

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur : ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite de ce travail expose à des poursuites pénales.

Contact : portail-publi@ut-capitole.fr

LIENS

Code la Propriété Intellectuelle – Articles L. 122-4 et L. 335-1 à L. 335-10

Loi n°92-597 du 1^{er} juillet 1992, publiée au *Journal Officiel* du 2 juillet 1992

<http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg-droi.php>

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>



Université
de Toulouse

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par:

Université Toulouse 1 Capitole (UT1 Capitole)

Présentée et soutenue par:

MRANI MOULAY RACHID

Le Mardi 13 janvier 2014

TITRE:

LA GÉOPOLITIQUE DU CONFLIT CONFESSIONNEL AU
MOYEN-ORIENT :
LE WAHHABISME ET LE CHIISME DUODECIMAIN

École doctorale et discipline : ED SJP Science Politique

Directeur de Thèse: **Michel BERGES** Professeur de Science Politique à l'Université
Bordeaux IV et Toulouse 1 Capitole

Codirecteur de thèse : **Jean Louis MARTRES** Professeur émérite de Sciences Politiques,
Université Bordeaux IV

Rapporteurs :

Majida BARGACH, Interim director, Center of International Studies, Université de Virginie

Tawfik BOURGOU, Maître de conférence de Science Politique, HDR, Université Jean Moulin-Lyon 3

Autres membres du jury:

Arnaud MARTIN, Maître de conférence, droit public, Université de Bordeaux

Stéphane BAUMONT, Maître de conférence, droit public, Université de Toulouse

Jean-Pierre MARICHY, Professeur émérite de Sciences Politiques, Université de Toulouse

À mes parents

À mes frères et sœurs

À ma femme

À mon fils ROCHD

À mon fils HEDY

À tous ceux qui m'ont soutenu

REMERCIEMENTS

A Monsieur **Jean Louis MARTRES** et à Monsieur **Michel BERGES** pour avoir accepté d'encadrer ce travail et pour leur intérêt à suivre mes avancés. Pour leur confiance et leur rigueur qui a permis l'aboutissement de ce travail.

A Madame **MAGIDA BARGACH**, à Monsieur **TAWFIK BOURGOU**, à Monsieur **ARNAUD MARTIN**, **STÉPHANE BAUMONT** et à Monsieur **Jean-Pierre MARICHY** pour avoir accepté de prendre part à mon jury et d'évaluer mon travail.

Je remercie spécialement ma femme Salma qui a su m'aider et m'encourager tout au long de ces années.

Je voudrais aussi remercier Monsieur Sidimohamed **KHALDI**, Monsieur Ismail **BOUHAMIDI**, Brahim **KERROUMI** et Madame Clémence **QASSIMI**.

NOTE

Le sujet de notre thèse nous impose l'utilisation de plusieurs termes en langue arabe. Généralement, les mots originaires d'une langue étrangère, transcrits en français, sont écrits en italique. Cependant, certains mots arabes ont été francisés comme les mots charia, sunna et Coran. Dans ce cas, ils garderont cette forme.

Avant-propos

Aujourd'hui, l'échiquier géopolitique au Moyen-Orient est complètement bouleversé. Il est soumis à la lutte de pouvoir entre les sunnites et les chiites. Cette réalité est le prolongement d'une longue histoire de conflit spirituel et politique entre ces deux tendances de l'islam.

L'Iran et l'Arabie saoudite se livrent à une guerre froide extrêmement dangereuse qui implique l'ensemble des pays de la région. Cette crise sunnite-chiite est certainement le conflit qui définira l'avenir du Moyen-Orient, partant, de la religion musulmane.

Cette étude nous permettra de comprendre les origines de cet antagonisme, ses conséquences et son importance pour la stabilité non seulement de la région, mais également de l'ensemble des pays musulmans.

THE GEOPOLITICS OF THE SECTARIAN CONFLICT IN
THE MIDDLE EAST: WAHHABISM AND SHIA
TWELVERS

ABSTRACT

The divide between Shias and Sunnis is the most important in Islam. The two branches parted ways early in Muslim history and each views itself as the original orthodoxy.

For Sunnis, all subsequent Muslim leaders are seen as temporal figures. However Imami Shias claimed the right of Ali and his descendants to lead the Islamic community.

At present, this conflict represents a major geopolitical issue in the Middle East.

Saudi Arabia and the Iran are the two leaders of this rivalry. They are the first two responsible for the cold war between the two communities. So Islam's future will largely depend on the outcome of this crisis.

Mots clés

Sunnisme, chiisme duodécimain, conflit confessionnel, rivalité politique, Coran, Sunna, écoles juridiques, wahhabisme, Moyen-Orient, Arabie saoudite, Iran, géopolitique, nucléaire iranien, Révolution iranienne, islam politique.

Keywords

Sunnis, Shias, Saudi Arabia, Iran, Imam, Middle East, sectarian conflict, Iran nuclear, Wahhabi, Imami shias, geopolitics, Koran, Khomeini.

Table des matières

NOTE	4
Avant-propos	5
ABSTRACT	7
Mots clés	8
Keywords	8
Liste des tableaux	14
Liste des cartes	15
Liste des figures	16
INTRODUCTION	17
Questions et objectifs de la recherche.....	20
Approches et méthodologie de recherche.....	27
Annonce du plan	29
PARTIE I :	32
LA DIVERGENCE THEOLOGIQUE ENTRE SUNNITES ET IMAMITES	32
CHAPITRE I : D'UNE LECTURE DIFFERENTE DES TEXTES A UNE LECTURE CONTRADICTOIRE DE L'HISTOIRE	35
SECTION I. LA CRISE DE L'INTERPRÉTATION DU CORAN	36
§1 La question épineuse de l'authenticité du Coran	37
§2. L'exégèse coranique	41
I. L'exégèse sunnite	42
I. 1. L'interprétation littéraliste	44
I.2. L'interprétation réformiste.....	46
I.3. L'interprétation soufie.....	49
II. L'exégèse chiite	51
II. 1. Les Imams dans le Coran	53
II. 2. L'Imam caché dans le Coran	54
II.3. Les Compagnons dans l'exégèse imamite	54
SECTION II : LA TRADITION PROPHETIQUE :UNE CRISE DE DÉFINITION	57
§1. Le Hadith dans la tradition sunnite	57
I. Vérification de la chaîne de transmission (<i>As-Sanad</i>).....	59
II. Vérification de l'énoncé du Hadith (<i>al-Mathn</i>).....	60

§2. Les sources secondaires du droit musulman.....	62
I. <i>Al Ijma'</i> (le consensus)	63
II. <i>Al-Qiyâs</i> (le raisonnement par analogie)	63
§3. Le Hadith dans la tradition chiïte duodécimaine	70
I. Le consensus (<i>al-Ijma'</i>) chez les imamites	76
II. Le raisonnement par analogie (<i>Al-Qiyâs</i>).....	76
SECTION III. UNE LECTURE DIFFÉRENTE DE L'HISTOIRE.....	78
§1. Chiïsme et zoroastrisme.....	78
I. Les origines du dualisme imamite	79
II. L'Imam et la princesse.....	82
§2. L'histoire des imamites écrite par les sunnites	84
I. Ibn Saba et l'imâmisme	85
II. L'imâmisme : une doctrine perse contre les arabes.....	88
CHAPITRE II : LA POLITIQUE ENTRE IMAMAT ET LE CALIFAT	93
SECTION I. L'ASPECT RELIGIEUX DE LA RESPONSABILITE	95
POLITIQUE	95
§1. L'aspect spirituel de l'Imam.....	96
I. L'Imam : Héritier du Livre	97
II. L'Imam : l'aimé de Dieu.....	99
§2. L'aspect religieux du calife.....	103
SECTION II. L'ASPECT POLITIQUE DES RELIGIEUX	108
§1. L'Imam et la politique ou l'Imam calife.....	108
§2. Le calife et la politique ou le calife imam	112
I. Al-Choura : la consultation ou la délibération.....	114
II. La mission politique du calife.....	115
SECTION III. L'ORTHODOXIE RELIGIEUSE ENTRE IBN TAYMIYYA ET LE CLERGE IMAMITE.....	117
§1. Le quiétisme chiïte entre les <i>Usuli</i> et les <i>Akhbari</i>	118
§2. Le sunnite : des débats philosophiques au radicalisme d'Ibn Taymiyya.....	124
I. Ibn Hanbal et la naissance du traditionalisme	129
II. Ibn Taymiyya, figure de proue du littéralisme sunnite	132
CHAPITRE III. L'ISLAM ENTRE WAHHABISME ET IMÂMISME.....	141
SECTION I : LE WAHHABISME : UNE VERSION RIGORISTE DE L'ETAT ISLAMIQUE	143
§1. Le radicalisme dans la pensée d'Ibn abd al-Wahhab	143

I. Le projet politique d'Ibn abd al wahhab.....	146
II. Ibn abd al-Wahhab et le chiisme.....	148
§2. Le royaume wahhabite d'Arabie saoudite	149
I. La religion : premier pilier de l'État saoudien.....	150
II. Le pétrole : deuxième pilier de l'État saoudien	153
III. Arabie saoudite et États-Unis : pétrole contre sécurité.....	156
SECTION II : LA REPUBLIQUE IMAMITE D'IRAN	160
§1. L'entrée en scène de Khomeiny.....	162
I. L'engagement politique de Khomeiny	162
§. 2. Wilayat al-Faqih	169
I. Les opposants à la théorie de <i>Wilayat al-Faqih</i>	173
I.1. Les religieux <i>akhbari</i> et les laïcs.....	174
I.2. Les États-Unis.....	175
I.3. Les États sunnites voisins	176
SECTION III. L'INFLUENCE DE L'INSTITUTION RELIGIEUSE	
SAOUDIENNE	178
§1. L'institution religieuse en Arabie saoudite	179
I. Cartographie de l'islamisme en Arabie saoudite	183
I.1 L'islam officiel.....	183
I.2. L'islamisme d'opposition	187
I.3. Les groupes extrémistes violents.....	189
§2. L'institution religieuse chiite et l'islamisation de l'État	190
PARTIE II	197
LE MONDE ARABE ENTRE IMÂMISME ET WAHHABISME	197
CHAPITRE I. LES PAYS A MAJORITE CHIITE, UNE MENACE POUR LE	
WAHHABISME.....	202
SECTION I : L'IRAN : UNE CRISE INTERNE DU CHIISME	204
§1. Les manifestations pour la liberté : Une révolution contre la Révolution	204
I. Le courant pragmatique de Rafsandjani.....	205
II. Le réformisme de Khatami (1997).....	205
III. Le radicalisme d'Ahmadinejad : politique de blocage politique et de dépression	
économique	206
§2. L'effervescence des minorités : une menace pour l'Iran	210
I. Le Khûzistân.....	212
II. Le Sistan-Baloutchistan	216

III. Le Golestân	220
SECTION II. L'IRAK ENTRE L'INFLUENCE DE L'IRAN ET CELLE DE L'ARABIE SAOUDITE	225
§1. Les violences interconfessionnelles	227
§2. L'Irak : une première défaite du wahhabisme	232
§3. L'Irak : Porte de Téhéran vers le Golfe	236
I. Sur le plan religieux	236
II. Sur le plan politique	237
III. Sur le plan stratégique.....	239
IV. Sur le plan économique.....	240
SECTION III. LE BAHREÏN : LA BATAILLE DECISIVE.....	243
§1. La politique intérieure : un combat communautaire.....	245
I. Les institutions chiïtes du Bahreïn	247
II. Les forces politiques sunnites	248
§2. Le printemps arabe au Bahreïn : une occasion pour Téhéran.....	253
§3. Le Bahreïn : un bouclier pour l'Arabie Saoudite.....	258
CHAPITRE II : LES MINORITES CHIITES, UN VERTABLE ENJEU GÉOPOLITIQUE ENTRE L'ARABIE SAOUDITE ET L'IRAN.....	262
SECTION I. LES CHIITES LIBANAIS.....	264
§1. Le Hezbollah : une expansion du modèle iranien.....	267
§2. L'impact de la guerre contre Israël dans le prosélytisme iranien.....	272
§3. Le Liban entre Téhéran et Riyad.....	274
SECTION II : LA QUESTION CHIITE EN ARABIE SAOUDITE	279
§1. Les chiïtes saoudiens, un problème géopolitique interne.....	280
I. L'enjeu religieux	282
II. L'enjeu politique.....	284
§2. Les chiïtes saoudiens, un problème géopolitique externe	290
SECTION III. LES AUTRES MINORITES CHIITES : LE KOWEÏT, LES EMIRATS ARABES UNIS ET LA SYRIE.....	294
§1. Les chiïtes du Koweït : une dynamique politique au profit de la religion.....	294
§2. Les Emirats Arabes Unis et l'Iran	299
• La crise des trois îles.....	301
§3. La Syrie, entre les chiïtes alaouites et les sunnites.....	305
CHAPITRE III : LE PROSELYTISME ET LE NUCLEAIRE IRANIENS, DEUX OBSTACLES A LA CONVERGENCE ENTRE SUNNITES ET CHIITES	311

SECTION I : LA QUESTION DU RAPPROCHEMENT ENTRE LES CHIITES ET LES SUNNITES	313
§1. Les principes du rapprochement	314
I. Les médias favorables au rapprochement	315
II. Les opposants au rapprochement	317
§2. Le handicap politique de la convergence.....	320
SECTION II : L'EXPANSION DU CHIISME DANS LE MONDE ARABE	324
§1. Le chiisme en Égypte.....	325
§2. Maroc : une monarchie chérifienne hostile au chiisme.....	332
§3. Les chiïtes de l'Algérie	334
§4. La Tunisie et la manifestation des chiïtes.....	335
§5. La Jordanie	336
SECTION III. LE NUCLEAIRE CHIITE	339
§1. Le programme nucléaire iranien face aux États-Unis	344
§2. Le nucléaire iranien et la sécurité d'Israël.....	346
§3. Le programme nucléaire chiïte est-il pour ou contre les sunnites ?	347
Conclusion.....	353
BIBLIOGRAPHIE	361
GLOSSAIRE	395

Liste des tableaux

Tableau 1 : Condition de la fiabilité des rapporteurs page 60

Tableau 2 : Le Hadith selon la chaîne de transmission page 61

Tableau 3 : La force du Hadith selon le nombre de transmetteurs dans chaque étape de la chaîne page 62

Tableau 4 : Classement des sources de droit musulman selon les écoles

Page 70

Tableau 5 : Les principaux rapporteurs du Hadith sunnite page 73

Tableau 6 : Les crimes passibles de la peine de mort page 186

Tableau 7 : Le nombre de peine de mort de 2004 à 2008page 186

Tableau 8 : L'institution politique iranienne page 196

Liste des cartes

- Carte n° 1 : Les écoles juridiques dans le monde musulman page 68
- Carte n° 2 : L'évolution géographique de l'Iran page 124
- Carte n° 3 : Principales implantation pétrolière au Moyen-Orient page 155
- Carte n° 4 : Présence américaine au Moyen-Orient page 158
- Carte n°5 : Les principales implantations chiites dans monde page 202
- Carte n° 6 : L'Iran, un mélange riche d'ethnies page 216
- Carte n°7 : Le Balouchistan page 218
- Carte n°8 : Situation géographique du Golestân (Kurdistan) page 221
- Cartes n°9 : Le vote des minorités en Iran. Page 222
- Carte n° 10 : L'Irak et sa répartition ethno-religieuse page 227
- Carte n°11 : Le triangle sunnite page 234
- Carte n°12: Le Bahreïn page 245
- Carte n° 13 : Les communautés religieuses au Liban page 266
- Carte n° 14 : La province orientale d'al-Ahsa majoritairement chiite page 281
- Carte n° 15 : Le croissant chiite page 292
- Carte n° 16 : Le Koweït page 296
- Carte n°17 : Les Emirats Arabes Unis page 301
- Carte n° 18 : L'importance stratégique des trois îles : Abu Moussa, Grande Tamb et Petite Tamb page 303
- Carte n° 19 : Les communautés confessionnelles en Syrie page 307
- Carte n° 20 : Les sites nucléaires en Iran page 341

Liste des figures

Figure n° 1 : demande mondiale de pétrole page 156

Figure n° 2 : diversité ethnique et communautés religieuses en Iran page 212

Figure n° 3 : Les communautés ethniques et religieuses en Irak page 226

Figure n° 4 : Répartition de la population selon les critères confessionnels et ethniques Page 246

Figure n° 5 : La guerre médiatique entre l'Iran et l'Arabie saoudite au Bahreïn. Page 257

Figure n° 6 : L'influence des ayatollahs au Bahreïn page 258

Figure n° 7 : principales confessions libanaises page 267

Figure n° 8 : Communautés confessionnelles en Arabie saoudite page 280

Figure n° 9 : les communautés religieuses en Jordanie page 338

Figure n° 10 : Image satellite du site d'enrichissement d'uranium de Natanz dissimulé, selon l'AIEA, près de la ville sainte de Qom page 342

Figure n° 11 : Le site d'Arak pour la production d'eau lourde destinée pour alimenter les réacteurs nucléaires page 343

Figure n° 12: Les missiles iraniens page 351

INTRODUCTION

Depuis la fin du système califal en 1923, deux grands événements ont fortement marqué l'antagonisme sunnite chiite. Il s'agit d'abord de la révolution islamique iranienne de 1979, puis de la chute du régime de Saddam Hussein en Irak en 2003. Ces deux changements politiques furent un signe évident du retour en force du chiisme sur le devant de la scène religieuse et politique dans la région du Moyen-Orient. Le réveil chiite, particulièrement imamite duodécimain fédéré par l'Iran, a éveillé une réaction considérable de la part des pays sunnites voisins se rangeant derrière l'Arabie saoudite, qui défend l'orthodoxie sunnite, pour faire bloc uni devant ce qui est baptisé "arc chiite". Cette dénomination émane du phénomène de prolongement territorial de pays et de communautés chiites présents dans la région du Moyen-Orient.

Si les sunnites avaient beaucoup de peine à restaurer le système califal depuis son abolition par Kemal Atatürk (1881-1938), les chiites imamites, quant à eux, ont réussi pour la première fois de leur histoire, à mettre en place un système politique non tout à fait imamite, en raison de l'absence de l'Imam, mais islamiste représentant de l'Imam et préparant son retour. Ce fut aussi, au-delà du succès politique de la révolution islamique de Khomeiny, un triomphe pour l'Iran dans sa rivalité historique avec l'empire Ottoman. Les chiites imamites voient la révolution comme la victoire des valeurs religieuses de Khomeiny sur les valeurs laïques du shah, mais surtout la victoire de l'imamat sur le califat. D'où, la réapparition de la

question religieuse et du conflit confessionnel entre sunnites et chiites sur la scène géopolitique actuelle de la région.

L'étude pointilleuse de la scission au sein de l'islam entre ces deux courants enseigne sur une métamorphose du phénomène, à travers le temps, au profit d'un divorce religieux et politique. Ce dernier accentue l'opposition entre deux systèmes différents et confronte deux puissances à la recherche du leadership, à savoir l'Iran et l'Arabie saoudite. Une volonté incessante de supériorité géopolitique dans la région de la part des deux régimes islamistes a émergé avec la naissance de la République islamique d'Iran, en 1979. Cet événement saillant a marqué une grande évolution pour le chiisme duodécimain, le faisant sortir de son quietisme traditionnel au profit d'une attitude politique dynamique et engagée. Depuis, le wahhabisme saoudien et l'imâmisme iranien vivaient des tensions sur maints plans (politique, religieux économique, diplomatique, militaire et géopolitique).

Trouver une définition de ce schisme, nous permettra d'entrevoir, si ce n'est des réponses, des explications précises des rapports incompréhensibles entre les chiites et les sunnites. La délimitation du cadre de notre travail impose une définition de ce qu'elles vont être les questions étudiées, les pays concernés, ainsi que le cadre temporel. Il sera question, pour l'essentiel, de l'amalgame entre le religieux et le politique dans la région du Moyen-Orient, dû à l'arrivée au pouvoir de Khomeiny.

Il est impératif de préciser que nous nous consacrerons dans cette réflexion au chiisme qu'on qualifie d'imamite (en raison de la présence complexe et polyvalente de la notion de l'Imam), ou de duodécimain(en référence aux douze Imams qui forment le corps et l'esprit de cette doctrine). Toutes les autres fractions du chiisme, telles que le zaydisme, l'ismaélisme, et l'alaouisme ne seront retenues pour circonscrire l'étendue de notre recherche, en raison de leur caractère minoritaire et discret, ainsi que de leur faible influence sur la scène politique et religieuse.

La bonne réflexion sur la réalité historique met en avant les origines de l'orthodoxie dans l'islam du côté des deux communautés, wahhabite et imamite. Elle met en relief, par conséquent, la rivalité religieuse et politique entre l'Arabie saoudite wahhabite et l'Iran imamite.

Ce divorce remonte aux temps plus anciens que la révolution iranienne. Une sorte de répulsion a existé depuis le premier siècle de l'islam, entre les partisans de l'ordre établi après

la mort du Prophète et ceux qui le contestaient. Le choix du premier calife de l'islam, qui est en soi une question politique, est ressenti par les imamites comme étant une violation de la loi religieuse qui désignait Ali comme successeur légitime de Mohammad. De son côté, l'attitude imamite donnant au droit d'Ali au pouvoir politique une connotation religieuse, est interprétée par les sunnites comme un signe d'égarement religieux qui ne fait plus du chiisme un mouvement d'opposition et de contestation politique mais une secte déviante de l'islam. En ce sens, on ne peut pas faire l'économie de l'étude des dimensions historiques et théologiques qui représentent l'origine de l'antagonisme.

Pour parvenir à cet objectif, notre recherche va opérer un double travail d'étude théorique et d'analyse politique. Il nous paraît, en ces mots, nécessaire de poser les termes du débat à partir de la distinction entre ce qui est religieux et ce qui est politique dans la façon dont les deux courants conçoivent l'islam. Ce qui importe dans le cadre de cette démarche est de savoir comment l'autorité religieuse impose ses lois à l'intelligence politique.

Il est question aussi de circonscrire très précisément la nature de la scission entre sunnisme et chiisme. Il y a évidemment une crise d'ordre spirituel et culturel qu'il faut considérer comme telle, mais il y a également d'autres facteurs, dont l'impact peut être plus dangereux, qui enveniment les rapports entre ces deux communautés et qui sont principalement d'ordre politique, économique et social. Néanmoins, tous ces ordres sont malheureusement aujourd'hui mélangés.

Ainsi, le sujet de la rivalité entre sunnisme et chiisme et notamment entre wahhabisme et imâmisme est essentiel dans la mesure où il représente un enjeu géopolitique majeur et traite une question très sensible dans l'histoire de l'islam. Les conséquences de cette crise ne cessent d'influencer la scène politique et religieuse de bon nombre de pays musulmans dans la région du Moyen-Orient. De surcroît, vu l'importance de cette région pour l'économie mondiale, cette crise qui paraît à première vue d'ordre spirituel, a des conséquences considérables et directes sur la vie politique et économique internationale.

La compréhension de cette question, à la lumière des éléments susmentionnés, nous permet de mieux appréhender les clivages qui menacent la région, de mieux comprendre les alliances et les choix politiques des États et des mouvements politiques, de pouvoir imaginer l'avenir du Moyen-Orient et d'analyser les stratégies de ses différents antagonistes.

Questions et objectifs de la recherche

Notre travail consiste à mettre la lumière sur les origines du différend, sur l'importance du texte sacré, de ses diverses interprétations et de son évolution historique - et sur les choix politiques de chaque doctrine. Il opère également une analyse de l'impact de cette histoire sur les sociétés musulmanes d'aujourd'hui, et élucide comment se développe la rivalité, qui commence à prendre une dimension sans précédent en termes de confrontation et de victimes, entre l'Arabie saoudite et l'Iran.

Aller plus loin dans la réflexion et poser les questions qui nous ouvriront la voie de la compréhension de la réalité de ce conflit, c'est ce que nous nous proposons d'entreprendre à travers cette étude. Autrement dit, notre recherche sera de revisiter les sources fondatrices de la spiritualité musulmane, d'établir, à ce niveau, les points de convergence entre sunnites et chiites imamites, et de mettre la lumière sur les effets du religieux sur le politique avant de s'attaquer aux confrontations stratégiques actuelles que vivent ces deux régimes orthodoxes de l'islam.

Le recours à cette réflexion répond à une question, certes ancestrale, mais qui intrigue jusqu'à nos jours, les plus grands spécialistes de ce sujet : quelle est la nature du conflit sunnite-chiite, s'agit-il d'un différend d'ordre spirituel ou bien d'une crise politique ? C'est la première interrogation qui s'impose lorsqu'on ouvre ce dossier épineux, puisqu'on aura affaire à un conflit très complexe, où le politique se confond avec le religieux, et l'ethnique avec le culturel. La réponse à cette question nous renvoie à une deuxième question tout aussi importante qui concerne les sociétés musulmanes contemporaines, où les chiites et les sunnites sont appelés à vivre ensemble : jusqu'où peut mener cet antagonisme symbolisé présentement par la rivalité entre le wahhabisme saoudien et l'imâmisme iranien, et dont les conséquences sont considérables pour l'ensemble des pays du Moyen-Orient ?

Pour répondre à ces deux questions, nous devons en poser plusieurs d'autres touchant aux plus fins détails du sujet :

- Quel est le rapport de chaque doctrine aux textes sacrés?
- Quel est l'impact de l'interprétation des textes sur l'essence même de la doctrine ?
- Quelle est la définition que chaque antagoniste donne à l'action politique et à l'homme politique, à la lumière des textes religieux ?

- Comment l'évolution de ces doctrines a donné naissance à l'orthodoxie ? Et comment cette orthodoxie alimente l'antagonisme actuel ?
- Quelles sont les conséquences de cette question sur la politique actuelle de la région du Moyen-Orient ?
- Quel rôle jouent les minorités chiïtes ou sunnites dans l'aggravation de cette crise ?
- Quel est l'objectif géopolitique que trace le régime iranien depuis 1979 ? S'agit-il d'un objectif religieux consistant à faire répandre le chiïsme dans le monde sunnite ou bien d'un objectif politique lui permettant d'occuper une place privilégiée dans la région en tant que puissance incontournable ?
- Quels sont les moyens utilisés de part et d'autre pour gagner cette rivalité ?
- Est-ce que l'intégrité des pays de la région pourra survivre à l'effervescence et aux affrontements ethniques et confessionnels entre ces deux communautés ?
- Ces régimes de l'islamisme rigoureux pourront-ils évoluer vers la démocratie ?
- Que veut l'Iran en développant son programme nucléaire ?
- Quel est l'avenir de la région dans ce contexte de course vers l'arme atomique ?

Toutes ces questions, et bien d'autres encore, nous seront très utiles dans notre démarche d'analyse et de recherche, et nous permettront d'aller le plus loin possible dans l'explication et la clarification d'un problème à la fois vieux (de plus de 1400 ans) et très présent dans la vie politique actuelle de cette région du monde. Cependant, elles nous imposent un retour à la racine du schisme afin de procéder à une comparaison minutieuse des différentes positions vis-à-vis des textes sacrés en tant que tels comme vis-à-vis de leur substance politique.

Notre recherche contient alors deux thèses essentielles : la communauté sunnite et la communauté chiïte imamite sont appelées à revisiter leur rapport au Coran, à la tradition prophétique et à l'Histoire, si elles veulent réduire les écarts religieux et politiques qui ne cessent de grandir entre elles. Tous ces éléments font qu'aujourd'hui, et c'est la deuxième thèse, cet écart est exploité par les deux grands géants de la géopolitique du Moyen-Orient qui imposent à cette région et à ses sociétés une instabilité permanente en raison de leurs politiques d'instrumentalisation des communautés.

Pour appréhender cette réalité, il a fallu remonter aux sources du droit et de la tradition musulmane et questionner les différentes méthodes d'interprétation et de catégorisation des textes pour pouvoir comprendre le fond du problème et le processus qui a mené la communauté musulmane, jusqu'à nos jours, à ce divorce consommé.

Au commencement, il est primordial de préciser que les sunnites et les chiites, partout dans le monde, se reconnaissent dans les pratiques et les fondements que les textes sacrés établissent. Cette unité autour du même livre oriente, de façon visible et palpable, la vie quotidienne des croyants. Cela étant, la diversité est présente, et elle opère à deux niveaux. Le premier touche à la diversité de lecture et d'interprétation des textes. Pour cette raison, on trouve que sur la question de savoir comment comprendre le texte coranique les sunnites sont partagés en trois grandes tendances pour s'approcher le plus possible de la vérité absolue : la tendance réformiste, la tendance traditionaliste et la tendance soufie. Le second niveau de diversité est de nature historique. La différence doctrinale s'est traduite, avec le temps, par des écritures différentes de l'histoire de l'islam. Avec le sunnisme et le chiisme on se trouve donc devant deux compréhensions disparates des textes et deux versions opposées de l'histoire musulmane.

Pour les imamites, l'interprétation des textes sacrés (ou science de *ta'wil*) est un enseignement hors de portée des esprits de la foule (*al-'amma* : qui sont pour eux les sunnites). C'est dans ce cadre que se développe la notion de l'Imamat. Cette science est si réservée aux Imams que le fait de l'exposer au public est un danger et risque fort d'égarer la foule, plus que la bien diriger.

Quant à la tradition prophétique, au moment où les sunnites ne reconnaissent que l'héritage de Mohammad en tant que deuxième texte sacré, les imamites lui ajoutent une énorme tradition consacrée aux dits, gestes et silences d'Ali (premier Imam) et de onze descendants de son mariage avec la fille du Prophète Fatima.

Sur le plan politique, les sunnites soutiennent l'idée de la transmission exotérique de l'héritage temporel de Mohammad aux califes successeurs, dont les compétences sont essentiellement d'ordre politique et social. Alors que pour les imamites, l'affirmation de l'infaillibilité des Imams, de leur rôle de guides spirituels et leur succession politique et religieuse du Prophète ont toujours été les mots d'ordre par excellence. Considérer uniquement l'aspect politique de l'Imam, ou uniquement son aspect spirituel, c'est tomber dans une erreur fondamentale, d'après la tradition imamite. De même et inversement, ce que

disent ces derniers sur ce sujet, à savoir que la responsabilité politique est exclusivement réservée à l'Imam, cela est fort éloigné de la position sunnite. L'unanimité de la tradition sunnite nous rapporte qu'avec la mort de Mohammad, sa mission spirituelle et le message divin qu'elle portait ont été parfaitement accomplis. Ainsi, aucune contribution des Imams ne peut intervenir dans ce cadre.

Durant toute l'histoire de l'islam, le rapport entre sunnites et chiites a été caractérisé par la rupture. Cependant, il est des événements et des périodes précises où cette rupture avait atteint le point de non-retour. Il s'impose à nous dans cette recherche de mettre la lumière sur ces événements si l'on veut dresser une image complète de la question sunnite-chiite. Il s'agit des périodes et des personnages qui ont donné naissance à l'orthodoxie musulmane dans les deux bords. Avant d'aborder le wahhabisme et l'imâmisme actuels, il nous paraît indispensable de faire un retour en arrière et rappeler, dans un premier temps, l'importance du facteur perse dans cet antagonisme, puis, dans un deuxième temps, le développement des orthodoxies dans les deux doctrines.

Il n'est pas de foi ni de spiritualité sans histoire ni de culture. Cet élément est déterminant dans la définition de la séparation entre sunnites et chiites, et notamment dans l'explication du rapport étroit entre la culture perse et la foi chiite imamite. Il est évident que la culture perse est porteuse d'un substrat religieux du zoroastrisme. Ce facteur peut nous servir dans notre analyse si l'on veut bien cerner les différentes composantes de l'identité chiite iranienne.

La période de transition du zoroastrisme à l'islam fut une période de choc naturel entre deux cultures. La première, arabe dominante mais façonnée par le progrès perse. Et la seconde, perse vaincue mais qui décide de faire siens les préceptes de la nouvelle religion. Depuis sa conversion au chiisme au X^{ème} siècle, l'Iran s'identifie comme étant l'État perse qui représente l'autorité chiite légitime, symbole de l'islam authentique. Il est certain que la dimension perse est très présente, voire caractéristique - pour les plus radicaux de la doctrine chiite imamite. Cet aspect perse dans le chiisme duodécimain rajoute à la crise spirituelle entre sunnite et chiite une deuxième crise d'ordre historique et culturel.

En ce qui concerne les orthodoxies, leurs premières apparitions dans l'univers sunnite -institué par les théologiens Ahmad Ibn Hanbal et Ibn Taymiyya - et dans le monde chiite imamite - mise en place par l'école *Usuli* - représentent un élément fondamental du puzzle wahhabite-imamite. Il s'agit de deux événements clés et responsables dans une large mesure,

de la fermeture des portes du rapprochement entre ces deux mondes. Ces deux écoles se sont chargées de définir, à côté des limites de l'action politique par rapport au religieux, la nature du rapport entre le sunnisme et le chiisme de façon à mettre fin à tout espoir de réconciliation entre ces deux tendances de l'islam. Par conséquent, elles vont avoir un impact majeur sur les réalités politiques et religieuses actuelles en Arabie saoudite et en Iran. Elles seront également à l'origine des régimes des deux pays. La théorie de *wilayat al-faqih* de Khomeiny fait de la dimension politique l'élément essentiel de la spiritualité chiite imamite. Et celle d'Ibn abd al-Wahhab, basée sur l'application stricte de la charia, impose la lecture littéraliste des textes comme étant la constitution du pays.

Le choix de ces deux pays repose sur plusieurs éléments : mis à part qu'ils sont tous les deux représentants de l'orthodoxie musulmane, ils sont spirituellement importants, dans la mesure où ils abritent des lieux saints. Deux pays producteurs du pétrole, de fatwa et de prosélytisme religieux. Deux pays dont les fonds et les aides financières comptent pour les pays de la région. Deux pays qui entretiennent des rapports opposés avec la communauté internationale et les États-Unis. Deux pays où l'impact de l'alliance, et même d'une fusion, de la religion et de la politique est extraordinairement visible. Ces deux pays sont aujourd'hui les deux géants de la géopolitique du Moyen-Orient en quête du statut du leadership politique et religieux de la région.

Placés aux premières loges des tensions liées au conflit religieux, les wahhabites et les imamites ne mesurent pas les dangers que cache cet antagonisme pour la région en particulier et pour l'islam en général. Les défenseurs de chaque doctrine s'inscrivent, de plus en plus clairement, dans une logique de choc et de confrontation. Cet état d'esprit qui se développe depuis 1979 entre l'Arabie saoudite et l'Iran, non seulement à propos de la question spirituelle, mais surtout au sujet de la domination politique et économique, est en train de jouer un rôle majeur dans la définition du Moyen-Orient ainsi que dans la nature de ses rapports avec l'extérieur.

Le point de départ de toute cette question remonte à la révolution de 1979. A partir de cette date, les sunnites, partout dans le monde, se sont rendus compte que l'islam avait un autre visage autre que le sunnisme. Cet événement a fait que l'Iran s'est mué en défenseur des intérêts de la communauté - non seulement chiite duodécimaine mais également de l'ensemble de l'*Oumma* qu'il considère en danger et dont le premier ennemi est le wahhabisme. Depuis, le combat d'influence déchire la région entre Riyad et Téhéran au point

que chaque régime se croie l'unique représentant de la spiritualité musulmane à travers laquelle il espère accéder à la domination politique.

Après la politique d'ouverture de Mohammad Khatami envers l'Arabie saoudite, les relations entre Téhéran et Riyad ne cessent, notamment après l'élection d'Ahmadinejad, de se dégrader au préjudice de la stabilité de toute la région. La dernière crise de l'ambassadeur saoudien à Washington, où les services secrets iraniens sont accusés d'avoir voulu assassiner l'ambassadeur de Riyad sur les territoires américains, témoigne de la profondeur du fossé entre les deux pays.

Même si les régimes de la région font mine de ne parler que de la différence religieuse, l'essence de leurs alliances et de leurs rivalités est bien plus souvent politique. Ces pays où vivent des communautés chiites entretiennent vis-à-vis de ces populations une politique de discrimination. Au lieu de répondre à cette question à l'aune du droit d'égalité des citoyens et de l'intégration sociale et économique, les régimes ont en fait une question plutôt religieuse et identitaire.

D'un côté, la présence des communautés chiites dans ces pays provoque des angoisses identitaires et renverse les représentations. Toute prise de position au profit de Téhéran, tout rapport avec l'Iran, fût-il du point de vue spirituel, jette le doute sur la loyauté de ces populations. Cette logique entraîne les sociétés musulmanes vers des logiques politiciennes communautaires et dangereuses.

D'un autre côté, ces communautés réagissent et refusent de réduire leur identité à la seule appartenance nationale. Leur nationalité saoudienne, koweïtienne, bahreïnie, irakienne, ou libanaise, ne les empêche pas de mettre en évidence leur conviction spirituelle chiite qu'ils partagent avec l'Iran. De la même façon, leurs différences confessionnelles ne remettent pas en cause leur loyauté à leur appartenance nationale. Il ne s'agit pas uniquement d'une question religieuse ou politique, avec ce sujet d'identité chiite on touche également au registre psychologique.

Dans cette tourmente, les deux régimes politiques actuels, à Téhéran comme à Riyad, en manque d'idées permettant le développement et la démocratie, se contentent de jouer sur la fibre émotionnelle et sentimentale des populations. Cela finit par transformer les difficultés politiques en crise religieuse, où la raison cède sa place à l'émotion. La guerre civile et

confessionnelle en Irak et toute la violence qu'elle a engendrée était le portrait effrayant de la crise religieuse et identitaire profonde et à plus grande échelle entre ces deux rivaux.

L'Arabie saoudite exploite systématiquement les craintes que suscite et développe l'Iran, par le biais des prédicateurs religieux ou des hommes politiques, ces instances mettent en avant un discours simpliste en insistant sur l'élément religieux et l'identité arabe face au sectarisme imamite et son identité perse. Les conférences, les articles et les livres se multiplient : on cherche à positionner le chiisme dans l'histoire, à mettre en évidence son côté hérétique et ses racines perses. De même, l'Iran exploite ces peurs auprès des communautés chiites de la région. Ce discours trouve malheureusement des échos également dans les communautés chiites marginalisées et victimes de discrimination. Une crise de confiance semble inéluctable dans de telle atmosphère.

Dans cette perspective, le débat religieux est pris à bras-le-corps dans les thèmes d'actualité de tous les pays de la région. On assiste ces dernières années à une multiplication de chaînes télévisées, de part et d'autre, tentant de démêler les questions religieuses en rapport direct avec la *fitna*(dissension) et avec les premiers événements séparant la communauté musulmane en deux ensembles. Cette nouvelle réalité témoigne de la centralité de la mésentente sunnite-chiite dans la vie politique et spirituelle des pays musulmans. L'effondrement du régime de Saddam a entraîné la ruine des murs dressés depuis longtemps entre les deux doctrines. Ce fut un événement choquant pour nombre de croyants que de découvrir qu'il existe une autre expression de l'islam que la leur. Cette crise spirituelle, ajoutée aux intérêts politiques des différents antagonistes de la région, accentue les tensions entre ces deux communautés, partout où elles cohabitent : en Irak, au Liban, au Bahreïn, au Koweït, en Arabie saoudite, au Yémen et même en Iran.

Pour sortir de l'isolement que lui imposent les pays sunnites, l'Iran essaye de changer ses objectifs, orientés depuis la révolution par une dimension chiite persane, par une politique militaire moderne qui mettrait en difficulté et en manque de crédibilité vis-à-vis de leurs populations, les monarchies sunnites du Golfe, et qui attirerait, grâce aux déclarations anti-israéliennes du président Ahmadinejad, la sympathie de la communauté sunnite de la région. Cette stratégie est bien mise en œuvre par le biais du Hezbollah libanais. Tout ce discours qui apparaît si séduisant aux yeux d'une partie des populations musulmanes n'est somme toute que le côté présentable d'une politique plus obscure (déstabiliser les pays sunnites et réaliser un projet expansionniste).

Si dans ce même cadre l'on tient en considération la question de la course vers l'armement et la technologie nucléaire, le tableau est encore plus sombre. Cette question est aujourd'hui au cœur de la guerre des nerfs non seulement entre Téhéran et les pays arabes sunnites, mais également entre Téhéran et la communauté internationale. La montée en puissance militaire de l'Iran pousse les régimes riverains à renforcer leur alliance avec les États-Unis et à développer, à moyen et long terme, leur propre programme nucléaire. Cette course vers l'arme atomique est en soi problématique et extrêmement périlleuse.

Le tableau ne serait pas complet, si l'on omettait la crise du prosélytisme. Il s'agit d'un niveau d'affrontement complètement différent des précédents, mais dont les conséquences sont probablement plus dangereuses et plus déstabilisatrices, puisqu'elles se ressentent à l'intérieur de chaque pays. Les prises de positions de Téhéran étaient aussi de nature à gêner les intérêts de certains États sunnites.

L'Iran compte énormément sur les communautés chiites mais il investit également dans une politique de conversion des sunnites par le biais des ambassades et des associations. Ce phénomène s'est développé dans nombre de pays entièrement sunnites. D'aucuns l'expliquent par les exploits du Hezbollah dans ses combats avec Israël, mais à côté de cette admiration, la politique arabe de l'Iran est très active à ce niveau. Elle vise à créer au sein des pays arabes une présence chiite déstabilisatrice et des principes dogmatiques sunnites et des orientations politiques.

Il importe ainsi de mener un travail critique approfondi sur toutes ces questions qui définissent le Moyen-Orient actuel en tant que terrain de plusieurs crises qui révèlent la nature des problèmes qui terrassent les sociétés musulmanes.

Approches et méthodologie de recherche

La difficulté de cette question consiste principalement en l'absence de frontières entre ce qui est politique, ce qui est religieux, ce qui est économique, ce qui est culturel et ce qui est ethnique. Tous ces ordres entrent, avec des degrés différents selon les circonstances, dans la définition du conflit sunnite-imamite. Pour séparer ces différents ordres les uns des autres et les interroger de l'intérieur de chaque doctrine, ce qui nous permettra d'avoir une première idée sur la nature du conflit, une étude comparative s'impose. Cette dernière est incontournable, si l'on veut confronter deux systèmes politico-religieux s'inspirant d'une même source mais débouchant sur deux visions composites de l'État. Cette comparaison

s'effectuera sur plusieurs plans : religieux, politique, historique, social, économique, ethnique et géopolitique.

De surcroît, et vu la complexité du sujet et la multiplication des objectifs de la recherche, notre démarche méthodologique sera diversifiée mais complémentaire. L'objectif de notre travail, qui consiste à étudier, de la façon la plus claire, le schisme d'ordre théologique et historique entre les chiïtes imamites et les sunnites, puis à analyser les répercussions actuelles du confessionnel sur le politique, l'économique et le social des sociétés musulmanes du Moyen-Orient, nous exige le recours, en premier lieu, à une approche documentaire et synthétique qui s'appuie principalement sur l'immense corpus théologique des deux doctrines. Cette démarche nous a permis de procéder à une étude fouillée de l'ensemble des références traditionnelles traitant les principaux textes sacrés que sont le Coran et la tradition prophétique. Grâce à une profonde immersion dans le domaine des sciences islamiques, nous avons essayé d'extraire de ces deux sources de la foi musulmane, mais aussi de la législation chez les sunnites comme chez les chiïtes, les principales questions qui séparent ces deux courants, du point de vue purement théologique. Cette première démarche est incontournable dans la mesure où elle nous permet de revenir à l'origine du conflit et de saisir la nature complexe du divorce qu'on aura beaucoup de difficulté à appréhender sans cette dimension théologique et historique.

Nous avons donc eu recours aux différentes références dans différentes disciplines, telles que la science de l'exégèse coranique (*'ilm at-tafsir*), la science de la tradition prophétique (*'ilm al-Hadith*), la science du droit et de la jurisprudence musulmane (*'ilm al-fiqh*), la science de l'unicité de Dieu (*'ilm at-tawhid*), la science de l'ésotérique et de l'exotérique (*'ilm ad-dahir wa al-batin*). Toute cette littérature et toutes ces références nous ont ouvert les portes vers une analyse théologique objective du différend entre les partisans du calife et les adeptes de l'Imam. L'étude des deux littératures, sunnite et imamite, nous a fourni des repères et des références de comparaison entre ces deux pensées.

A côté de la littérature ancienne, et dans l'objectif de réaliser une recherche méticuleuse, nous avons fait également appel aux publications récentes, en langue arabe et française, afin d'exposer, de la façon la plus achevée, grâce aux outils modernes d'analyse, les subtilités et l'évolution de la différence théologique entre imamites et sunnites.

Eu égard à la vitesse par laquelle les événements se poursuivent actuellement au Moyen-Orient, et vu l'importance de la question confessionnelle dans l'instabilité de nombre

de pays de cette région, nous avons choisi d'exploiter toutes les pistes et tous les moyens d'information disponibles qui nous permettront de suivre la cadence rapide des événements, sans pour autant mettre en cause la profondeur de la substance critique et analytique de notre recherche.

Un deuxième outil nous a été indispensable dans l'élaboration de cette recherche. Il s'agit d'un dispositif complet d'informations analysées et étudiées - des journaux, des revues, des émissions télévisées, des sites Internet, des réseaux sociaux, des chaînes de télévisions spécialisées - consacré à la question de rivalité sunnite-imamite et wahhabite-imamite.

Tout au long de notre démarche méthodologique, il nous était sensé de construire une base de données cartographiques importante. L'étude du volet géopolitique de la crise imamite-wahhabite, nous a offert la possibilité d'expliquer, à travers des cartes, la question des minorités, leur situation géographique, leur importance démographique, partant, leur impact politique sur les pays où elles se trouvent. L'illustration par des cartes, nous permet également de comprendre le rôle des territoires et leur importance dans la définition du conflit qui est certes d'ordre spirituel et politique, mais qui débouche sur des antagonismes à propos des territoires.

Ces trois outils exploités de façon harmonieuse et complémentaire, forment l'essentiel de notre démarche méthodologique. Ainsi, notre recherche est donc destinée à être plus profonde qu'une simple exposition des différences entre les deux branches de l'islam : ce que nous proposons ici c'est une analyse critique du conflit, d'abord du point de vue théologique, puis du point de vue politique et enfin du point de vue géopolitique.

Annonce du plan

Notre travail se compose de deux parties complémentaires. La première est consacrée à l'analyse du cadre théologique à partir duquel nous allons exposer les points problématiques qui empêchent toute réconciliation dogmatique entre sunnites et imamites (chapitre I) à savoir : le rapport différent au Coran, aussi bien au niveau de l'authenticité qu'au niveau de l'exégèse, la définition équivoque de la tradition prophétique et l'impact de ces deux éléments sur l'écriture de l'histoire de l'islam, marquée essentiellement par la rivalité arabe-pers.

L'analyse de ces différents points nous renvoie à l'étude des effets des diverses interprétations des textes sur l'action politique (chapitre II). D'une manière plus explicite,

nous allons nous arrêter devant deux notions disparates de la pratique politique : le califat et l'imamat, et donc devant deux critères de choix de la représentation politique que sont la consultation (*al-choura*) et la prédilection divine (*al-wilaya*), et enfin devant deux cultures différentes : la culture arabe et celle perse.

Ce dernier élément est tellement déterminant dans la crise que nous lui avons consacré un chapitre entier (chapitre III). Il traite, tout d'abord, de la naissance de l'Iran perse *Usuli* qui annonce la fin du chiisme imamite quiétiste - un changement dans le rapport au politique qui va permettre à Khomeiny, par la suite, de conquérir le pouvoir politique en Iran. Et il se penche ensuite sur l'émergence du wahhabisme rigoriste naturellement anti-chiite et anti-perse.

Sans ce travail théorique dans lequel nous nous sommes impliqués dans la première partie, il est quasiment impossible d'appréhender la réalité actuelle au Moyen-Orient marquée par l'antagonisme entre l'Arabie saoudite et les autres monarchies sunnites d'une part, et l'Iran et les minorités chiites de l'autre.

La deuxième partie que nous proposons sera consacrée aux conséquences de toute cette Histoire conflictuelle sur les pays de la région, et au rôle de Riyad et de Téhéran dans la dégradation des rapports entre les deux confessions. Cela nous invite à commencer par un long voyage à travers les pays majoritairement chiites (chapitre I) et en premier lieu par le pays fédérateur de la branche imamite. Le deuxième pays chiite (l'Irak) sera notre deuxième station. Il représente depuis la chute de Saddam, le terrain de confrontation par excellence, à tous les niveaux, entre l'Iran et l'Arabie saoudite. Le troisième pays, très sensible à cette rivalité et directement concerné par les politiques étrangères des deux antagonistes, est le Bahreïn. Ce pays majoritairement chiite imamite est aujourd'hui au centre du cyclone confessionnel et politique qui oppose Riyad à Téhéran. D'une part, l'Arabie saoudite ne permettra pas la chute du régime sunnite de la famille Al-Khalifa dans cette petite monarchie, mais en contrepartie, elle aura beaucoup de peine à étouffer les soulèvements continus de la communauté chiite. D'autre part, l'Iran qui soutient moralement et financièrement cette communauté devra, si elle veut voir un deuxième pays chiite à ses frontières, faire face au Bouclier de la Péninsule. Or, un affrontement avec l'Arabie saoudite sera également un affrontement avec les États-Unis.

Dans le reste des pays de la région, où des populations chiites imamites sont présentes sur des territoires sunnites, la crise continue entre Riyad et Téhéran, certes dans une moindre

mesure, mais avec plus d'impact sur la vie religieuse, politique et sociale de ces pays (chapitre II). Il est question de l'avenir de certains pays comme le Liban, l'Arabie saoudite, le Koweït, les Emirats Arabes Unis, et la Syrie dans un climat de plus en plus explosif entre les partisans d'Ibn abd al-Wahhab et ceux de Khomeiny.

Nous aborderons ensuite l'analyse de trois questions fondamentales dans cette crise (chapitre III) : la première question concerne l'échec des différentes tentatives de rapprochement entre les points de vue religieux de l'école imamite et de l'école wahhabite. La deuxième question touche au dossier du prosélytisme imamite en terre sunnite. Et la troisième est liée au programme nucléaire iranien.

PARTIE I :

LA DIVERGENCE THEOLOGIQUE ENTRE SUNNITES ET IMAMITES

Le mot charia est compris par la tradition musulmane comme la voie qui mène à la source. C'est un processus porteur de principes éthiques et d'objectifs auxquels il faut parvenir pour obtenir la satisfaction divine. C'est le *droit chemin (assirat al-mustaqim)* qui sert de guide au cœur et à la raison du musulman face à ses passions. Il s'agit aussi d'un ensemble de lois normatives, réunies dans les deux principales sources (le Coran et la Sunna) organisant la communauté musulmane et définissant le licite et l'illicite, le bien et le mal, l'allié et l'ennemi. Si cette définition de la charia est reconnue par toutes les branches de l'islam, ses sources font l'objet d'une grande discorde notamment entre les deux grandes familles de l'islam : les sunnites et les imamites.

D'après la lecture sunnite du Livre saint, la charia est fondée sur une compréhension directe et extérieure du message coranique qui ne s'aventure pas à révéler un éventuel sens caché que pourrait contenir les versets. Partant, toute personne versée dans les sciences religieuses et maîtrisant les outils nécessaires à l'analyse du texte coranique peut procéder à l'exégèse de la parole divine. Par contre, la tradition imamite réserve cette connaissance herméneutique au groupe restreint des Imams qui, seuls, sont capables, grâce à la prédilection divine (*wilaya*), d'expliquer et de dévoiler non seulement le sens extérieur de la Révélation, mais aussi et surtout son sens ésotérique. La question de l'Imam est donc au centre de toute la théologie imamite au point que tous les aspects de la spiritualité chiite peuvent perdre leur sens en l'absence du statut supra-humain de 'Ali et de sa descendance.

Le shiisme au sein de la communauté musulmane remonte à la première succession du Prophète. Cet événement fut sans doute le point de rupture entre deux visions politiques : Celle des adeptes du consensus (sunnites), et celle des défenseurs de l'héritage (chiites). Les premiers optèrent pour un processus consultatif limité aux chefs des tribus, pour la désignation du calife successeur politique du Prophète et chef de la communauté des croyants. Les seconds refusèrent toute intervention humaine dans le choix du successeur de Mohammad puisque ce dernier aurait désigné, avant sa mort, et par ordre divin, Ali et sa descendance, non seulement pour lui succéder dans la gestion politique de l'État, mais également pour l'éducation et l'initiation spirituelle de l'*Oumma*.

Ainsi, le projet politique sunnite fondé sur le concept de califat ne représente pas les mêmes caractéristiques que celui de l'imâmisme. Ce dernier fait de l'imamat une question plus eschatologique que politique. Le processus théologique produit par ce combat pour le pouvoir donna naissance à deux doctrines différentes, voire antinomiques.

Après plusieurs siècles de dissension entre ces deux doctrines, souvent traduite par des affrontements sanglants, le radicalisme prit le dessus sur la modération avec la naissance de certaines écoles juridiques et courants théologiques, de part et d'autre, appelant à la rupture entre les deux grandes familles de l'islam. Les traditionalistes sunnites, représentés par l'École d'Ibn Hanbal (780-855) et par Ibn Taymiyya (1263-1328), étaient les premiers à exclure, sur des bases purement théologiques, la pensée imamite de ce qu'ils appelaient la communauté musulmane. En parallèle, le clergé imamite, notamment *Usuli* (XI^{ème} siècle) présentait les sunnites comme les ennemis des Imams et donc de l'islam authentique.

De ces deux courants vont naître, par la suite, les deux grandes puissances religieuses de la région du Moyen-Orient : l'Arabie saoudite wahhabite (du nom de son co-fondateur : d'Ibn Abd al-Wahhab) qui contrôle les lieux saints de l'islam, diffuse l'orthodoxie et aspire à un leadership religieux dans le monde musulman. Et l'Iran imamite perse qui se sent menacé par ses voisins arabes sunnites et qui commence à monter en puissance, et avec lui les minorités chiïtes de la région, depuis la révolution de Khomeiny et la création d'une république islamique.

Aujourd'hui ces deux États sont gouvernés par des institutions religieuses appliquant la loi islamique à tous les aspects de la vie. Néanmoins, ce point commun est bien celui qui approfondit le fossé entre les deux pays puisqu'il ajoute à leur rivalité politique et géopolitique, une rivalité religieuse. L'instabilité actuelle dans certains pays de la région comme l'Irak, le Liban, le Bahreïn, l'Afghanistan, le Yémen, dépend en grande partie de l'interpénétration du spirituel et du temporel dans les politiques de l'Arabie saoudite et de l'Iran.

CHAPITRE I : D'UNE LECTURE DIFFERENTE DES TEXTES A UNE LECTURE CONTRADICTOIRE DE L'HISTOIRE

Pour traiter la question des textes sacrés, il est nécessaire de mettre en évidence un certain nombre de points qui sont à l'origine de toute l'ambiguïté actuelle entre l'islam imamite et l'islam sunnite. Le premier concerne le rapport de chacune des deux écoles au texte coranique et à son exégèse. Le deuxième, plus compliqué que le précédent, touche à la Sunna (la tradition prophétique) et aux critères de son authenticité. La complexité de cette question n'est accessible qu'avec un retour aux premiers commentaires des textes religieux et à la lecture que chaque doctrine fait de la Révélation. De cette lecture se distinguent deux histoires différentes de l'islam, l'une, fondée sur la tradition du Prophète et de la majorité des Compagnons (*Ahl as'Sunna wa al-Jama'a*), met en avant la contribution des disciples (arabes) de Mohammad dans l'épanouissement de la religion. Et l'autre, partisane de l'imamat de 'Ali, dénonce la mauvaise foi des Compagnons (arabes) et fait de l'identité perse un élément fondateur de la spiritualité chiite duodécimaine (*itna'achariyya*).

SECTION I. LA CRISE DE L'INTERPRÉTATION DU CORAN

Al-Qur'an (le Coran) est un mot arabe qui signifie la lecture ou la récitation parfaite et excellente du texte sacré. C'est la parole de Dieu qui est aussi l'expression matérielle d'un Livre supérieur caché dans un monde céleste et invisible (*Kitab maknoun*). Pour les musulmans, le Coran, en tant que texte physique révélé à Mohammad, est un texte édifiant et plein d'enseignements, un texte chargé de significations illimitées, de valeurs morales parfaites et de lois adaptées à la nature humaine. Révélé à Mohammad par l'intermédiaire de l'ange Gabriel, le Coran est doté également d'une caractéristique linguistique inimitable, ce qui fait de lui un Livre mystique supérieur et révélateur du mystère divin. Le caractère miraculeux de la Révélation, au niveau de la forme comme au niveau de la substance, garantissait la crédibilité de la prophétie de Mohammad et l'authenticité du Coran.

A partir de la croyance qu'il s'agit de la parole de Dieu indépendante de celui qui la reçoit, le concept de supériorité du texte coranique impose le Livre comme source incontournable de lois, des mœurs et de valeurs spirituelles. A ce sens, Henry Corbin apporte l'éclairage suivant : « Le phénomène du Livre saint, règle de vie en ce monde et guide au-delà de ce monde. La tâche première et dernière est de comprendre le sens vrai de ce livre. Mais le mode de comprendre est conditionné par le mode d'être de celui qui comprend ; réciproquement, tout le comportement intérieur du croyant dérive de son mode de comprendre »¹.

La fonction normative du Livre, ouvrant la voie vers un ordre juridique, explique à la fois son style explicite extériorisé et sa capacité à concilier le temporel et le spirituel. Ce livre sacré des musulmans est donc la référence centrale autour de laquelle tourne toute la question religieuse. Il est, dans la tradition musulmane, « un « rappel » et un Livre descendu du ciel avec des ordres de Dieu, donc une révélation de décisions de Dieu pour l'organisation de la vie de la communauté »². Le dernier livre que Dieu ait choisi pour transmettre à l'humanité sa nouvelle loi et réglementer la pratique individuelle et collective de la spiritualité. Le Coran se présente aussi comme un texte qui donne sens à la vie et à la mort du musulman et qui trace le sens dans lequel l'État musulman doit avancer. Son caractère canonique et juridique, si prononcé, découlant de son origine et de sa fonction fait de lui la loi révélée (*charia*) applicable par un pouvoir politique aux membres de la communauté musulmane. « Rappelons

¹. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Collection FOLIO/ESSAIS, Éditions Gallimard, Paris 1997, page. 21-22.

². Jacques Jomier, *Dieu et l'homme dans le Coran*, Éditions CERF, Paris 1996, page 55.

que la vie des hommes se déploie dans un espace sociopolitique, où « politique » renvoie à la polis, le mot grec qui signifie une « cité (politique) » et, par extension, une société politique » en générale – l' « État » au sens le plus large. Depuis la philosophie grecque, le politique est soutenu par une conception de ce qu'est la vie politique. Dans ce sens large, il y a bien sûr aussi du politique dans le discours prophétique en général [...] On peut considérer que tout le discours coranique, même celui qui est essentiellement spirituel ou rituel, recèle un aspect politique. Ou encore que le rituel religieux se déploie dans un espace politique »³.

Certes les musulmans s'accordent sur le caractère divin du Coran qui établit dans sa pureté le message de Dieu et s'identifie à une sorte de code révélé, mais ils divergent non seulement sur son authenticité, mais aussi sur son interprétation.

§1 La question épineuse de l'authenticité du Coran

Après la mort de Mohammad en 632 de l'ère chrétienne, la rédaction et la collecte du Coran fut l'une des premières préoccupations des premiers califes. La mort de plusieurs centaines de Compagnons du Prophète (qui connaissaient le Coran par cœur) lors de la bataille de *Yamama* fut l'événement déclencheur de l'initiative de la transcription de la parole révélée. Abu Baker, de peur de voir disparaître la parole de Dieu, jusque-là gardée dans les cœurs des fidèles et sous forme d'extraits plus ou moins longs, rédigés sur des fragments de peau, des feuilles de palmiers ou des pierres, décida en 633 d'entamer un long travail théologique sous la direction de Zaïd Ibn Thabit qui consistait dans un premier temps à transformer la parole de Dieu du récit (*qur'ân*) en texte écrit. Mais la version la plus connue appelée aussi la (vulgate officielle) est celle rédigée sous les ordres du troisième calife Uthman et qui a porté son nom (*le codex d'Uthman*). Cette édition finale, source de désaccord, fut à l'origine de la controverse entre deux grandes factions de l'islam : ceux qui soutiennent l'idée que la Vulgate avait subi intentionnellement une altération destinée à écarter Ali et sa famille du pouvoir, à minimiser leur place dans la spiritualité musulmane (les chiites) et ceux convaincus que cette version est authentique, complète et entièrement fidèle à la Révélation reçue par Mohammad (les sunnites).

³. Mohammed Arkoun, *La construction humaine de l'islam*, Albin Michel, 2012 ; Paris, nombre de pages 221, p 169.

La tradition sunnite explique l'initiative d'Uthman concernant la recension officielle du Coran et le caractère obligatoire qu'on lui a attribué, par l'exigence de protéger la Révélation des dégradations que peuvent provoquer les déficiences linguistiques de la langue arabe de l'époque.

Composée uniquement de consonnes, ce qui laisse au lecteur le soin de prononcer les voyelles, l'écriture arabe du Coran donne lieu à sept lectures officielles fondées sur la tradition orale. Certes, ces lectures ne différaient que sur un nombre limité de commentaires, mais ce système de signes rudimentaire fait que certains termes pouvaient être remplacés par d'autres, surtout si l'on sait que le graphisme arabe ne fait aucune différence entre la voie passive et la voie active ni entre la deuxième et la troisième personne du singulier, ce qui changeait sensiblement le sens, voire l'interprétation de certains versets. Louis Massignon explique cette particularité de la façon suivante : « L'écriture arabe nous souligne cette densité : des mots, elle ne note que le « corps », les consonnes, seules écrites en noir sur la ligne ; tandis que l'« âme » des mots, leur vocalisation et intonation, n'est notée que facultativement »⁴.

Une autre difficulté à laquelle l'écriture arabe était confrontée se traduisait par l'absence de ponctuation qui donnait lieu souvent à des lectures litigieuses du contenu de la Révélation. Ainsi on peut lire le verset suivant, traitant la question du sens caché du Coran, de deux façon différentes : « *Nul n'en connaît l'interprétation sinon Dieu. Et ceux qui sont enracinés dans la science disent : "Nous y croyons, tout est de la part de notre Seigneur " !* »⁵. Une lecture prudente qui estime que le sens caché du Livre est uniquement du ressort de la divinité insiste sur l'importance du point dans ce Verset pour exclure toute ingérence humaine dans ce domaine. La deuxième lecture, ne s'arrêtant pas au point : « *Nul n'en connaît l'interprétation sinon Dieu et ceux qui sont enracinés dans la science. Ils disent : " Nous y croyons, tout est de la part de notre Seigneur " !* », fait de ce verset la preuve de l'ésotérisme du Coran et de la supériorité des Imams.

Cette ambiguïté, due à l'aspect limité du graphisme arabe de l'époque, et qui s'accroissait avec l'expansion du territoire de l'islam, n'avait nullement empêché le message religieux de prendre de l'ampleur et de s'étendre au-delà de l'Arabie (Irak ; Syrie, Égypte, Iran). La conservation de la Révélation a aussitôt éveillé une crainte légitime au sein du cercle

⁴. Louis Massignon, *Ecrits Mémoires*, tome 2, Éditions Robert Laffont, Paris, 2009, nombre pages 1016, Page 423

⁵. Coran Sourate 3 Verset 7.

des Compagnons et du pouvoir Omeyyade qui imposa finalement la version d'Uthman puis reproduisit par écrit la Révélation en fixant, de façon rigoureuse, la lecture et la prononciation du Livre.

La constitution de la vulgate officielle (version d'Uthman), rédigée une vingtaine d'années après la mort de Mohammad, répondait aussi à un besoin politique, à une période où l'État musulman connaissait une expansion fulgurante et où les lectures différentes de la Révélation suscitaient des polémiques périlleuses dans les sociétés nouvellement converties. En effet, le calife Uthman estimait que pour les peuples non-arabes, l'écriture arabe ne facilitait pas la compréhension directe du texte coranique. En réalité les conséquences étaient plus graves dans la mesure où on assistait au schisme, traduit souvent par des affrontements dans les territoires conquis, entre les adeptes des différentes lectures. Ainsi la décision du troisième calife, par laquelle il donna un caractère officiel et obligatoire à cette version du texte sacré et l'envoi de celui-ci aux différentes villes de l'empire, fut également considérée comme un geste politique. De la sorte, d'après les sunnites, Uthman avait réussi, grâce à cette initiative entreprenante, à conserver et à protéger le contenu du Coran de façon définitive.

A l'inverse, cette version de l'histoire est très controversée dans la théologie chiite qui accuse Uthman d'avoir franchi le pas de codification, refusé par le Prophète, non pas dans l'objectif louable de protéger la parole de Dieu mais pour lui faire subir sciemment et tendancieusement des modifications destinées à dissimuler le complot de certains Compagnons contre la famille de Mohammad, et par la même occasion à priver Ali et sa descendance de leur droit à la succession politique et religieuse du Prophète. En parallèle, le chiisme duodécimain avance l'idée selon laquelle la première personne ayant transcrit le Coran, et ce du vivant du prophète, fut son gendre Ali, dont la version était la seule, selon les chiites, qui respectait l'ensemble de la Révélation et garantissait l'authenticité de son sens divin. Par conséquent, elle est l'unique vulgate qui contient toutes les significations profondes du Coran, et l'intégralité du sens ésotérique du message divin : un sens orienté essentiellement vers l'Imamat et la *wilaya* des douze immaculés.

Al Kafi, ouvrage de référence dans la tradition duodécimaine rédigé par al-Kulayni, qualifie, dans le Hadith suivant, le (codex d'Uthman) de falsifié et d'amputé de deux tiers de sa substance originelle par certains Compagnons : «*Personne n'a rassemblé tout le Coran si*

ce n'est les Imams »⁶. Une autre tradition chiïte, rapportée par le même auteur, évoque un Hadith du troisième Imam al-Hussein interrogé par son disciple : « Ô Abou abdillah, qu'est-ce que le Mous'af (livre) de Fatima ? » al-Hussein répondit : « C'est un Coran trois fois plus grand que la copie que vous avez. Et je jure qu'il ne contient pas une seule lettre de votre Coran actuel »⁷. Certains savants chiïtes parlaient même de deux sourates consacrées explicitement à la question de l'Imamat mais supprimées entièrement de la vulgate d'Uthman: la Sourate *al-Wilaya* (la prédilection divine) et *an-Nourayn* (les deux lumières). La première sourate commence ainsi : « Ô vous qui avez cru, croyez au Prophète et au Wali (Imam) que nous avons envoyés pour vous guider dans le droit chemin : Prophète et Wali dont l'un est issu de l'autre, et moi je suis l'Omniscient bien informé ». Or pour les sunnites, toute personne qui remet en cause la conformité du Coran ou qui manifeste un doute, insignifiant soit-il, sur son authenticité remet aussitôt sa foi et son appartenance à l'islam en cause. C'est un sujet qui n'accepte aucune critique ni aucun soupçon dans le dogme sunnite. L'authenticité du Coran est donc garantie dans la théologie sunnite par le verset 9 de la Sourate 15 qui dit : « En vérité Nous avons fait descendre le Rappel (le Coran), et Nous en sommes gardien ». Dieu se porte garant, dans ce verset, de l'authenticité de la Révélation. Partant, tous ceux qui accusent les Compagnons d'altération de la vulgate officielle, ignorent la promesse divine, ce qui leur vaut, à l'unanimité des théologiens sunnites, la dangereuse accusation d'apostasie. Le commentaire d'Ibn Taymiyya, figure de proue de l'orthodoxie sunnite, s'adressant aux chiïtes va dans ce sens : « Toute personne qui prétend que le Coran manque de versets, que certains versets ont été dissimulés, que ses sens ont une interprétation ésotérique comme les *Qarmates*⁸ et les *Batinites* (...) tous ces groupes sont incontestablement considérés comme des mécréants »⁹. Ibn Hazm¹⁰ à son tour souligne que « le fait de dire ou de croire qu'il y avait eu modification du Coran constitue une impiété claire et un démenti du Messenger de Dieu »¹¹.

⁶. Al-kulayni Mohammad Ibn Yaqob, *Usoul al-Kafi*, tome 1, Maison de Connaissance (*Dar at-Ta'arof lil matbou'at*), Beyrouth, Liban, 2005, page 229, nombre de page 866.

⁷. Ibid, page 240.

⁸. Les *Qarmates* : une branche dissidente de la doctrine ismaélite qui refuse de reconnaître le fatimi de Ubayd Allah al-Mahdi comme Imam. C'est un courant chiïte né à la fin du premier siècle de l'islam et qui se base sur l'interprétation ésotérique du Coran. Les *Qarmates* sont appelés aussi les *Batinites*.

⁹. Ibn Taymiyya Ahmad, *As-Sârim al-Maslûl 'alâ shâtim ar-rasûl* (A propos de la punition de celui qui insulte le Prophète), Éditions Les Livres de la Science, Beyrouth, Liban, 1998, tome 3 page 1108-1110.

⁷. Poète, historien, juriste, philosophe et théologien de souche andalouse converti à l'islam (994 – 1064). Deux fois ministre au service de la dynastie omeyyade.

¹¹. Ibn Hazm, *Al-Fassl fi al-milal wa al-ahwa' wa an-nihal*, (*Séparation entre les doctrines, les désirs et les mouvances*), Éditions Les Livres de la Science, Beyrouth, Liban, 2007, tome 4, page 139.

L'insistance sur la falsification du Coran développée par les imamites prit fin au dixième siècle pour laisser place à une reconnaissance entière et solennelle de la version d'Uthman. Une étrange contradiction expliquée à la fois par la dissimulation (*at-Taqiyya*)¹² qui consiste en l'occurrence à accepter la version officielle sans pour autant renoncer à l'idée du "Coran pur" transmis d'Imam en Imam, et par la complexité du rapport chiite à la spiritualité fondée en grande partie sur le secret et l'ésotérique et sur l'ésotérique de l'ésotérique (*batin al-batin*).

Le Coran actuel ne représente donc pour le chiisme duodécimain que la version exotérique de la Révélation qui ouvre les portes de l'islam. Par conséquent, les sunnites, ne reconnaissant que ce dernier sens superficiel, remplissent les conditions de l'islam mais restent très éloignés de la foi profonde (degré plus élevé de la spiritualité) en refusant l'ésotérisme du Livre contenu dans la version des Imams. En attendant le retour du Mahdi (le douzième Imam, seul vivant qui conserve l'écrit originel divin), les chiites admettent le codex d'Uthman comme "texte reçu" même s'il ne contient aucun verset appuyant la thèse de l'Imamat. Malgré tout, ce consensus fragile sur l'authenticité du Coran cache une mésentente de grande taille relative aux lectures contradictoires du message divin.

§2. L'exégèse coranique

Tout l'antagonisme théologique actuel entre sunnites et chiites est d'ordre herméneutique. Si le texte est le même chez les deux courants, son sens est différent voire contradictoire, selon la méthode d'interprétation adoptée. La lecture exotérique sunnite s'arrête au sens évident du texte, alors que la lecture ésotérique imamite propose deux niveaux de compréhension du Coran, le premier niveau, superficiel, se dégage des significations extérieures du texte. Et le deuxième niveau, qui correspond au vrai message, se cache derrière la lettre.

¹²Principe vitale de la tradition chiite qui consiste à dissimuler sa foi et ses rites de peur des persécutions. Il fait partie des sources de divergence entre les imamites et les sunnites. Ces derniers considèrent la Taqiyya comme une légalisation religieuse du mensonge.

I. l'exégèse sunnite

La tradition sunnite soutient l'idée que le texte coranique est composé de deux types de messages divins : le premier tiré des versets clairs et explicites (*mohkam*) dont le discernement n'impose pas une lecture entre les lignes. Et le deuxième, plus compliqué à déchiffrer, se cache derrière des versets ouverts à divers interprétations (*mutachabih*) : « *C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre : il s'y trouve des versets sans équivoque, qui sont la base du Livre, et d'autres versets qui peuvent prêter à des interprétations diverses. Les gens, donc, qui ont au cœur une inclination vers l'égarement mettent l'accent sur les versets à équivoque, cherchant la dissension en essayant de leur trouver une interprétation, alors que nul n'en connaît l'interprétation, à part Dieu* ». (Sourate 3 Verset 7). Ce passage, mettant en garde les musulmans contre les tentatives d'interprétation des versets équivoques, représente pour les spécialistes sunnites de *tafsir* (science de l'exégèse coranique), le texte fondateur de la lecture littéraliste de certains versets.

En respectant à l'unanimité la littéralité de ces versets, les juristes d'obédience sunnite ont concentré leurs réflexions herméneutiques sur les versets sans équivoque tout en se fixant, en l'absence d'une autorité pontificale légiférant en matière religieuse, une règle reconnue et respectée par tous : *al-Ijma'* (le consensus de la majorité des doctes versés dans les sciences religieuses et dont la notoriété garantit le respect de la communauté).

Ce consensus fut l'origine de la mise en place des sciences coraniques fondant la réflexion exégétique sur la maîtrise d'une démarche intellectuelle particulière. Pour que l'exégète puisse dégager ou proposer une interprétation apparente ou cachée du texte coranique, il doit impérativement fournir un effort tout particulier de compréhension conforté par la maîtrise des outils nécessaires à la science de l'exégèse (*Tafsir*) :

- L'interprétation du Coran par le Coran. Cette méthode représente l'argument le plus solide aux yeux des spécialistes de l'exégèse sunnite (*Tafsir*). Dans nombre de versets, Dieu procède lui-même à l'interprétation de certains mots ou passages à l'image du verset suivant traitant de la notion de la prédilection divine (*wilaya*), sujets de grande polémique entre les exégètes sunnites et imamites : « *En vérité les biens aimés de Dieu (awliya'o allah) seront à l'abri de toute crainte, et ils ne seront pas affligés* ». Puis le verset subséquent donne, d'après l'interprétation sunnite, une définition des bénéficiaires de la prédilection divine : « *Ceux qui croient et qui craignent Dieu* ». Cependant, la *wilaya* dans la théologie chiite a un statut

particulièrement extraordinaire. Elle est réservée uniquement aux Imams et donc ne peut pas être interprétée de la sorte.

- L'interprétation par les Hadiths. L'herméneutique sunnite se fait généralement en mettant certain passages du Coran en parallèle avec les Hadiths qui s'y rapportent. Mohammad avait participé durant ses vingt-trois années de mission prophétique à l'interprétation de quelques versets notamment pour répondre aux interrogations des Compagnons sur le sens de certaines parties équivoques de la Révélation.

- La maîtrise du principe de l'abrogé et l'abrogeant. Il s'agit d'une démarche à travers laquelle Dieu abroge par un nouveau verset un ancien pour l'inscrire dans l'évolution progressive et pédagogique d'une prescription ou d'une interdiction, ou bien pour répondre aux exigences d'une nouvelle situation. L'exemple type du principe de l'abrogation est celui du verset interdisant aux musulmans d'accomplir la prière en état d'ivresse qui fut abrogé par un deuxième qui interdit les boissons alcoolisées de façon irrévocables.

- Les circonstances de la Révélation ou (*Asbâb an-Nozoul*). C'est une science qui consiste à situer les versets ayant une histoire dans leur contexte, et à expliquer le texte à partir des faits qui l'ont motivé. Cela permet à l'exégète de rester relié à la période de la Révélation et aux raisons qui expliquent telle ou telle décision divine. Il faut reconnaître qu'il est impossible, à la lecture de certains versets, d'en comprendre le sens si l'on fait l'économie de les situer dans leur dimension historique. Cette mesure est indispensable à l'interprétation sérieuse du texte coranique dans la mesure où elle permet de découvrir de qui ou de quoi il s'agissait et le sens que le ou les versets avaient lorsqu'ils furent révélés.

La prise en compte de tous ces principes ne garantit pas une interprétation figée du texte coranique mais fournit aux exégètes les outils nécessaires à la compréhension et au commentaire cohérent de la Révélation. Depuis les premiers siècles de l'islam, les divers écoles sunnites d'exégèse ont présenté des lectures diamétralement opposées du Livre sacré. Cette diversification s'explique, en partie, par la façon dont chaque savant interroge les textes.

Trois courants herméneutiques participent à la définition de l'univers sunnite : le courant littéraliste attachée au texte, le courant réformiste dirigé plus vers l'esprit du Coran et moins servile à la lettre, et le courant soufi défenseur de l'ésotérisme sunnite.

I. 1. L'interprétation littéraliste

Puisque le Coran est indéniablement la parole de Dieu, immuable et définitivement formulée, l'école littéraliste estime que chaque mot qu'il contient doit être pris à la lettre partout et toujours. Cette lecture ne prend pas suffisamment en compte le contexte d'origine pour comprendre l'esprit du texte. Le Hadith suivant : « *Celui d'entre vous qui constate un mal qu'il le change par la main. S'il ne peut pas, qu'il le change par la langue. S'il ne peut pas, qu'il le désapprouve en son cœur, cela étant la plus faible manifestation de la foi* »¹³, peut être compris à la lumière de la lecture littéraliste comme une règle donnant le droit à chaque musulman de réparer ce qu'il estime être mal par la main. Alors qu'une compréhension profonde fondée sur l'esprit du texte retire du Hadith l'obligation de confier le pouvoir de définition et de réparation du mal aux instances spécialisées.

Les juristes traditionalistes qui optaient pour une lecture littérale et univoque évitaient à tout prix l'*innovation* herméneutique équivalente à l'égarement et à la falsification. Pour cette école d'interprétation, la parole divine propose un message accessible à la simple connaissance linguistique, limitée au sens premier et apparent du texte et très souvent ancrée dans les années de la Révélation. Il s'agit donc d'une interprétation axée sur l'indépendance des textes scripturaires par rapport au temps et aux événements. L'historisation de la Révélation n'a d'autre objectif, d'après cette tendance, que d'éliminer et marginaliser bon nombre de versets coraniques qui, si l'on croit la méthode contextuelle, n'auraient aucun sens actuellement. « Le point de vue des docteurs traditionnels en science islamique est clair. Selon le dogme tel qu'il s'est constitué relativement tôt, le coran n'est pas soumis à l'histoire, dans la mesure où il est « descendu » d'auprès de Dieu sur Mohammad à partir d'un archétype divin, « la mère du Livre. C'est là précisément [...] l'affirmation avec laquelle le chercheur moderne estime devoir prendre ses distances »¹⁴.

Cette école soutient que l'ensemble du texte coranique a une portée intemporelle et universelle, et que son historisation ou son adaptation aux différents contextes ne serviraient pas à comprendre le sens et l'esprit de la Révélation, au contraire, cette démarche douteuse est destinée à déprogrammer le Coran et à rendre insignifiant et sans importance plusieurs versets sous prétexte qu'ils ne s'appliquent qu'au Prophète ou aux personnes concernées directement par le texte.

¹³. Muslim Ibn al-Hajaj, *Sahih Muslim (L'authentique de Muslim)*, Éditions Ar-Rochd, 1996, Ryad, Arabie saoudite, tome 1, page 69, numéro de hadith 78.

¹⁴. Alfred-Louis de Prémare, *Aux origines du Coran – Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Éditions Teraèdre, coll. « l'Islam en débat », 2004, Paris, page 16.

Autrement dit, la lecture littéraliste part de l'idée que chaque mot du Coran est porteur d'un sens général autre que celui expliqué par *les circonstances de la Révélation*. Pour appréhender ce sens, il faut donc interroger le texte pour en déduire le message divin qui correspond à la volonté réelle de Dieu. Si l'on adopte par exemple la méthode d'historisation pour l'interprétation du verset suivant « *Ô toi, dissimulé sous un manteau, lève-toi et avertis* » (Sourate 74- Verset 1 et 2), ce dernier n'aurait aucune valeur spirituelle de nos jours puisqu'il s'agit d'un ordre divin donné au Prophète pour transmettre le message de l'islam. Les dangers de l'historisation consistent, pour cette école, à rendre caduque la valeur juridique de tous les versets qui accompagnaient, expliquaient ou exposaient des événements de la vie de Mohammad et de la société musulmane à l'époque de la Révélation. D'après eux, c'est une façon d'imposer l'asservissement du texte (valable en tout temps et en tout lieu) aux contingences des hommes.

A travers le Coran, Mohammad transmettait à l'humanité un message éternel, sacré et divin : « *Nous t'avons suscité afin que tu sois annonciateur et avertisseur pour l'humanité entière* » (S 34, V 28). Selon les littéralistes, le Coran éternel et surnaturel ne peut en aucun cas être compris à travers l'étude historique des contextes de la Révélation puisque le contexte n'est pas le déclencheur de la parole divine mais uniquement une illustration du message intemporel qui coïncide, par une volonté sage de Dieu, avec la signification absolue de la Révélation. Il ne peut s'agir d'une Révélation tributaire de quelques événements liés à un temps donné, ce qui limiterait la portée juridique de plusieurs versets à un groupe de personnes qui ont vécu quatorze siècles plus tard. L'élément historique est évidemment pris en compte par les littéralistes non pour limiter la portée juridique des versets concernés, mais pour clarifier le sens et l'application du message.

L'événement qui fut à l'origine du verset n'était donc qu'un exemple explicatif de la règle absolue et intemporelle voulue et établie par le Seigneur avant même la création de l'homme, puisque le Coran est une copie d'un Livre céleste écrit et gardé dans un lieu secret avant toute existence : « *Mais c'est plutôt un Coran glorifié. Préservé sur une Tablette (auprès de Dieu)* » (Sourate 85. Verset 21-22). « *Et c'est certainement un Coran noble. Dans un Livre bien gardé* ».

Dans un autre verset Dieu dit : « *c'est un Livre au sujet duquel il n'y a aucun doute. C'est un guide pour les pieux* ». Le sens littéral du verset affirme que tout le Livre, sans exception, est un guide pour les pieux, en tout temps et en tout lieu, par conséquent aucun verset ne peut être

le résultat d'une simple réaction divine à un événement contingent concernant Mohammad ou son entourage. L'historicité en tant que méthode d'interprétation du texte à partir de son contexte est comprise par les littéralistes comme un ensemble d'événements, soumis à la volonté de Dieu, qui ont participé, à titre d'exemple, à la justification de certaines injonctions : « *Et vous ne pouvez vouloir, que si Dieu veut, [lui], le Seigneur des mondes* » (S 81, V 29).

A partir donc de cette définition des Circonstances de la Révélation, la lecture fondée sur l'historicité des sources scripturaires ne se présente plus comme une exclusion du sens et une atteinte à l'intemporalité et à l'universalité du Coran, mais plutôt comme une technique d'intégration harmonieuse du texte à la Révélation en son sens absolu. « Ainsi, le coran n'interfère pas dans les questions politiques ni ne fixe de règles spécifiques de conduite dans le droit civil. Ce qu'il enseigne est une révélation ou certaines doctrines religieuses et certaines règles de moralité »¹⁵

I.2. L'interprétation réformiste

Si pour les partisans de l'orthodoxie musulmane la charia est la loi divine, elle est considérée par les courants réformistes comme un droit construit à partir de la source scripturaire. Cette tendance procède à la lecture de la partie *sans équivoque* de la Révélation à travers deux messages différents. Le premier est un message universel composé à la fois de valeurs morales transcendant le temps et l'espace (l'amour, la miséricorde, la justice), et de prescriptions obligatoires, inchangeables et nécessaires à la pratique religieuse (la prière, le jeûne, le pèlerinage), le deuxième est un message à portée contingente, conscient de l'historicité et donc interprétable par l'intelligence humaine. Le raisonnement de l'homme est donc appelé à l'adapter aux conditions changeantes des époques et des endroits autres que ceux du Prophète.

Ainsi, les sources scripturaires sont des textes pris au sérieux par le musulman et façonnent aussi bien le comportement privé que public du croyant par l'éthique et les principes qu'ils produisent pour ces deux dimensions. Cependant, elles nous proposent deux lectures différentes : dans notre relation avec Dieu, il y a une façon de lire le texte qui impose

¹⁵. Chiragh Ali, *The Proposed Political, Constitutional and Legal Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammedan States*, Bombay, 1883, p, 21.

le respect à la lettre de ce qui est écrit. Et dans le rapport au contexte et aux affaires sociales, la lecture est plus ouverte au raisonnement intellectuel qui peut, et qui doit dans certains cas, adapter le texte. Cette distinction en termes de méthodologie est une caractéristique particulière de la tradition sunnite réformatrice, convaincue que les textes supposent une lecture très contextualisée et respectueuse des conditionnalités. « Le fidèle se trouve affronté à l'inadéquation du système nominatif élaboré par les juristes du neuvième siècle à la vie moderne que la mondialisation répand jusqu'aux extrémités de la planète. Les solutions anciennes ne répondent pas aux conditions nouvelles de la vie en société. C'est d'abord à partir de questionnements juridiques que se met en place une profonde remise en question de la façon dont on a tiré du Livre les règles qui s'avèrent si impraticable aujourd'hui »¹⁶

Attendu que le Coran est la parole divine révélée dans un langage humain pour annoncer principalement l'existence de Dieu et de plusieurs autres réalités surnaturelles (ce qui échappe à l'intelligence humaine), le livre sacré impose à l'exégète une lecture profonde qui va au-delà des sens premiers des mots. Il est appelé à chercher l'esprit du texte à partir duquel il peut intégrer des situations nouvelles. La fidélité au texte tel que les réformistes la conçoivent n'est pas une fidélité du *statu quo*. Elle se conçoit par l'évolution de la pensée à partir du processus de l'*ijtihad* (l'effort de la pensée rationaliste) qui tire du texte des principes et des visions applicables sur le terrain en harmonie avec le contexte sociale.

Averroès, célèbre réformiste musulman de XIIe siècle, était un philosophe rationaliste mais aussi un juge musulman qui croit à la sacralité des textes et à leur importance tout en gardant une conscience de la rationalité aristotélicienne appliquée. Avec la même logique, le célèbre théologien musulman Ach-Chatibi (1142-1194) insistait dans ses œuvres sur les objectifs du message coranique. Il fut parmi les premières figures du renouveau musulman lorsqu'il refusait la littéralité sèche et appauvrissante des textes. Il mettait en avant l'esprit du message pour préserver l'équilibre entre l'attachement de la communauté musulmane à la Révélation et les contraintes imposées par le changement spatiotemporel. « La question devient alors : Qu'est –ce qui est permanent et qu'est est provisoire. Pour répondre à cette question, il faut distinguer deux domaines dans l'islam : les choses divines qui concernent le bien qui unit l'homme à Dieu... et les choses humaines ou les relations de l'homme avec l'homme. Le premier domaine, celui des choses divines, il est hors de doute qu'il est toujours stable en tous temps et en tous lieux...Mais le second celui des choses humaines, est variable

¹⁶. Gaudeul J.M, « Vers une nouvelle exégèse coranique », Se comprendre, revue n° 3/3 mars 2003.

changeant tout autant que l'homme et sa société »¹⁷. Cette démarche réclame une analyse approfondie du contexte dans lequel le message divin a été formulé. Ach-Chatibi développe dans son livre *Les Accords (Al-Muwafaqat)* un principe fondamental de la science d'*al-fiqh* (la jurisprudence musulmane) appelé « les finalités de la Charia » (*maqasid ach-charia*), qui se résument à la défense de la religion, de la personne, de l'intelligence, de l'honneur et des biens. Le texte est bien évidemment la source principale de ces finalités, mais ces derniers doivent être, selon Ach-Châtibi, des éléments incontournables pour toute interprétation coranique. Cette méthodologie lui permet d'intégrer un degré de souplesse et de discernement important dans la lecture du Texte.

Ach-Châtibi et l'ensemble du courant réformiste formulent à travers ces finalités ce qu'on appelle l'éthique musulmane qui consiste à reprendre le terme charia pour lui redonner sa substance et sa projection historique en mettant en évidence un droit produit par l'intelligence humaine, mais qui reste fidèle aux principes et aux objectifs fixés par la Révélation. « Les révélations recueillies dans la Bible, les Évangiles, le Coran (...) ne sauraient être confondues avec les systèmes théologiques, les exégèses ou les codes juridiques que les gestionnaires du sacré en ont tiré à des époques diverses. Ce ne sont là que des significations parmi d'autres, virtuellement contenues dans la Révélation. Celle-ci nourrit une tradition vivante qui permet à la Communauté de se ressourcer périodiquement dans la nouveauté radicale du premier Message, chaque fois que la sacralisation et la transcendantalisation tendent à pervertir et à figer la visée émancipatrice de la Révélation »¹⁸

L'objectif est de penser l'islam avec des outils nouveaux et disponibles à leur époque. La pratique de l'exégèse coranique représente pour eux un redressement et une réparation de ce que la soumission aveugle à la lettre du texte pouvait provoquer en termes de déséquilibre entre l'énoncé du texte et son objectif. Ils partent ainsi de l'idée que le texte révélé, fini et inscrit dans un processus historique bien particulier a besoin, pour se transformer en texte infini, d'un travail herméneutique très élaboré prenant en compte l'esprit de la révélation. Autrement dit, si la Révélation est divine, son interprétation est incontestablement humaine.

Cette tendance fut adoptée avant Ach-Chatibi par le grand juriste musulman Abu Hanifa an-Nu'man, fondateur de l'école Hanafite (702-767). Ce *faqih* de Bagdad du huitième

¹⁷. SABANEH E.S, « Débats autour de l'application de la loi islamique (Sharî'a) en Égypte » al-Ahrâm du 26 mai 1978., in MIDEO, 14 (1980), p. 329-383.

¹⁸. M. Arkoun, *Ouvertures sur l'Islam*, J. Granher, Paris, 1992, p. 67

siècle, procédait à l'interprétation du Coran, contrairement à l'école littéraliste de Médine (l'école malikite), grâce à un assortiment de projections éthiques dans l'histoire et à l'application du droit dans les environnements sociaux. Cette école qui préfère l'esprit de la Révélation à sa lettre estime que, pour ne pas déposséder le texte de son contexte d'énonciation, l'exégète doit interpréter le Livre à la lumière de la dimension humaine temporelle existante dans le sacré intemporel.

I.3. L'interprétation soufie

Considéré comme le mysticisme de l'islam, le soufisme est un mouvement religieux qui s'est développé au cœur du conflit politique lié à la succession du Prophète. Dans cette tourmente, un groupe de Compagnons ascètes prit ses distances vis-à-vis de cette *fitna* (dissensions), et donc des considérations extérieures de l'islam confondants le politique et le religieux, pour se consacrer à la dévotion de Dieu, et au développement du message intérieur de l'islam : l'amour.

Bien qu'il soit partie intégrante de la tradition sunnite dans son orientation générale, l'univers soufi se distingue nettement des autres écoles par sa façon de s'exprimer sur des questions fondamentales comme la compréhension du texte sacré, les méthodes et les objectifs de l'exégèse, le rapport à la politique. Sa lecture ésotérique de la Révélation, riche de secrets et de significations mystérieuses, ainsi que son attachement au concept de *l'illumination* et de la théophanie sont des points qui le rapprochent, en apparence, du chiisme. Cependant, au niveau de la substance et du contenu, les deux tendances sont absolument différentes puisque le soufisme s'inscrit indubitablement dans la démarche coranique qui distingue entre le Monde de l'invisible (*'alam al-ghayb*) et le Monde sensible (*'alam ach-chahada*). Le soufisme se caractérise également par sa forme initiatique qui tente de percer l'opacité du monde à la recherche de la lumière divine. Pour le soufi, la *charia* n'est pas uniquement l'ensemble des lois religieuses. Elle est principalement la voie qui mène à la source. Pour progresser donc sur cette voie spirituelle, à la fois riche et périlleuse, il faut absolument parcourir des étapes et des états spirituels à l'aide d'un maître dépositaire d'une connaissance intérieure. Ainsi le soufi cherche à faire tomber les voiles du monde illusoire phénoménal qui le séparent du monde spirituel lumineux voire divin.

Dans cet univers, le texte coranique est composé d'un sens ésotérique (*zahir*), objet d'exégèse dans la tradition sunnite, et d'un sens ésotérique (*batin*) qui procure à celui qui le découvre une illumination, une ascension spirituelle et un pouvoir extraordinaire d'inspiration. Cet état d'esprit mystérieux, proche de *al-wahy* (la révélation) que les soufis attribuent aux saints, et le point de rupture entre le mysticisme et le sunnisme. Les juristes sunnites se méfient depuis toujours du caractère ésotérique de l'exégèse soufie puisqu'elle est souvent fondée sur le dévoilement intuitif et l'inspiration du saint. Ce dernier prétend communiquer avec Dieu lorsqu'il atteint l'état le plus élevé de dévotion appelé *al-fana'* (l'anéantissement du soi pour se fondre dans le divin), ce qui effraye les théologiens sunnites qui redoutent une supériorité de l'inspiration libre sur le texte normatif.

D'un autre côté, le soufisme comme le chiisme expriment un intérêt particulier à la dimension ésotérique du coran, mais ils restent très éloignés l'un de l'autre en raison de la question de l'Imamat de Ali et de toute la théologie qui en découle. D'ailleurs le premier Imam chiite *Ali* est une figure de proue dans la tradition soufie, non pour son infailibilité mais pour son *Zohd* (ascétisme) et son mysticisme. Il est pour l'ensemble du soufisme le premier à développer la tendance mystique de la spiritualité et donc à atteindre le degré le plus élevé de la proximité divine appelée *al-kachf* (le dévoilement). Eric Geoffroy explique les différentes étapes du cheminement soufi vers Dieu : « Quant au “dévoilement”, il constitue pour les soufis, la principale modalité d'accès au monde suprasensible. Fruit d'une discipline exigeante, il permet de soulever les voiles que le monde sensible (*mulk*) jette sur l'homme et ainsi d'accéder au monde spirituel (*malakout*), voire au monde divin (*jabarout*). Souvent décrit comme un éclair qui illumine la conscience et s'impose par sa fulgurance et sa limpidité, il aboutit à la vision certaine (*yaqin*), à la perception directe (*'iyan*) des réalités spirituelles, et dissipe le doute associé aux sciences spéculatives »¹⁹.

Malgré l'attachement avéré des soufis à Ali et à sa descendance, le chiisme et notamment son idée fondatrice (*l'Imamat*), ne séduisent pas les mystiques de l'islam sunnite. Ces derniers définissent la prédilection divine (*al-wilaya*), réservée aux Imams dans la tradition chiite, comme le résultat d'un cheminement spirituel vers l'Unique accessible à tout musulman initié et connaisseur des sens cachés du Coran. La science de l'ésotérique appelée aussi *At-ta'wil* n'est donc pas un héritage transmis d'Imam en Imam, mais l'aboutissement d'un effort quotidien du *Walisoûfi* (attributaire de l'amitié divine) atteint grâce à la lecture du

¹⁹. Eric Geoffroy, *Le soufisme voie intérieure de l'islam*, Librairie Arthème Fayard, Paris 2003, page 20.

Coran, à l'invocation *adikr* (répétition psalmodiée des noms de dieu) et au mépris des biens de la vie ici-bas.

Ce chemin soufi (*tariqa*) permet aux êtres doués d'intelligence mentale et spirituelle de décrypter les signes cachés dans la Révélation pour arriver à l'illumination intérieure. De ce fait, cette particularité du soufisme est vue comme une hérésie. Depuis Al-Hallaj, célèbre mystique décapité en 922 à Bagdad par les gardiens de l'orthodoxie sunnite, jusqu'aux confréries soufies actuelles, les soufis suscitent l'hostilité des juristes musulmans de toutes les traditions : salafistes, réformistes, chiites.

II. L'exégèse chiite

Dans l'univers imamite, le Coran est la parole divine porteuse d'un mystère et d'un secret indispensables pour la bonne compréhension du message religieux. Au-delà du sens extérieur arboré par le *tafsir* (l'interprétation par la maîtrise de la langue arabe, de la science du Hadith et des circonstances de la Révélation), le Coran propose une deuxième lecture ésotérique (*ta'wil*) qui, seule, permet d'extraire du texte sacré les passages réservés à la question de l'Imamat.

Cette démarche particulière d'interprétation, dont la racine *awal* (premier) désigne une mesure exégétique à travers laquelle l'Imam divulgue aux fidèles le premier sens de la lettre, permet d'atteindre un stade spirituel mystérieux est forcément plus profond que celui de la lettre. La capacité de comprendre ce sens profond, élevé au premier rang des degrés du discernement de la Révélation, est réservée aux douze Imams. Par conséquent, tous les versets du Coran, qu'ils soient clairs (*muhkam*) ou ambigus (*mutachabih*), cachent un message spirituel destiné aux adeptes du secret au point que certains Hadiths chiites parlent d'une gradation de l'ésotérisme coranique : « *Le Coran a un sens exotérique et un sens ésotérique. Le sens ésotérique a un sens ésotérique et cela jusqu'à sept sens ésotériques* »²⁰. Sans cette dimension ésotérique, le Coran ne porterait aucune légitimité à la cause principale du chiisme imamite : « Il s'agit de connaître le sens propre et profond du Livre révélé et donc de savoir qui est chargé de le définir. Le chiisme établira très vite une distinction entre, d'une part, la démarche divine consistant à faire descendre un texte dont la signification littérale et patente

²⁰. Ibn Taymiyya, *Majmou'at Fatawi Ibn Taymiyya*, (l'ensemble des fatwas d'Ibn Taymiyya), épître concernant la science de l'exotérisme et de l'ésotérisme, Éditions Complexe du Roi Fahd Pour l'Impression du Coran, Médine, Arabie saoudite, 2007, page 230.

(*zahir*) est transmise par le Prophète et, d'autre part, l'action d'hommes investis de la « *wilaya* » (l'amitié divine) et chargés de remonter, par le sens latent (*bâtin*), à la source des significations de cette parole, au cœur même de l'être. De la sorte, ce qui peut distinguer le chiisme est qu'il confie à des guides choisis dans la famille d'Ali la mission de conduire à une compréhension authentique de la révélation »²¹.

De surcroît, le caractère ésotérique de la Révélation se présente également comme critère de sélection au profit de ceux qui défendent la cause des Imams. Si le sens patent du Livre est à la portée de l'ensemble des musulmans, son sens caché est réservé aux initiés parmi les chiïtes qui reconnaissent la *wilaya* de l'Imam, et pour qui l'absence de l'Imam correspond à l'absence de l'esprit de la Révélation. « L'ensemble du Coran possède un sens selon le *Ta'wil*, un sens ésotérique, qui ne peut être saisi directement par la seule pensée humaine. Seuls les prophètes et les purs parmi les saints de Dieu, qui sont affranchis des scories de l'imperfection humaine, peuvent contempler ces significations tout en vivant dans le niveau actuel de l'existence. Le Jour de la résurrection, le *ta'wil* du Coran sera révélé à chacun »²².

Le départ du Résurrecteur (l'Imam caché) vers l'invisible et avec lui de la vérité spirituelle a provoqué un état de suspicion et d'ambiguïté religieuse traduite par le schisme entre les fidèles à la lettre du Livre, et donc au sens superficiel du message, et les fidèles au *Ta'wil*en tant que vérité absolue. Subséquemment, l'absence flagrante et embarrassante des Imams dans le texte coranique fut récompensée par leur présence abondante dans son interprétation ésotérique. Cette façon extraordinaire de lire entre les lignes permet aux imamites de sortir de l'univers étroit de la lettre vers l'univers plus étendu et mystérieux du sens, sans pour autant, mettre en cause l'indispensable démarche intellectuelle de commentaire (*tafsir*). Ni la Révélation ni la tradition de Mohammad, ni même l'histoire de l'homme ne peuvent être comprises qu'à la lumière des enseignements des Imams.

Le douzième Imam rétablira, dès son retour, la véritable signification de la Révélation et instaurera le droit musulman tel qu'il a été conçu par les Imams précédents et conformément aux textes sacrés qu'ils ont réussi à garder dans le secret. On peut dire donc qu'on est en présence de deux types de messages divins. Le premier, extrait du Coran actuel appelé aussi *le codex d'Uthman*, renferme une substance qui n'est accessible qu'à travers une

²¹. ROCHDY Alili, Qu'est-ce que l'islam ? La découverte / Poche, Paris, 2000, page 167.

²². Mohammad Husayn Tabatabai, Le Chiisme en Islam, Éditions al-Bouraq, Beyrouth, Liban, 2009, page 70 nombre de pages 187.

lecture ésotérique des Imams. Et le deuxième, représenté par le Livre transmis d'Imam en Imam, parle de tous les détails de la science religieuse, depuis la création de l'univers jusqu'à la Fin des temps. « La Somme (*al-Jami'*), dictée par le Prophète, est un document (feuille) d'une longueur de soixante-dix fois sa coudée. Il a été écrit de la dextre d'Ali et contient la mention de tout ce qui est licite et de tout ce que les hommes peuvent avoir besoin de savoir, y compris le prix du sang pour une éraflure »²³. En attendant cette version plus détaillée de la Révélation, les Imamites se contentent du *ta'wil* orienté en grande partie vers l'imâmologie.

Ce qui est assez remarquable dans tous les commentaires coraniques réservés aux mérites des Imams et à leur droit à la direction de la communauté des musulmans, c'est qu'ils représentent quasiment le tiers du Coran, sans que ce dernier ne mentionne ni le nom d'Ali ni ceux des autres immaculés.

II. 1. Les Imams dans le Coran

Le mot *nour* (lumière), qui revient régulièrement dans le coran, est systématiquement interprété par l'Imam. Le Verset 8 de la Sourate 46 dit : « *Croyez en Dieu donc et en son Messager, ainsi qu'en la lumière que nous avons fait descendre. Et Dieu est parfaitement connaisseur de ce que vous faites* ». Même le mot " prière " n'échappe pas à l'interprétation. En effet, selon la version ésotérique des imamites, ce mot renvoie à l'Imam. De ce fait, la prière est comprise de la façon suivante : « *Soyez assidus aux prières(Le Prophète, Ali, Hassan et Hussein), surtout à la prière médiane(Ali). Dressez-vous vers Dieu en dévotion(obéissez aux Imams)* »²⁴ (Sourate 2 Verset 238). Les exemples dans ce sens sont abondants.

- « *Ceux à qui nous avons confié l'Ecrit(les Imams) le récitent de sûre récitation. C'est qu'ils y croient* »²⁵. (Sourate 2 Verset 121).
- « *Au cas où vous douteriez de ce que nous faisons descendre sur Notre Serviteur (à propos d'Ali) produisez une sourate semblable* » (Sourate 2 Verset 28).
- « *Aussi rappelez-vous les bienfaits de Dieu (la wilaya des imams)* »²⁶. (Sourate 7, Verset 69).

²³. Al-Kulayni, *Usoul al-Kafi*, op. cit., tome 1, page 238.

²⁴. Mohammad Ibn Mas'oud Al-'Ayachi, *Tafsir el-'Ayachi*, maison d'édition al- Ahli ; Beyrouth, Liban, 1990, Tome 1 page 128.

²⁵. Al-Koulayni, *Usoul Al-Kafi*, op.cit., Tome 1 page 215.

Ce décalage entre le sens du texte et celui de l'interprétation ésotérique provoque l'indignation et la réprobation des sunnites qui ne trouvent aucune raison à ce que Dieu cache le sens d'une Révélation qu'il veut claire et exempte de toute ambiguïté. Si l'on considère que le Coran est un guide et une lumière pour les gens, sa compréhension doit s'imposer à l'esprit des hommes de façon indiscutable et sans intermédiaire absent.

II. 2. L'Imam caché dans le Coran

Il est évident qu'aucun verset coranique ne fait explicitement référence à l'Imam caché. Cependant, si l'on croit la lecture hermétique imamite, le Mahdi est omni présent dans la profondeur du texte divin au point que bon nombre de théologiens chiites ont rédigé des livres entièrement consacrés au décryptage des versets annonçant le retour du douzième Imam à l'image du livre (*Ce qui a été révélé à propos du Maître du Temps*) d'Abd al-'Aziz al-Jaloudi. Après le recours au *ta'wil* (interprétation ésotérique), les imamites retrouvent les traces du Mahdi dès les premiers versets de la deuxième Sourate (la Vache) qu'ils interprètent ainsi : « *Voilà l'écrit (l'Imam) que nul doute n'entache, en guidance à ceux qui veulent se prémunir. Ils croient à l'invisible (l'Imam et son occultation)* » (Sourate 2 Verset 2 et 3). Ce dernier a une dimension dissimulée, inaccessible à l'entendement humain, et une dimension sensible dont les expressions sont accessibles selon le degré d'initiation du fidèle. « Véritable preuve de Dieu pour les chiites, l'Imam est donc le seul à posséder la pleine connaissance de la Loi divine, le seul à détenir l'autorité de son interprétation (*ijtihad*) et donc le seul à pouvoir définir les principes du droit »²⁷. Sa disparition mystérieuse lui donne une dimension sacrée qui dépasse de loin celle de Mohammad. Cette absence met aussi en place une culture de l'occultation qui, expliquée par la succession des politiques répressives des différentes dynasties sunnites, se traduit par la pratique de la dissimulation (*At-taqya*). Cette pratique, sacralisée à son tour par les Hadiths des Imams, fait partie de la doctrine imamite.

II.3. Les Compagnons dans l'exégèse imamite

Une grande partie de l'interprétation ésotérique fut consacrée à la dénonciation des Compagnons et en aval, de tous ceux qui refusaient d'adhérer à la thèse de l'Imamat. Ce principe connu sous la désignation d'*al-Wala' wa al-Bara'* (l'Amour des Imams et le Rejet de leurs adversaires) appelle le fidèle chiite à manifester son amour inconditionnel à la famille

²⁶. Ibid, page 217.

²⁷. Serge Laffite, *Les sunnites et les chiites*, petite bibliothèque des spiritualités PLON, Paris 2007, page 71.

du Prophète dans toutes les observations rituelles, et à exprimer également son mépris et sa colère contre leurs ennemis. Ainsi, La dilection des Imams doit donc impérativement être accompagnée de la haine d'un grand nombre de Compagnons. Et toute tentative de vouloir concilier la dévotion portée à la famille de Mohammad et la reconnaissance de la légitimité des califes constitue une violation du principe religieux de **L'amour et la condamnation** (*al-Wala' wa al-Bara'*). D'ailleurs la différence entre les chiites zaydites et les chiites duodécimains porte sur cette question. Lorsque les zaydites avaient refusé de condamner les Compagnons et de contester la légitimité des trois premiers califes, ils furent exclus de la doctrine imamite.

Le Verset 15 de la Sourate 10, comme plusieurs d'autres versets témoignent de cette attitude intransigeante envers les Compagnons et en particuliers les trois premiers califes : « *Et quand leur sont récités nos Versets en toute clarté, ceux qui n'espèrent pas notre rencontre disent : « Apporte un Coran(Ali) autre que celui-ci ou bien change-le ».* Dit : « *Il ne m'appartient pas de le changer de mon propre chef. Je ne fais que suivre ce qui m'est révélé* ». Ce passage aurait été interprété par le cinquième Imam Muhammad al-Baqir comme étant la posture des Compagnons qui avaient pris position non pas contre Ali mais en faveur d'Abu Bakr. Le mot Coran dans le verset fait donc référence à Ali.

Il est pourtant nécessaire de rappeler que le recours à l'ésotérisme chez les imamites n'exclut pas l'importance de la lettre dans la vie du fidèle, et notamment dans l'organisation de la vie politique de l'État chiite duodécimain à l'image de l'Iran aujourd'hui. Mais il est une étape supérieure de la spiritualité comme le précise Henry Corbin : « L'affirmation de l'ésotérique ne signifie pas l'abolition pure et simple de la charia, de la lettre et de l'exotérique (*zahir*) ; elle veut dire que, privée de la réalité spirituelle (*haqiqat*) et de l'ésotérique (*batin*), la religion positive est opacité et servitude ; elle n'est plus qu'un catalogue de dogmes ou un catéchisme, au lieu de rester ouverte à l'éclosion de significations nouvelles et imprévisibles »²⁸.

La question de l'ésotérisme imamite sépare l'islam en deux courants et le Coran en deux messages. Mais c'est la profonde divergence entre la tradition prophétique (la Sunna) et la tradition imamite qui scellera la rupture entre les sunnites et les duodécimains. Si ces derniers s'accordent difficilement sur l'authenticité du texte coranique et manifestent une différence au niveau de son interprétation, ils sont en revanche irréconciliables dans le

²⁸. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Collection FOLIO/ESSAIS, Éditions Gallimard, Paris 1997, page 68.

domaine de la Sunna, puisque ces deux obédiences n'ont en commun ni le texte ni la substance.

SECTION II : LA TRADITION PROPHETIQUE : UNE CRISE DE DÉFINITION

Il s'agit de la deuxième source du droit islamique composée des dits, actes et approbations du Prophète. Appelés aussi Sunna, les Hadiths servent souvent à expliquer les significations et les finalités des injonctions divines à partir des réponses qu'ils apportent aux circonstances particulières rencontrées par la communauté des musulmans. Ils ont une force de loi que leur confère le Coran à travers plusieurs versets instituant les dits de Mohammad comme une deuxième Révélation : « *Il ne prononce rien sous l'effet de la passion. Ce n'est rien d'autre qu'une révélation inspirée* » (Sourate 53. Verset 3). Un autre verset ajoute : « *Prenez ce que le Messager vous donne ; et ce qu'il vous interdit, abstenez-vous en* » (Sourate 59. Verset 7). Cependant, la Sunna chez les imamites est composée non seulement de la tradition de Mohammad mais aussi de celle de tous les Imams.

§1. Le Hadith dans la tradition sunnite

Il est utile de noter que certains dits et actes de Mohammad ne faisaient pas partie de la Sunna mais relevaient uniquement de son appréciation propre de telle ou telle situation. Lors de sa première bataille contre les mecquois, il choisit un terrain de campement qui, aux yeux d'un compagnon, n'était pas stratégique. Ce dernier demanda à Mohammad si son choix était d'ordre divin, donc indiscutable, ou bien d'ordre humain représentant une décision prise par le Prophète en tant que chef de l'armée. Mohammad confirma au compagnon qu'il s'agissait de sa propre appréciation à quoi répondit le compagnon : « Cet emplacement n'est pas le bon endroit », puis lui proposa une stratégie différente qui fut déterminante dans la victoire des musulmans. Cet exemple et plusieurs d'autres, tout au long de la mission de Mohammad, montraient que certaines de ses paroles et ses actions n'avaient pas la force des Hadiths.

Avant de dégager les principes et les lois de la tradition prophétique, les juristes musulmans sunnites se sont intéressés, en premier lieu, à définir la tradition *source de loi*, puis à rassembler et à authentifier les Hadiths à partir d'une nouvelle méthode de recherche appelée la Science du Hadith (*'ilm al-Hadith*). Ce travail d'authentification fut une tâche compliquée puisqu'il ne commença qu'environ cent ans après la mort de Mohammad.

En l'absence de recueils regroupant les dits et actes du Prophète, les savants du Hadith (*al-mohadithoun*) se sont efforcés de mettre en place une nouvelle science consacrée à

l'analyse de la vie des hommes qui rapportaient et transmettaient les Hadiths. Cette *Science des Hommes*, connue sous le nom de *al-Jarh wat-Ta'dil* (la science de la critique et de l'agrément), consistait à étudier, de manière très précise, certains éléments de la vie de toute personne formant la chaîne de transmission du Hadith : Son identité, sa date de naissance, son lieu de naissance, sa tribu, sa réputation, son rapport à la religion et l'état de sa mémoire, en fonction de quoi elle décide de considérer le rapporteur digne de confiance ou non et donc le Hadith authentique ou contestable. Cette mesure intervint dans un contexte particulier et très déterminant dans l'histoire de l'islam puisque nombre de personnes appelaient (Les forgeurs des hadiths) (*wadi'ou al hadith*) propageaient des milliers de faux hadiths pour différentes raisons, politiques, culturelles, religieuses. Cette crise donna naissance à plusieurs doctrines, profita à certaines politiques et approfondit la scission entre les sunnites et les chiïtes. « Force est de reconnaître qu'il est difficile, s'agissant des hadiths, de distinguer le vrai du faux. Beaucoup ont été forgés ou arrangés pour des raisons politiques, et aucun critère n'existe qui puisse départager la fausse tradition de la vraie. Les faussaires, les forgeurs de traditions possédaient un talent littéraire certain. Ils ont su donner à leurs « inventions » une aura de vérité, un caractère vivant et familier. Assurément, certains scribes se sont livrés à de véritables enquêtes ethnographiques, sillonnant le désert d'Arabie, tel Bukhari, Persan d'origine, qui s'installa durant plusieurs années à la Mecque. Toutefois, il est quasiment impossible d'affirmer que les hadiths remontent sans coup férir au Prophète »²⁹.

C'est dans ce contexte que cette *Science des Hommes* intervint pour répondre à un besoin d'épuration de la tradition prophétique des altérations que certaines branches voulaient faire subir, pour des fins de propagande, à l'héritage du Prophète. Ainsi, plusieurs ouvrages rédigés dans ce cadre, tel que "*la critique et l'agrément*" d'Abu Hachim ar-Razi (277), "*les rapporteurs faibles et les transmetteurs à éviter*" d'Al-Nassa'i (303H) et "*les trois histoires*" d'al-Boukhari, furent les références des savants sunnites dans toutes les spécialités.

Par la suite, les *mohaddithoun* se sont intéressés aux méthodes d'authentification des dits et des actes du Prophète en les soumettant à une analyse d'authenticité particulièrement exigeante. Pour déclarer un Hadith authentique, ils réclamaient une chaîne de transmission composée d'une succession de rapporteurs conduisant à l'énoncé du Hadith. De surcroît, le Hadith doit impérativement avoir un sens clair qui ne contredit ni le Coran, ni un Hadith

²⁹. Anne-Marie Delcambre et Joseph Bosshard, *Enquêtes sur l'Islam*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 2004, nombre de pages 326 p 40.

certifié authentique, ni la science ni l'histoire. Pour cela, plusieurs règles furent incontournables à l'authentification.

I. Vérification de la chaîne de transmission (As-Sanad)

Cette tâche nécessite une maîtrise extraordinaire de la science de *la critique et de l'agrément* qui permet au *muhaddith* de dresser un portrait particulièrement précis, comparable à un casier judiciaire, de chaque maillon de la chaîne de transmission. Pour réaliser ce rapport de fiabilité, les spécialistes n'hésitaient pas à effectuer de multiples voyages pour rassembler les Hadiths et se renseigner sur les rapporteurs auprès de leurs tribus. La tradition sunnite réserve un respect sans égal et une énorme reconnaissance à ces savants tel qu'al-Bukhari³⁰, qui était très méticuleux dans la recherche et la vérification de la tradition de Mohammad au point de refuser la version d'un transmetteur qui, pour rattraper son chameau, secoua le creux de son habit comme s'il contenait de l'herbe. Assistant à cette scène al-Boukhari considéra cette ruse comme un mensonge et donc une raison suffisante pour rejeter le Hadith rapporté par cette personne. Malgré les grands efforts et le dévouement de certains savants religieux pour l'authentification des hadiths, il est difficile de conclure avec certitude que l'ensemble de la tradition prophétique que nous avons aujourd'hui est entièrement purifiée. « L'immense développement de la Tradition prophétique, le hadith, sert énormément à conférer l'étiquette d'islamique à un secteur considérable de la vie sociale. Il s'agit, on le rappelle ici, de dizaines et même de centaines de milliers de directives attribuées à une parole, un geste ou une abstention du Prophète lui-même. Au Moyen Age même, les savants musulman sont su et dit qu'une partie considérable de ce vaste corpus, au moins, n'était pas authentique et ils s'efforçaient de l'épurer, selon des critères d'ailleurs insuffisants ou contestables. On rapporterait ainsi au Prophète de multiples normes auxquelles il n'avait jamais pensé. Ainsi, ce n'est pas seulement l'islam qui a transformé les cultures des sociétés musulmanes, ce sont aussi ces cultures qui ont transformé l'Islam. Mais les théoriciens ont admis et fait admettre que ces cultures transformées étaient intrinsèquement liées à l'islam dès l'origine »³¹.

Certains islamologues vont plus loin et considèrent l'islam aujourd'hui est très différent de celui proposé par Mohammad et que, durant des siècles, les hommes ont pu

³⁰. Grand spécialiste de la science du hadith et auteur du premier livre de référence sunnite en la matière (*Sahihal-Boukhari*)

³¹. Maxime Rodinson, *L'Islam politique et croyance*, Paris, Fayard, 1993, page 53

changer, à cause des intérêts politiques, des querelles religieuses et doctrinales, des chocs culturels, le visage de la religion et lui donner une forme tout à fait différente du message Originel. « Il s'agit notamment de bien marquer la frontière entre « islam de Mohammad » et le monde musulman complexe et multiforme qui va se construire ensuite, durant un millénaire et demi. La relation qui relira ce monde toujours renouvelé à son passé s'inscrira dans une rupture et une discontinuité historique à peu près totale. Elle sera pourtant vécue tout à l'inverse, sur le mode de la continuité, de la fidélité, provoquant même souvent une volonté de ressourcement ou de retour à un âge d'or qui aurait été perdu par la faute des hommes. Dans l'appréciation de cette double temporalité, celle de l'analyse historique située et celle de la représentation musulmane de soi-elle-même évidemment variable au fil du temps et des états de sociétés – les textes médiévaux d'époque califale qui sont la seule source utilisable pour remonter jusqu'aux périodes les plus anciennes doivent être perçus, non comme une aide à penser en même temps que comme une mine d'explications toutes faites, mais, tout au contraire, comme un obstacle qu'il convient de reconnaître, de surmonter et de dépasser. Cela n'a guère été le cas jusqu'à présent ».³²

II. Vérification de l'énoncé du Hadith (*al-Mathn*)

Il s'agit d'une étude de la parole du Prophète composant le texte du Hadith que l'on compare à l'orientation générale du Coran et aux autres Hadiths certifiés authentiques.

Tableau 1 : Condition de la fiabilité des rapporteurs

<p>Conditions de fiabilité du rapporteur</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Pieux dans son rapport à la spiritualité • Digne de confiance • De bonne mémoire • Véridique • Maîtrisant la langue arabe • Mémorisant le texte intégral du Hadith et non son sens
---	---

³². Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des Tribus, L'Islam de Mahomet*, Éditions NOËSIS, 1997, Paris, nombre de page 725, page 390

Tableau 2 : Le Hadith selon la chaîne de transmission

Hadith <i>Musnad</i> (Supporté)	Sa chaîne de transmission est composée de professeurs de théologie et remonte jusqu'aux Compagnons.
Hadith <i>Mutawasil</i> (Continu)	Sa chaîne de transmission est ininterrompue et remontant jusqu'à Un Compagnon.
Hadith <i>Mursal</i> (Altéré)	Sa chaîne de transmission ne va pas jusqu'au Compagnon. Elle s'arrête au niveau d'un suivant (deuxième génération de l'islam)
Hadith <i>Munqati'</i> (Cassé)	Si un lien, à n'importe quel endroit de la chaîne, est interrompu : Absence d'un maillon de la chaîne.
Hadith <i>Mu'addal</i> (Perplexe)	Si le rapporteur oublie deux ou plusieurs maillons de la chaîne. Ce Hadith est considéré comme faible.
Hadith <i>Mu'alaq</i> (Suspendu)	Lorsqu'un ou plusieurs rapporteurs sont retirés au début de la chaîne de transmission. (Hadith faible)

Dans cette catégorie, la chaîne de transmission est minutieusement contrôlée par les spécialistes du Hadith qui refusent l'authenticité à toute tradition dont la chaîne des transmetteurs est interrompue. Leur exigence à ce niveau fait que l'application de cette science sur les Hadiths chiites oblige les spécialistes sunnites de la tradition à rejeter la quasi-totalité des Hadiths rapportés par les théologiens chiites pour cause de non-respect des critères d'authentification.

Tableau 3 : La force du Hadith selon le nombre de transmetteurs dans chaque étape de la chaîne

Hadith <i>Mutawathir</i> (Consécutif)	A chaque étape de la chaîne, ce Hadith est rapporté par un si grand nombre de transmetteurs qu'il est impossible qu'ils se soient concertés pour convenir d'un mensonge.
Hadith Isolé mais Célèbre	Le nombre de rapporteurs n'atteint pas celui du Consécutif. Dans chaque étape, il est rapporté au moins par trois rapporteurs.
Hadith Isolé mais Rare	Dans chaque étape de la chaîne, au moins deux personnes rapportent le Hadith.
Hadith Isolé mais Etrange	A un certain niveau de la chaîne, seulement un rapporteur relate la tradition.

En raison de son respect strict de ces règles d'authenticité, l'œuvre d'al-Boukhari est considérée par les sunnites comme le deuxième livre véridique après le Coran puisqu'il contient la tradition authentique de Mohammad. Par conséquent, il est la deuxième source de loi dans le droit musulman. Cependant, il est important de rappeler que, même à l'intérieur de l'islam sunnite, l'absence d'unanimité autour de l'authenticité des hadiths a toujours existé. « Si la valeur morale, la véridicité des transmetteurs reconnus fut étudiée avec soin, la critique interne du texte ne fut guère exercée. Un sens plus aigu du conditionnement historique rend difficile d'admettre comme authentiques un grand nombre de hadith »³³

§2. Les sources secondaires du droit musulman

Les sources dérivées du droit musulman sont apparues dans les milieux théologiens sunnites lorsque les oulémas se sont confrontés à des situations nouvelles et des cas spéciaux non traités par le Coran et la Sunna. Persuadés que ces deux sources ne sont pas suffisantes pour former un droit musulman complet et capable de répondre au développement de la

³³. Louis Gardet, *L'Islam religion et communautés*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 2002, nombre de pages 496, Page 50

communauté musulmane, les savants décidèrent de procéder à la mise à jour du droit musulman en adoptant de nouvelles sources de loi comme le consensus (*al-Ijma'*) et le raisonnement par analogie (*al-Qiyâs*).

I. *Al Ijma'* (le consensus)

Il s'agit de l'accord d'un certain nombre de savants musulmans, dans une période déterminée sur une qualification légale précise. Les théologiens sunnites appuient leur recours à cette troisième source de loi sur certains textes coraniques et Hadiths de Mohammad. Le Coran dit dans le Verset 115 Sourate 4 : « *Quant à celui qui se sépare du Messager après avoir connu le vrai chemin, et qui suit un chemin différent de celui des croyants, nous nous détournerons de lui, comme lui-même s'est détourné, et nous le jetterons en Enfer* ». Le chemin des croyants est donc défini comme celui des théologiens qui, à partir des versets coraniques et des paroles du Prophète, peuvent produire une législation nouvelle mais conforme à la *charia*. Le Hadith : « *Ma communauté ne se rassemble pas autour d'un égarement* », va dans le même sens et donne aux savants le droit à l'*ijtihad* (effort de la raison) pour mettre en place de nouvelles lois. Si toutes les écoles s'accordent sur l'admission du consensus (*al-Ijma'*) en tant que source de jurisprudence, Le débat sur cette question se focalise sur la qualité des personnes qui ont le pouvoir et le droit d'exprimer ce consensus. Les plus littéralistes admettent le consensus uniquement lorsqu'il s'agit des Compagnons du Prophète alors que les plus modérés s'ouvrent à l'ensemble des juristes d'une même génération.

II. *Al-Qiyâs* (le raisonnement par analogie)

Cette quatrième source de loi dans la tradition sunnite se définit comme l'effort de la raison, encadré par les textes sacrés. C'est l'application dérivée d'une qualification légale, concernant une situation ancienne, à une situation nouvelle. La jurisprudence produite par *al-qiyâs* s'impose dans un domaine particulier du droit musulman en créant un précédent qui fait autorité et qui offre au savant une grande marge de manœuvre dans le domaine législatif.

A partir de ces sources de loi, plusieurs écoles juridiques avaient réussi à donner au droit musulman sunnite une forme et une souplesse extraordinaire lui permettant d'organiser

la communauté musulmane durant quatorze siècles. Ainsi sont apparus l'école Hanafite, l'école Malikite, l'école Chafiite et l'école Hanbalite. Ces quatre écoles représentent une différence au niveau des priorités qu'elles accordent aux sources secondaires du droit musulman, mais restent attachés à l'orientation sunnite de la législation musulmane. Elles s'accordent toutes sur la primauté du Coran, en tant que parole de Dieu, et sur celle de la tradition de Mohammad et ne reconnaissent aucune légitimité à l'imâmologie telle qu'elle est défini par les chiites duodécimains.

Leur différence par rapport au Hadith consiste à donner chacun, une valeur différente à telle ou telle tradition prophétique en fonction des critères d'authenticité que chaque école impose. A titre d'exemple, l'imam Al-Shafi'i considère la tradition altérée (*Hadith mursal*) comme authentique alors que l'imam Abu Hanifa préfère les fatwas de la deuxième génération des Compagnons. Un autre point déterminant dans la façon de considérer le Hadith est celui de (l'abrogeant et de l'abrogé). Lorsque deux traditions s'opposent l'un à l'autre, les savants adoptent à l'unanimité la règle de l'abrogation selon laquelle le dernier Hadith abroge le premier. Cependant, ils sont très souvent convergents quant au choix du Hadith à valeur d'abrogeant ce qui donne nécessairement une disparité dans leurs avis juridiques. On remarque, somme toute, une différence d'appréciation, entre les quatre écoles, de la valeur du Hadith. Les malikites peuvent estimer qu'un Hadith à une simple valeur de *recommandation appuyée* alors que les hanafites lui donnent une valeur d'exemple. Cette diversité de lecture s'explique, très souvent, par l'ouverture de la langue arabe à de multiples interprétations.

• **La particularité et la géographie de l'Ecole Mâlikite (Ecole de la Tradition) :**

Malik (711-795), le fondateur de cette école, insistait sur l'importance des avis et paroles des Compagnons ainsi que sur les pratiques des habitants de Médine puisqu'il les considérait tous comme des disciples du Prophète. Pour lui, les coutumes de Médine ont une force de loi tant qu'elles ne contredisent pas les textes sacrés.

Pour ce qui concerne le rite mâlikite au Maghreb, plusieurs facteurs ont favorisé son installation définitive dans cette région allant du Maroc à la Lybie.

- Le facteur géographique

Situés à l'Ouest de la Mecque et de Médine, les populations des pays du Maghreb avaient plus de contact avec Médine qu'avec Bagdad. Le mouvement des pèlerins qui, lors de

l'accomplissement des rites, profitaient de cette occasion pour apprendre plus sur leur religion, fut un élément fondamental dans l'épanouissement du rite dans ces territoires. A Médine, dans la mosquée de la ville du Prophète et à quelques mètres de la tombe de Mohammad, Malik diffusait son savoir et son rite. Cela donna plus de prestige et d'admiration de la part des pèlerins maghrébins vis-à-vis de son école. A l'inverse, l'école d'Abu Hanifa à Bagdad était moins accessible géographiquement à ces pèlerins qui préféraient les savants des lieux saints. Aussi la ressemblance des coutumes tribales entre les populations maghrébines et celles de l'Arabie de l'époque, surtout que Malik donna à la coutume une importance particulière dans sa méthodologie de jurisprudence, joua un rôle déterminant dans l'adoption du rite malikite. Cela explique également l'attachement des tribus de la région du *Sa'id* d'Égypte, très liés à la coutume, au rite mâlikite contrairement au reste du pays. A ce propos, Ibn Khaldoun dit : « La ressemblance du mode de vie tribale entre le Maghreb, l'Andalousie et le *Hijaz* (la région ouest de l'Arabie) a fait que les population du Maghreb se sentaient plus représentés par le rite mâlikite que par le rite Hanafite adapté plus aux grandes agglomérations »³⁴.

Aussi, du point de vue sociologique, les populations du Maghreb se méfiaient de la multitude d'écoles juridiques de la capitale de l'islam Bagdad. Et trouvaient dans le rite mâlikite une ouverture d'esprit et une multitude de sources de jurisprudences.

- Le facteur politique

Malgré la pertinence de ces facteurs précités dans l'installation du rite mâlikite au Maghreb, c'est le facteur politique qui a pesé le plus dans le choix de l'orientation doctrinale. Ainsi, deux événements politiques ont favorisé la domination du malikisme sur les autres écoles dans cette région.

- La naissance de la dynastie omeyyade en Andalousie qui s'est proclamée indépendante de l'empire Abbaside, joua en faveur du malikisme car cette indépendance se traduisit rapidement par le refus de la doctrine Hanafite, symbole du califat Abbaside, et l'adoption de celle de Malik.
- La naissance également de la dynastie Idrisside au Maroc grâce au descendant du Prophète Idriss Premier. Ce dernier, condamné à mort pour avoir refusé de faire allégeance au calife abbaside *Haroun ar-Rachid*, s'exila au Maroc et y fonda son royaume idrisside. Sunnite de doctrine, Idriss Premier, défendait le droit de sa famille

³⁴. Ibn Khalboun, *Moqaddima*, Edition Dar al-qalam, Beyrouth, Liban, 1997, Page 449.

au pouvoir et contestait celui des abbasides qui imposait l'allégeance aux opposants politiques. Cette attitude des abbasides fut également condamnée par l'imam Malik qui émit une fatwa désapprouvant l'allégeance obtenue par la contrainte et la considéra comme juridiquement caduc. Il disait à ce propos : « L'allégeance et le divorce obtenus par la contrainte son caducs ». Certes, cette prise de position, qui coïncida avec la révolution de Mohammad Annafs Az-Zakiyya, le cousin d'Idriss Premier, lui a valu la prison et la torture, mais elle permit à sa doctrine de se répandre au Maghreb et en Andalousie. Ces deux dynasties voyaient dans cette fatwa un grand coup porté à la légitimité des abbassides. En conséquence, un avis purement théologique et juridique eu des répercussions politiques considérables qui favorisèrent l'installation du rite mâlikite au Maghreb. Par la suite, les autres dynasties qui se succédèrent dans cette région avaient intérêt à renforcer la présence de cette école afin de consolider leur pouvoir politique tel que les Zanati en Tunisie et en Algérie, les Almoravides les Almohades et les Alaoui au Maroc.

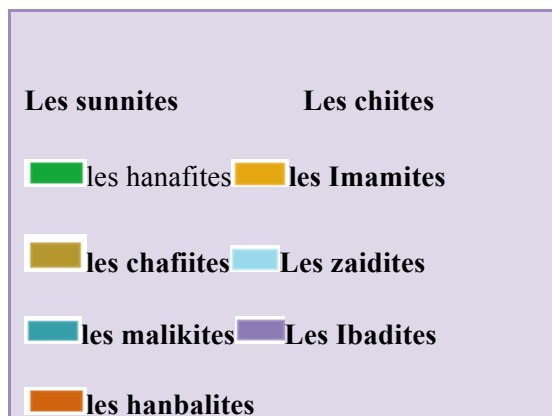
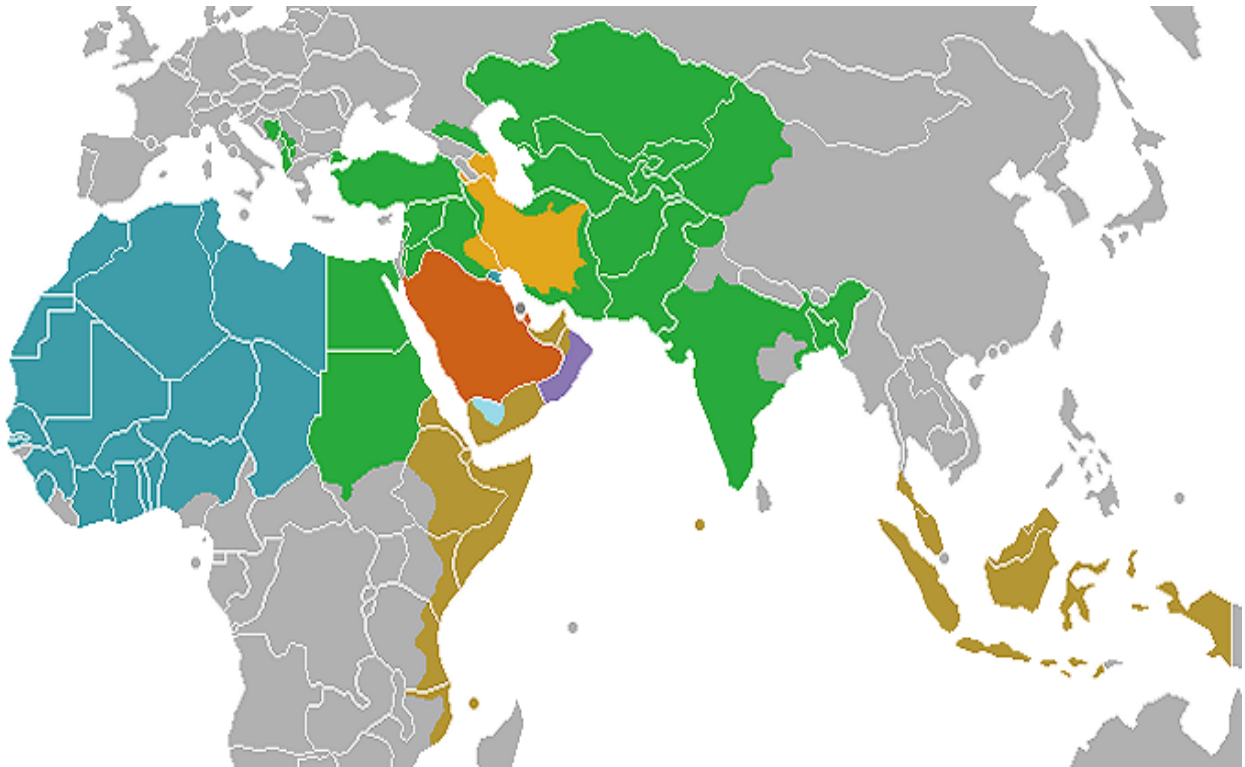
Grace à l'appui politique du roi marocain Idriss Premier, du calife Omeyyade d'Andalousie Hachim et du roi d'Afrique (Tunisie actuelle) Al-Mo'iz Ibn Badis, les élèves de l'imam Malik ont pu enraciner leur doctrine et mettre fin à toutes les autres écoles concurrentes. Les hommes politiques ont donc eu beaucoup d'influence sur le choix des rites et des doctrines à suivre. « La moindre analyse attentive et objective des faits révèle un processus bien plus complexe d'interactions entre les idées doctrinales, les décisions politiques et la façon dont celles-ci sont reçues et s'inscrivent dans la réalité. Quoi qu'on en pense souvent, et malgré la religiosité profonde de beaucoup de musulmans, il en est de même pour l'islam »³⁵.

• **La particularité et la géographie de l'Ecole Hanafite (Ecole de l'Opinion) :** L'école d'Abu Hanifa (702-767) accordait une place importante à l'effort de la raison et place *ar-Ra'y* (l'opinion du juriste) avant les coutumes des médinois. Son fondateur proposait une lecture de la religion fondée principalement sur l'*ijtihad* et l'effort de la raison humaine dont la considération du contexte changeant est un élément fondamental. Pour Abu Hanifa, le savant peut donner au texte une interprétation autre que celle littéralement exprimée dans les sources en raison des changements dans le temps et l'espace, et selon les coutumes des différentes sociétés réparties sur divers espaces géographiques.

³⁵. Maxime Rodinson, L'Islam politique et croyance, Paris, Fayard, 1993, page 28

L'école hanafite a connu un grand succès d'abord en Irak puis, grâce au soutien politique des califes abbassides, seldjoukides et ottomans, dans tous les territoires du califat musulman. Ce rite, en plus de sa souplesse et sa capacité à s'adapter dans les différentes sociétés, a eu le privilège d'être soutenu voir imposé par les autorités politiques des différentes dynasties califales. L'exemple de l'Égypte est intéressant dans la mesure où le pays a du, mainte fois, changer de rite chaque fois qu'il change de dynastie. Il était de rite hanafite sous la dynastie abbaside, de rite chiite sous les fatimides, de rite chafite sous les ayyoubides, puis à nouveau de rite hanafite pendant la domination de l'empire ottoman. L'étendu de cette école dans le Moyen-Orient, en Turquie, en Chine et en Inde s'explique par l'influence du pouvoir politique des empires musulmans et de la proximité géographique de Bagdad : la capitale du califat, par rapport à Médine capitale du malikisme. Le hanafisme était aussi un facteur de stabilité politique des dynasties qui se sont succédé au pouvoir durant toute l'histoire du califat musulman. Chaque dynastie confirme son attachement à cette école afin de garantir sa stabilité grâce au soutien des élites religieuses d'obédience hanafite. L'implantation de cette école dans les pays de l'Asie de l'Est s'explique également par sa capacité à susciter l'intérêt des populations non-arabophones, essentiellement la Turquie, la Chine, l'Inde, le Pakistan, l'Afghanistan et les pays de l'Asie mineure.

Carte. 1 : Les écoles juridiques dans le monde musulman



Source : Tribune de Genève,
<http://blogdesamialdeeb.blog.tdg.ch/archive/2010/07/09/conflit-entre-l-islam-et-l-occident-billet-8.html>

• **La particularité et la géographie de l'Ecole Chafite** : Le grand théologien Al-Chafi'i (767-828) se positionna entre les deux premières écoles. Il ne faisait appel à l'opinion personnelle que lorsqu'il s'agissait de statuer sur une situation nouvelle et pressante en l'absence d'un texte.

La remarque que l'on puisse faire à partir de la carte ci-dessus, c'est que le rite chafite est implanté dans les extrémités de l'empire califal : dans les pays où l'influence du pouvoir politique est très faible voire inexistante. Ces pays ont échappé aux rites imposés par les abbassides, et les ottomans. Ainsi, le choix du chafisme répondait à une règle différente qui était celle de l'immigration yéménite. En raison des visites fréquentes de l'imam Al-Chafi'i au Yémen, les habitants de ce pays adoptèrent son rite qui devint, notamment après le soutien

de la dynastie ayyoubide durant le onzième siècle, la doctrine officielle du pays. Ce fut un événement déterminant dans l'expansion du chafisme dans le voisinage du Yémen par l'immigration yéménite vers ces pays, notamment en Somalie, en Tanzanie, au Kenya en Afrique et en Indonésie, en Malaisie et aux Philippines au Sud-est asiatique.

- **La particularité et la géographie de l'Ecole Hanbalite** : son fondateur, Ahmad Ibn Hanbal (780-855), était le plus rigoureux des trois précédents imams sunnites. Il manifestait un attachement très strict à la tradition prophétique et reprochait aux autres écoles leur recours, démesuré d'après lui, à l'effort de la Raison. En conséquence, il refusait le raisonnement par analogie qui pourrait être source d'égarement en cas de non-respect de la littéralité des textes.

Le mouvement révolutionnaire d'Ibn abd al-Wahhab et d'Ibn Saoud contre la réalité religieuse et politique de l'Arabie avait des conséquences directes et concrètes sur l'installation de la doctrine hanbalite dans le royaume. Ibn abd al-Wahhab contestait aussi bien les pratiques religieuses des populations d'Arabie, qu'il qualifiait d'innovation blâmable (*bid'a*), que la politique religieuse du califat ottoman visant, d'après lui, non à servir l'islam mais à assurer la continuité de l'empire. Après ses multiples conquêtes au sein de l'Arabie, grâce au soutien militaire d'Ibn Saoud, le mécontentement d'Ibn abd al-Wahhab s'est rapidement concrétisé par l'abandon de la doctrine hanafite, représentante des Ottomans, et l'adoption du rite le plus strict des quatre écoles juridiques de l'islam sunnite : celui de l'école hanbalite. Ce passage du hanafisme au hanbalisme avait plusieurs significations aux yeux des adeptes du wahhabisme : l'indépendance vis-à-vis du pouvoir califal, la concordance entre le mouvement belliqueux wahhabite et le traditionalisme de l'école hanbalite, radicalisé par Ibn Taymiyya, et le retour du nationalisme arabe prôné par le wahhabisme à l'image de leur chef de fil Ibn Taymiyya. Le parcours de ce dernier ressemble à celui d'Ibn abd al wahhab dans la mesure où les deux personnages se sont battus au nom de l'islam et au nom du nationalisme arabe pour un retour à l'islam pur et contre les confréries soufies et chiites vues comme politiquement collaborateurs et religieusement égarées.

On peut conclure qu'à l'image des écoles précédentes, l'installation du hanbalisme en Arabie saoudite dépendait plus des volontés politiques que des orientations et préférences populaires.

Tableau 4 : Classement des sources de droit musulman selon les écoles

Ecole Malikite	Ecole Hanafite	Ecole Chafite	Ecole Hanbalite
*Coran	*Coran	*Coran	*Coran
*Sunna	*Sunna	*Sunna	*Sunna
*Ijma' (consensus)	*Ijma' (consensus)	*Ijma' (consensus)	*Avis et dits des Compagnon
*Actes des Médinois	*Qiyâs(analogie	*dits et parole des Compagnons	*Ijma' (consensus)
*Qiyâs (analogie)	*Istihsan(préférence personnelle eu vue du bien)	* Qiyâs (analogie)	*Qiyâs(analogie)

Du côté sunnite, ces écoles avaient vu le jour sous la dynastie Abbaside au deuxième siècle de l'islam. Cela fut une réaction attendue en raison de l'interruption de la Révélation et au développement des sociétés musulmanes. Cependant, chez les chiites duodécimains, leur unique école juridique (Ecole Ja'farite) ne prit forme qu'après l'occultation du douzième Imam. Avant la disparition du Mahdi, la présence des Imams parmi les fidèles ne justifiait pas l'établissement d'école juridique puisque ces derniers répondaient directement aux situations nouvelles.

§3. Le Hadith dans la tradition chiite duodécimaine

Le recueil de la tradition chiite est composé d'un nombre important de Hadiths dépassant de loin celui du sunnisme. Cela s'explique par la définition particulière que les chiites donnent au Hadith et qui inclut les dits, les actions et les consentements des Imams. Ibn abd as-Samad al-'Amili (grand théologien imamite), qualifie d'authentique le Hadith dont la chaîne de transmission ininterrompue « part d'un imamite connu par sa droiture (*'adl*) et sa précision (*thabit*) et rapportant de son semblable imamite et cela jusqu'à l'infaillible (Imam) sans que l'énoncé du Hadith ne soit entaché de singularité (*choudoud*), ni de défauts

cachés »³⁶. Cette définition montre à quel point la question de l'Imamat est fondamentale dans la croyance chiite. Les douze Imams sont à la fois des garants de l'authenticité des Hadiths et des sources de charia puisque, grâce à eux, la Sunna de Mohammad a pu être conservée et protégée des falsifications.

En tant que wali (dépositaire de la prédilection divine) l'Imam est donc naturellement le maître de *ta'wil* à travers lequel il est en mesure de procéder aux commentaires du Livre sacré, contrairement au Prophète chargé uniquement de recevoir et de faire passer le message coranique. A partir de sa maîtrise de la science ésotérique, science plus importante et supérieure au sens exotérique, l'Imam occupe une place plus importante que le Prophète, ce qui fait que l'importance de ses Hadiths n'est pas uniquement d'ordre quantitatif mais aussi qualitatif.

Le statut de l'Imam est donc plus élevé et plus complet que celui du Prophète pour deux raisons principales : la première raison est liée au cumul des connaissances religieuses réservées au Prophète et aux Imams qui lui précèdent. La deuxième, plus importante, concerne la continuité et la présence de l'Imam parmi les fidèles grâce à son occultation. Contrairement à Mohammad *Le mortel*, l'Imam caché est le dernier *wali* vivant qui fait vivre la religion dans les cœurs des chiites. Pour souligner cette supériorité de l'Imam, Al-Madjlisi consacre, dans son livre *Les océans des lumières (Bihar al-Anouar)*, un chapitre intitulé : « *Les Imams ont plus de connaissance que les Prophètes* » où il affirme que l'infailibilité de l'Imam implique que toute critique de ses dits et de ses gestes sera qualifiée d'apostasie. Dans le même ordre d'idées, le juriste chiite, Muhammad Rida al-Muzafar, auteur du célèbre livre *Les dogmes des imamites ('Aqid al-Imamiyya)*, ajoute : « Nous croyons que l'Imam, comme le Prophète, doit être exempt de toute sorte de turpitudes, ouvertement ou discrètement, depuis son enfance jusqu'à sa mort, volontairement ou par oubli comme il doit obligatoirement être à l'écart de toute erreur, oubli ou négligence »³⁷.

Cette attitude dans la pensée chiite rend les partisans de cette doctrine attachés aux Imams plus qu'au Prophète, à la tradition des Imams plus qu'à celle de Muhammad, aux récits des impeccables plus qu'au Coran. Ce sont donc les Hadiths des Imams qui sont à l'origine de la différence doctrinale entre imamites et sunnites dans la mesure où leur lecture ésotérique du

³⁶. Ibn 'Abd as-Samad al-'Amlî, *Wosoul al-akhbar ila osoul al-akhyar, (l'arrivée des vertueux aux sources des informations)*, Éditions du groupe islamique Dakhair, Qom, Iran, 1981, page 93.

³⁷. Muhammad Rida al-Muzafar, *'Aqid al-Imamiyya, (les crédoles de imamites)*, version électronique dans le site chabakat ach-Chi'a al-'Alamiyya (Le réseau mondial des chiites), http://www.shiaweb.org/shia/qaed_al-emamia/pa8.html, page 67.

Coran ouvre la voie à une nouvelle dimension donnant, à son tour, naissance à une doctrine particulièrement différente.

A l'exception de quelques Hadiths communs aux deux courants, la majorité de la tradition imamite est différente voire opposée à celle des sunnites puisque la science du Hadith chiite discrédite tout rapporteur qui reconnaît la légitimité politique des trois premiers califes. Ainsi, la différence entre le Hadith sunnite et celui des chiites eut un rapport direct avec la question épineuse de la succession du Prophète, vu que la quasi-totalité des rapporteurs et des transmetteurs de la tradition sunnite étaient des Compagnons qui avaient cautionné la légitimité des trois premiers califes. Cette prise de position défavorable à Ali était suffisante, d'après les critères des spécialistes du Hadith duodécimain, pour écarter l'ensemble des Compagnons des chaînes de transmission à l'exception de trois ou sept Compagnons selon les versions.

Cette posture fut un élément de taille dans le conflit doctrinal du fait qu'elle mettait en cause la crédibilité des Compagnons et posait une question plus large liée à l'authenticité des Hadiths. C'est un sujet, où se mêlent inquiétude et préjugés car le discrédit de la majorité des Compagnons implique en conséquence l'invalidité de la quasi-totalité de la tradition sunnite fondée principalement sur le témoignage de ces contemporains de Mohammad. Le refus catégorique des sunnites de toute atteinte aux Compagnons est motivé non seulement par l'amour et le respect qu'ils portent à ces hommes mais aussi par le souci de protection et de défense de la doctrine sunnite construite grâce à leurs contributions.

Plusieurs traditions chiites font des compagnons du Prophète et de certaines de ces femmes les pires ennemis de l'islam. Le Hadith d'al-Baqir cité dans *al-Kafi* confirme cette position : « Les gens sont devenus apostats après la mort du Prophète, sauf trois personnes : Al-Mikdad Ibn Al-Aswad, Abou Dhar Al-Ghifari et Salman Al-Farissi»³⁸. Dans un autre Hadith, al-Majlissi ajoute : « Nous croyons qu'il faut se dissocier de quatre idoles : Abou Bakr, 'Omar, 'Othman et Mou'awiya, et de quatre femmes : 'Aïcha, Hafsa, Hind et Oummoul Haka, ainsi que de tous leurs associés et fidèles. Ce sont les pires êtres parmi la création d'Allah, et il n'est pas possible de croire en Allah, son Messager et aux Imams sans se dissocier de leurs ennemis»³⁹. En les accusant d'apostasie, les chiites ne les considèrent plus aptes pour rapporter les Hadiths alors que la majorité de la tradition de Mohammad avait été

³⁸. Al-Koulayni, *Al-Kafi, op. cit., Kitab al-Raouda*, page 115.

³⁹. Moulla Baqir Majlissi, *Haqo al-yaqin (La vraie conviction)*, tome 2, Éditions Ansar al-Husseini, Qom, Iran, 1954, page. 519.

rapportée par eux. De ce fait, toute atteinte à ces personnes touchait nécessairement l'essence même de la religion.

Tableau 5 : Les principaux rapporteurs du Hadith sunnite

Abu Hurayra (Compagnon)	5374 Hadiths
Ibn 'Umar (Compagnon)	2640 Hadiths
Ans Ibn Malik (serviteur de Mohammad)	2286 Hadiths
Aïcha (femme de Mohammad)	2210 Hadiths
Ibn 'Abbas (cousin de Mohammad)	1610 Hadiths
Jabir Ibn abdillah (Compagnon)	1540 Hadiths
Abu Saïd al-Hudari (Compagnon)	1170 Hadiths
Total	17430 Hadiths

Ce qui est marquant et dangereux dans cette attitude vis-à-vis des Compagnons, c'est que l'ensemble de la tradition que nous avons aujourd'hui dans les livres sunnites les plus crédibles avait été rapporté par 'Aïcha et un petit nombre de Compagnons. Plus de 65% de la Sunna remonte à sept Compagnons, pour la plupart infidèles dans la doctrine chiite.

En refusant toutes les références sunnites, les imamites soutiennent l'idée que depuis Ali jusqu'au douzième Imam, les Hadiths de Mohammad étaient transmis d'infailible à infailible. Cette position fut à l'origine de la négligence de la science de la Critique et de l'Abrogation mise en œuvre par les sunnites. Ces derniers refusaient à leur tour les Hadiths chiites attribués aux Imams qui ne respectaient pas les critères d'authenticité établis par la science du Hadith. En soumettant les Hadiths chiites à la science de la critique et de l'abrogation, les sunnites conclurent que bon nombre de rapporteurs et de transmetteurs sont des *wadi'ou al-Hadith* (les inventeurs de Hadith).

Dans son livre *le chemin de la tradition prophétique*, Ibn Taymyya reproche aux imamites, dans leur méthode de rapporter les Hadiths, l'absence de méthode scientifique, capable de purifier et de filtrer la Sunna de Mohammad. L'argument de l'infaillibilité des Imams ne peut pas se substituer à la science très stricte du Hadith. Ibn Taymyya souligne que : « Cette science est incontournable pour la théologie. Elle est parmi les plus importantes disciplines de l'islam que les imamites ont indéniablement ignoré à l'image des autres branches égarées »⁴⁰.

Suite à ces critiques, Al-Hilli⁴¹ rédigea, cinq siècles après les premiers livres sunnites de Hadith, les premières classifications des Hadiths selon leur degré d'authenticité en adoptant les critères établis par les savants sunnites. La seule différence était que le rapporteur devait être impérativement imamite. Ainsi, l'ensemble des Hadiths rassemblés et authentifiés par les sunnites étaient, selon les critères d'al-Hilli, rejetés. Trois siècles après al-Hilli, al-Hussein Ibn Zayd al-'Amili (mort en 965) écrit le premier livre chiite consacré entièrement à la science du Hadith mais en empruntant la méthodologie sunnite de classification. Al-hour al-'Amili, célèbre théologien chiite, dit à propos d'Ibn zayd « Il fut le premier imamite à introduire la classification dans la science du Hadith. Cependant, il a copié toute la terminologie des livres sunnites »⁴².

Aussi, Ali Khamenei souligne la défaillance de la Science du Hadith chiite dans son livre "*Les quatre principes de la science des hommes*", où il affirme que « selon les chercheurs les plus chevronnés de la science des hommes (la science de la Critique et de l'Agrément), nous constatons que le livre *Al-Fahrast*, ainsi que tout autre manuscrit de référence consacré à la science des hommes comme celui de al-Kachi, de Najachi, de al-Barqi et d'al-Ghada'iri, ont fait l'objet de falsifications aux conséquences considérables sur le caractère authentique de leur contenu. Aujourd'hui, on peut affirmer qu'on ne dispose d'aucune copie authentique de ces livres »⁴³. Dans le même sens, le célèbre théologien chiite Al-Hurr al-'Amili reconnaît dans son livre *Wasail ach-chi'a* la déficience de la science de la critique et de l'agrément chiite : « Or, les spécialistes de la science du Hadith n'ont que rarement établi la droiture (*al-'adalh*) d'un transmetteur. Ils se prononçaient uniquement sur

⁴⁰. Ibn Taymyya, *Le chemin de la tradition prophétique*, (*Minhaj as-Sunna an-Nabawiya*), Éditions Librairie Ibn Taymyya, 1986, le Caire, Égypte, tome 7, page 23.

⁴¹. Son livre « *La fin de la requête dans la purification de la doctrine* », *montaha al-matlab fi tahqiqi al-madhab*

⁴². Al-Hur al-'Amili, *Amel al-amili fi 'uléma' jabal 'amil (l'espoir dans les savants du mont 'Amil)*, volume I page 92. http://alkafi.net/alkafifiles/books/shia/aml_alamel.pdf

⁴³ Ali Khamenei, *Les quatre principes de la science des hommes (Al-Ousoul al-arba'a fi 'ilm ar-rija)*, traduction en arabe de Majid al-Gharbawi, Éditions Ansar al-Hussein, Qom, Téhéran, Iran, page. 34. et page 27 sur la version numérique, <http://www.almubelegh.com/library/rejal.htm>

sa fiabilité (*tawthiq*), laquelle n'implique pas nécessairement la droiture. Bien au contraire, puisqu'il y a entre les deux des points de divergence... Et par conséquent, nous devrions affaiblir (considérer comme non authentique) tous nos Hadiths puisqu'on ne peut pas affirmer la droiture des personnes formant la chaîne de transmission »⁴⁴.

Malgré cette lacune conséquente, les livres consacrés à la tradition du Prophète et des Imams furent nombreux. Les plus connus sont divisés en deux catégories : la première, appelée : *Les Quatre Cent Origines*, auraient été rédigés et compilés par les compagnons des premiers Imams. Ces livres, disparus depuis le premier siècle de l'islam, furent les premiers manuscrits originaux de l'imâmisme. La deuxième catégorie regroupe les livres du Hadith rédigés par les savants imamites en réaction au développement remarquable des sciences religieuses sunnites à l'époque abbaside. Il s'agissait d'environ quatre livres de référence qui rassemblaient la Sunna de Mohammad et l'ensemble de la tradition des Imams.

- Le livre « *al-Kafi* » d'*Al-Kulayni* (mort en 329H). Il fut parmi les ouvrages les plus complets de la tradition chiite à travers lequel l'auteur avait procédé à la compilation et à la classification des Hadiths des Imams et du Prophète tout en vérifiant leur degré d'authenticité. Contenant 9485 Hadith, Ce livre jouit d'une réputation inégalable de fiabilité dans les milieux imamites puisque son auteur était contemporain des représentants (*wokala'*) de l'Imam caché. La présence de ces derniers et leur approbation ou silence vis-à-vis des Hadiths relatés par Kulayni furent une preuve d'authenticité de son livre.
- Le livre « *Man la yahdoroho al-Faqih* » (l'absence du théologien) d'Ibn Babawayh (306-381h). Il s'agit d'un livre de Hadith qui recense 5998 Hadith mais dont le non-respect des règles élémentaires de la science du Hadith est flagrant puisqu'il contient plus de deux mille Hadiths où l'auteur ne mentionne ni le rapporteur ni le transmetteur. Il cite le Hadith de la façon suivante : « L'Imam dit ». Ce qui est irrecevable et inacceptable du point de vue de la science du Hadith.
- Le livre « *Tahdib al-Ahkam* » du théologien At-Toussi (385-460h). C'est un ouvrage de Hadith à travers lequel l'auteur essaye de relater la tradition du Prophète et des Imams sans insister sur le caractère authentique des Hadiths. L'incommodité de cette méthode, visant principalement à rassembler le maximum de Hadiths, réside dans l'absence de cohérence voire l'opposition entre bon nombre de traditions. Par

⁴⁴. Al-Hurr al-'Amili, *Wasail ach-Chi'a*, (les outils des chiïtes), Éditions Dar Ihya' at-Turath al-'Arabi (Maison de renaissance du patrimoine arabe), 1995, Beyrouth, Liban, volume 30, page 260.

conséquent, on trouve dans ce livre des Hadiths qui s'opposent à d'autres avec des commentaires de l'auteur qui essaye d'expliquer ou de rapprocher le sens des dits Hadiths.

- Le livre « *Al-Istibsar fima khtolifa fih min al-Akhbar* » (Regard sur les Hadiths objet de désaccord). Ce livre du même auteur (At-Toussi) est aussi une source de Hadith chiite qui, à la différence du premier, n'expose que la tradition qui ne faisait pas l'unanimité des savants au niveau de son authenticité.

On peut dire que l'effort de recueil et de compilation des Hadiths par ces savants avait donné à l'imâmisme, d'abord, un nouveau souffle face aux critiques virulentes des théologiens sunnites et aux persécutions permanentes des califes abbassides et ensuite, une possibilité d'alimenter leur école juridique ja'farite de Hadith ayants force de loi.

I. Le consensus (*al-Ijma'*) chez les imamites

Les chiites duodécimains définissent le consensus comme étant l'accord d'un certain nombre de *marji'yya* (source d'imitation) qui donne à leur avis une qualification légale. Cependant, la particularité du consensus chiite réside dans le fait que cette qualification légale doit impérativement dévoiler la position et le point de vue de l'Imam caché. Autrement dit, l'Imam doit faire partie du groupe de *marji'yya* qui pratique le consensus. Ce dernier n'est ni légal ni religieusement légitime que lorsqu'il réussit à exprimer l'opinion de l'Imam à travers les *marji'yya* qui entrent en contact avec lui. Il faut reconnaître que cette définition est très ambiguë et laisse planer beaucoup de doute sur la notion de la rencontre et du contact subtil qu'il peut y avoir entre l'Imam et les *marji'yya*.

II. Le raisonnement par analogie (*Al-Qiyâs*)

L'école juridique duodécimaine fait de l'analogie une de ses sources secondaires du droit. Par contre, la notion de l'Imamat exige, comme dans tous les aspects de la spiritualité imamite, une certaine adaptation à la réalité de l'Imam caché. Puisque ce dernier est considéré toujours comme vivant et présent *invisiblement* parmi les fidèles, l'effort rationnel des *marji'yya* en vue d'une nouvelle loi qui serait une source de droit, est sans intérêt. Il incombe

alors aux sources d'imitation imamites, qui ont le privilège d'entrer en contact subtil avec le Mahdi, de transmettre ses avis et ses lois traitants des nouvelles situations. Ce rapport aux Imams dans la tradition duodécimaine explique aussi la nature de l'unique école juridique imamite attribuée au sixième Imam Ja'far as-Sadiq.

L'Ecole Ja'farite

Bien que le sixième Imam chiite (Ja'far as-Sadiq) fût le professeur d'Abu Hanifa (fondateur de l'école Hanafite) et de Malik (fondateur de l'école Malikite), la dissemblance entre sa jurisprudence et celle des écoles sunnites était incontestable. Cette divergence était la conséquence évidente des désaccords, mentionnés plus haut, concernant le Coran et la Sunna.

Aujourd'hui, même la compréhension du droit musulman duodécimain n'est pas unique pour tous les imamites en raison de la division entre les *Usuli* et les *Akhbari* (sujet analysé en détail dans le troisième chapitre). Les premiers, partisans de l'*ijtihad* (effort de la Raison (*a'ql*) en matière de législation religieuse nouvelle), se basent dans leur jurisprudence sur le Coran, sur la tradition du Prophète et des Imams, sur le consensus des *marji'yya*, et enfin le raisonnement par analogie. Quant aux seconds (*akhbari*), défenseurs de la tradition et de l'orthodoxie imamite, Ils ne considèrent pas le Coran comme une source de droit puisque son interprétation et son vrai sens ne peuvent être dévoilés que par l'Imam. Idem pour le consensus qu'ils refusent sous prétexte qu'il est une hérésie sunnite. Le vrai imamite, à leur sens, doit respecter strictement la tradition jusqu'au retour du Mahdi. Ainsi, la tradition des Imams découle en première position des sources de droit pour le courant *akhbari*.

Le grand écart établi entre le sunnisme et le chiisme duodécimain quant à leurs rapports aux textes sacrés est corroboré par deux versions contradictoires de l'histoire de l'islam. Chacune des deux doctrines, se trouvant en désaccord avec l'histoire de l'autre, écrit la sienne conformément aux particularités de son propre dogme.

SECTION III. UNE LECTURE DIFFERENTE DE L'HISTOIRE

Après le désaccord irréconciliable entre sunnites et imamites au sujet des sources scripturaires, la rupture devient davantage profonde entre les deux doctrines quant à leur lecture ou plus exactement quant à leur écriture de l'histoire de l'islam. Si le rapprochement entre ces deux écoles semble avoir à ce jour échoué, c'est peut être bien parce que l'histoire de l'islam a été écrite, depuis l'intérieur, de deux façon complètement contradictoires. Chaque courant écrit l'histoire de l'islam à partir d'une lecture aux couleurs de sa propre culture et de son orientation spirituelle. Il s'avère donc impossible de traiter ce sujet loin de son contexte historique. La question la plus marquante de l'histoire imamite fut celle de l'introduction du facteur perse dans la lignée des Imams. Le développement et la concentration du chiisme dans des territoires appartenant à l'ancien empire perse nous impose une analyse particulièrement précise et prudente du rapport qu'il peut exister entre la doctrine chiite et la culture perse.

De leur côté, les sunnites, pas loin de la théorie du complot, sont convaincus que l'imâmisme est une secte fondée par un juif converti à l'islam (Ibn Saba) dans le seul objectif est de diviser l'*Oumma* et d'affaiblir le jeune État musulman. La doctrine chiite est aussi étroitement liée, dans la conscience sunnite, à la civilisation perse qui, à travers "l'hérésie chiite", voulait exprimer son opposition à la domination arabe "bédouine". Entre son origine juive et sa culture perse, l'imâmisme ne risque pas de se réconcilier, à court terme, avec le sunnisme puisque ce dernier garde de mauvais souvenirs de ses conflits avec les juifs depuis la vie du Prophète jusqu'à la question palestinienne de nos jours, et avec les perses depuis l'invasion de la Mésopotamie par les musulmans jusqu'à la révolution de Khomeiny en 1979.

§1. Chiisme et zoroastrisme

Notons d'abord que, du point de vue historique, un clivage, à la fois culturel et social, a commencé à se dessiner dès les premières années de l'invasion arabe de l'empire perse. Depuis cette date, marquée par une conversion massive et parfois forcées, des populations zoroastriennes à l'islam, la communauté perse n'a cessé d'imposer, à travers un fort sentiment identitaire, sa particularité dans la lecture et la pratique de l'islam. Le chiisme était donc l'expression la plus explicite de cette exception perse dans son rapport aux arabes et à la

nouvelle religion. La rencontre entre la civilisation perse, vieille et très avancée, et la jeune communauté arabe bédouine mais porteuse d'un message divin, a été vécue pour les premiers comme une humiliation et pour les seconds comme l'expression manifeste de la prédilection davantage cruel davantage cruel divine. Certes, la conversion de la Mésopotamie à l'islam était rapide, mais en parallèle, l'islam n'avait pas échappé, à son tour, à l'influence de certains aspects de la culture perse préislamique.

L'hypothèse de l'adaptation de la doctrine chiite à la culture perse, même si elle reste une question timidement explorée, est corroborée dans les faits par un ensemble d'éléments la rendant probable. Cependant, il serait hasardeux de dire que le chiisme duodécimain est un prolongement plus ou moins naturel du zoroastrisme, et que ce rapport à la religion de l'ancienne perse est le seul responsable de la différence entre imâmisme et sunnisme. La question est plus complexe que cela peut paraître. Les aspects de la doctrine duodécimaine qui s'approchent du zoroastrisme pouvaient être à la foi une réaction aux persécutions Omeyyade à l'égard de la famille du Prophète, et une victoire de la conscience perse dans son combat pour l'indépendance.

I. Les origines du dualisme imamite

A l'époque des Sassanides, la religion de l'empire perse (le zoroastrisme) affirmait que la création du monde des humains par dieu *Ahura Mâzda* fut essentiellement caractérisée par l'affrontement entre le bien, représenté par (*Geush Urvan*)⁴⁵ et le mal (*Angra Mainy*)⁴⁶. Cet affrontement, origine du chaos, durera plusieurs siècles durant lesquels l'esprit du mal l'emporta et remplit la terre d'obscurité et d'injustice. Le monde du bien attendra l'arrivée du sauveur *Saoshyant* (expression humaine du bien). Dès son retour, ce sauveur appliquera la religion, ressuscitera les morts et établira la justice et le paradis sur terre. Cette présentation du monde se rapproche étrangement et l'eschatologie et de la vision dualiste imamite qui divise le monde en imamites, amis de Dieu, et non imamites, ennemis de Dieu. « Nous sommes les seuls musulmans et les autres connaissons leur sort au jour de la résurrection »⁴⁷.

⁴⁵. Taureau primordial symbole du bien et gardien du bétail dans la mythologie de l'Iran sassanide.

⁴⁶. Le serpent qui représente le mal dans le monde du dieu sassanide (*Ahura Mâzda*).

⁴⁷. Al-Jamili 'Abdollah, *Badlo al-Majhoud fi ithbat mochbahat ar-rawafid lilyahoud*, (démonstration des points communs entre les imamites et les juifs), Éditions Maktabat la-Ghoraba' al-Athariyya, Médine, Arabie saoudite, 2008, volume 2 page. 559. Même page dans la version électronique, <http://www.waqfeya.com/search.php>

Depuis la mort du Prophète jusqu'à aujourd'hui, l'affrontement entre le mal (les non imamites) et le bien (les Imams et leurs partisans) continue. Ces derniers sont représentés comme les déshérités (*mostad'afoun*) et les victimes de l'arrogance et de l'injustice non seulement des sunnites mais également de tous les pouvoirs politiques et religieux non imamites. Cependant, l'espoir que procure l'idée du retour du sauveur imamite (le Mahdi) permet à ses fidèles de résister et de se préparer à ce jour.

Aussi, le lien entre le *Mahdi* chiite et le *Saoshiyant* zoroastrien est très étrangement frappant puisque, comme *Saoshiyant*, le douzième Imam rétablira la justice et remplira la terre d'équité de même qu'elle aura été remplie d'injustice et de tyrannie. Il ressuscitera certains morts imamites pour combattre le mal, et certains morts sunnites pour les juger et les condamner à mort. Il est rapporté dans *Les Océans des lumières*, d'Al-'Ayachi, qu'à son retour, l'Imam ressuscitera trois mille Koraïchites⁴⁸ et coupera leurs têtes⁴⁹.

Si l'histoire et la nature religieuse des deux personnages les séparent, leurs descriptions et leurs missions sont quasiment identiques. « L'analogie de structure entre la perspective eschatologique zoroastrienne et la perspective chiite est vraiment frappante. Aussi, au 17^{ème} siècle Qotboddin Ashkevari, un des plus brillants élèves de Mir Dama, le grand philosophe d'Ispahan, put-il écrire : « Celui que les Zoroastriens appellent le *Soashyant*, c'est celui que nous chiïtes, appelons l'Imam attendu (le douzième Imam) »⁵⁰.

Aujourd'hui on trouve les sources de certaines pratiques imamites dans le zoroastrisme notamment celle de la célébration du jour de l'an perse (*Neirouz*). Cette fête, célébrée le vingt et un du mois de mars de chaque année et qui correspondait au début du printemps, fut intégrée par les théologiens imamites dans le chiïsme duodécimain en tant que jour sacré. On peut lire dans le livre : *Les Océans des Lumières (Bihar al anwar)*, « Le jour de *Neirouz* sera le jour du retour de notre Imam caché »⁵¹. Il est donc remarquable qu'un certain nombre de rites zoroastriens aient apporté leurs spécificités à la construction de l'identité imamite des perses convertis, sachant qu'aujourd'hui en Iran les arabes chiïtes de la région al-Ahwaz ne célèbrent pas cette fête. On peut donc mesurer combien cette rencontre

⁴⁸. Membres de la tribu de Koraïchi : la tribu de Mohammad et de tous les califes Omeyyades et Abbasides.

⁴⁹. Mohammad Baqir al-Majlissi, *Bihar al-Anwar (Les Océans des lumières)*, Éditions al-Wafa', Beyrouth, Liban, tome 52, page 383. Version électronique, <http://jalshariqi.jeeran.com/%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D9%82%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AD%D8%A7%D8%B1.htm>

⁵⁰. Henry Corbin, *Perse*, article publié par *Encyclopædia Universalis*, France, 1995, <http://manicheism.free.fr/maniblog/persecorbin.pdf>

⁵¹. Mohammad Baqir al-Majlissi, *Bihar al-Anwar (Les Océans des lumières)*, op. cit., tome 52, page 105, hadith numéro 171.

avait pu être un facteur d'apaisement pour les populations de la Mésopotamie. Ce jour de *Neirouz* correspondrait aussi dans une autre tradition imamite à la naissance du premier Imam (Ali), à son mariage avec Fatima (fille du Prophète), au jour de la création du monde et au jour de la création d'Adam »⁵².

Au-delà de la dimension historique, ce jour prend par la suite une dimension purement religieuse et devient, grâce au Hadith suivant, une fête religieuse dans la tradition chiite. Le sixième Imam Ja'far as-Sadeq, appelant les imamites à glorifier ce jour, dit : « Lavez-vous le jour de *Neirouz*, portez vos tissus les plus propres, parfumez-vous et jeûnez ... Dieu vous pardonnera, grâce aux mérites de ce jour, les péchés commis durant cinquante années »⁵³.

La célébration de *Neirouz* est caractérisée aussi par la présence du feu qui représentait, dans la religion zoroastrienne, le symbole de dieu Ahura Mazda. L'adoration du feu, largement pratiquée dans la perse préislamique était si importante que, dans les lieux de cultes, le feu fut allumé sans interruption en signe de perpétuité de la présence divine. Aujourd'hui en Iran, la communauté zoroastrienne concentrée à Yazd, au centre de l'Iran, adore encore le feu sacré allumé depuis plus de 1500 ans. Le rapport entre l'adoration du feu et la célébration de *Neirouz* (jour du retour du Mahdi) et d'*Achoura* (le deuil d'Hussein), accrédite l'idée déjà fort répandue, que le chiisme serait peu ou prou influencé par la religion zoroastrienne. Aussi peut-on lire « les chercheurs ont attiré l'attention sur les points de convergence entre les rituels d'*Achoura* et les rites iraniens et mésopotamiens préislamiques célébrant le renouveau cosmique, ainsi qu'avec les célébrations attachées à la mort de Dionysos dans la mythologie grecque et à celle d'Osiris dans la mythologie égyptienne. Le récit de deuil et de foi des chiites reprenait le langage éternel des civilisations anciennes »⁵⁴.

L'observation est banale, mais ses implications dans la perse imamite est plus complexe. Ce rapport au feu, très présent dans la culture chiite, on le retrouve dans beaucoup de pratiques rituelles au moment des fêtes où les fidèles adressent des invocations au feu. Le jour d'*Achoura* illustre parfaitement le rôle du feu dans la spiritualité chiite où on peut voir les hommes marcher et prier sur la braise dans l'espoir de purifier leur âme et de se faire pardonner les péchés. L'intégration de ces pratiques dans la doctrine duodécimaine est

⁵². Kamil Soulayman, *Yaoum al-khalas (Le jour du Salut)*, Maison culturelle des Partisans de Hussein (mo'assasat ansar al-Hussein at-taqafiya), 1999, Téhéran, Iran, page. 722.

⁵³. Al-Hur al-'Amili, *Wasa'il ach-chi'a*, maison d'édition renaissance du patrimoine arabe (Dar ihya' athourat al-'Arabi), Beyrouth, Liban, tome 8, page 172. Version électronique, <http://gadir.free.fr/Ar/Hadis/Kutub/Vesail/hadith/wasael08/fhrs.htm>, chapitre 48.

⁵⁴. Vali Nasr, *Le renouveau chiite*, Demopolis, Paris 2008, page 38.

interprétée par les sunnites comme une perte de sens des réalités religieuses et un rattachement flagrant au zoroastrisme. L'ambiguïté à ce sujet est si importante qu'il a fallu une intervention personnelle du guide de la révolution, Ali Khamenei pour mettre un terme et à la célébration de *Neirouz* et à l'invocation du feu allumé dans toutes les rues de l'Iran. Il dit à ce propos : « Ce jour de *Neirouz* n'a aucun fondement religieux. Il nous cause un grand tort et répand beaucoup d'égarement. Il est nécessaire de mettre fin à cette fête car elle renvoie à l'adoration du feu »⁵⁵.

II. L'Imam et la princesse

S'il y a un événement qui exprime l'union entre le chiisme et la culture perse, il ne peut être plus marquant et plus signifiant que l'histoire du mariage de l'Imam Hussein avec la princesse *Shahrbanou* (fille du dernier roi perse : Yazdgard). Cet événement, sujet de plusieurs critiques et de lacunes historiques, constitue malgré tout un point de repère pour une grande majorité des iraniens dans leur quête d'identité qu'ils veulent chiite mais de racines profondément perse. La légende du mariage du maître des martyres avec la princesse perse survint à un moment où, du fait de l'aggravation de la crise de confiance entre les chiites et les Omeyyades, une fraction de la population perse avait la conviction qu'une libération et une indépendance des arabes, fusse-t-elle morale et identitaire, était nécessaire. Les conséquences de cette histoire sur la population perse furent considérables. Sur un autre plan, ce mariage avait pour effet de rendre la littérature imamologique plus riche et plus passionnante avec l'augmentation ainsi de l'admiration que suscitaient déjà les Imams. Certes, c'est précisément l'importance accordée à l'origine perse de la mère du quatrième Imam qui explique que l'on ait cru possible le rapprochement entre certains aspects de l'ancienne religion perse et le chiisme imamite. « Les perses zoroastriens croyaient que le sauveur, Saoshyant, devait naître du sang de leur prophète, Zoroastre : les perses convertis n'avaient qu'à changer les noms propres. Ils racontaient qu'un jour Ali avait demandé au Prophète : « Ô Prophète de Dieu ! le Mahdi sera-t-il des nôtres ou bien d'une autre famille ? Et le Prophète avait répondu : « Certainement il sera des nôtres. C'est par nous que Dieu doit achever son ouvrage, de même que par nous il l'a commencé »⁵⁶.

⁵⁵. Le Journal NN ARABIC, Les autorités iraniennes donnent un avertissement le soir de la fête du feu, <http://www.nnarabic.com/index.php/archives/20902>.

⁵⁶. James Darmesteter, *Le Mahdi*, Éditions Manucius, 2004, HOUILLES, page 25

Saffar al-Qommi (mort en 903) fut le premier savant imamite à développer les détails de ce mariage. Il ne se contentait pas de faire référence à l'origine perse de l'épouse de l'Imam Hussein, mais racontait la longue histoire de sa première rencontre avec le premier et le troisième Imam : « La fille de Yazdjard fut capturée et emmenée à Médine. Les jeunes filles de la capitale montèrent sur les toits pour la regarder. Lorsqu'elle entra dans la mosquée pour se présenter devant le calife Omar, elle illumina les lieux par l'éclat de sa face (...) Le commandeur des croyants (Ali) dit à Omar : « *Qu'elle se choisisse un musulman comme mari et ce dernier paiera son prix (d'esclave)* ». Après l'accord du calife, elle avança vers Hussein (troisième Imam) et posa sa main sur sa tête (de Hussein). Le commandeur des croyants lui demanda « *Quel est ton nom ?* ». Elle répondit : « *Jahanshah* » (souveraine du monde). Ali dit : « Shahrbanou aussi » et se tourna vers son fils Hussein et lui dit : « *Elle donnera naissance, pour toi, à un garçon qui sera le meilleur de l'humanité sur cette terre* »⁵⁷.

Ce mariage aurait donné naissance au quatrième Imam Ali Zin al-'Abidin. A partir de cette date, le perse duodécimain se libéra du poids de la soumission à la religion des arabes. Si la grande majorité des perses étaient convaincus de la pureté et de l'origine divin du message de Mohammad, ils l'étaient beaucoup moins vis-à-vis de la domination arabe. Shahrbanou avait offert aux chiites d'origine perse une indépendance religieuse et une sérénité identitaire perdue depuis la chute de l'empire sassanide. De ce fait, appartenir au chiisme duodécimain était, pour eux, une adhésion à la fois à la religion des Imams, et donc à une descendance religieuse prestigieuse, et à la glorieuse civilisation perse. Le rôle central ainsi reconnu aux Imams à moitié perse, renforçait forcément celui de la culture perse dans son combat avec l'islam sunnite (arabe). « Ajoutant la Lumière de Gloire royale à celle de la walaya issue de Mohammed et de Ali, Shahrbanou apporte une double légitimité chiite et iranienne à ses fils, les Imams de la lignée hussaynide, ainsi que la double noblesse qurayshite et sassanide. Elle devient ainsi un chaînon principal du lien qui unit l'Iran préislamique à l'imâmisme. Plus tard, une tentative analogue sera faite au sujet de la mère du douzième Imam, le Mahdi imamite, présenté, selon certaines versions, comme étant le petit-fils de l'empereur de Byzance, lui-même descendant de l'Apôtre Simon. Ainsi le Messie imamite réunirait en lui d'une part les Lumières de l'islam, du mazdéisme et du christianisme et d'autre part les noblesses arabe, perse et byzantine. La tentative resta sans lendemain et la tradition n'eut

⁵⁷. Saffar al-Qommi, *Basair ad-darajat fi fada'il ahl Mohammad*, librairie Ayatollah al-Najafi, Éditions (Ali sirat al-Haq), Qom, Iran, page 335. Version électronique, <http://www.followislam.net/ar/books/ahlulbait/basaer-aldarajat/index.htm>, page 336.

aucune popularité, sans doute parce qu'aux yeux des chiites imamites l'importance de Byzance n'était pas comparable à celle d'Iran »⁵⁸.

A partir de cet événement, rien ne paraissait pouvoir interrompre la marche triomphale de la vraie religion et de la glorieuse civilisation, double gage de l'accès au salut. Après le drame de Karbala et l'assassinat de Hussein, la passation de l'Imamat à son fils perse Ali était, aux yeux des chiites de la Mésopotamie, porteuse des plus grands espoirs. Autrement dit, le parfum perse qui se dégageait de cette alliance, et qui n'était pas pour rien dans le renforcement du lien entre le sentiment identitaire perse et le chiisme imamite, explique pour une partie le besoin des populations iraniennes de sortir du rôle du dominé converti à celui de l'élu et du receveur du message divin à travers la personne de l'Imam. Aucun autre événement n'a eu, jusqu'à aujourd'hui autant de conséquences durables que cette rencontre entre l'Imam et la princesse. Cette femme va influencer l'univers non seulement historique mais également spirituel et rituel de l'imâmisme, notamment celui des femmes qui cherchaient auprès de sa tombe, et ce jusqu'à nos jours, la fécondité et la prospérité de leur vie familiale.

Tous ces éléments entraient dans un cadre de résistance culturelle qui s'était rapidement développée en doctrine adaptée à certains aspects de l'identité iranienne préislamique. Depuis les conquêtes arabes, et malgré la conversion massive et rapide des iraniens à l'islam, la menace de marginalisation pesant sur la culture perse ne se relâchait pas. Par conséquent, L'avenir de la civilisation perse dépendait, depuis l'arrivée de l'islam, de la capacité de ses adeptes à s'imposer en tant qu'acteurs dans l'essence même du message et non comme une population soumise qui participe passivement à l'épanouissement de la religion à travers la pratique et les rituels.

§2. L'histoire des imamites écrite par les sunnites

Avant la révolution de Khomeiny en 1979, l'islam sunnite s'attaquait moins aux "déviances" chiites puisqu'il estimait qu'il n'avait guère à craindre d'une doctrine minoritaire aux contours imprécis, et encore loin de posséder les attributs d'une puissance. Aujourd'hui, ce qui était une simple divergence religieuse est devenu une grande et complexe menace

⁵⁸. Amir-Moezzi, La religion discrète, Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam chiite, Éditions VRIN, Paris, 2006, page 86

géopolitique. Par conséquent, le silence et le désintéressement ont cédé la place à l'affrontement et au dénigrement comme outils nécessaires dans cette guerre pour la direction de l'islam. Les savants sunnites, des plus orthodoxes aux plus modérés reviennent, pour définir le chiisme duodécimain, sur certains éléments historiques qui avaient joué un rôle déterminant dans la naissance de l'imâmisme tel qu'il se présente aujourd'hui. L'un des éléments les plus évoqués dans la campagne sunnite contre le chiisme est le lien très étroit entre le judaïsme, dans la personne d'Ibn Saba, et l'imâmisme. L'autre élément est celui de l'attachement à l'identité perse au détriment de l'islam, attachement, selon les sunnites, dirigé contre les arabes. Pour les sunnites, l'imâmisme n'est que le produit d'une manipulation de la secte *Sabaya*⁵⁹ confortée et renforcée par les erreurs politiques des Omeyyades.

I. Ibn Saba et l'imâmisme

L'histoire sunnite associe le chiisme au personnage de Abdollah Ibn Saba, un yéménite de confession juive accusé d'avoir provoqué la discorde au sein de la communauté musulmane et notamment à l'intérieur des populations mésopotamiennes partisans de Ali. Il fut en tout cas le premier à entretenir une vision chrétienne de la tradition islamique lorsqu'il affirmait que le prophète Mohammad, à l'image de Jésus, retournera sur terre : « *Comme sont étranges les gens qui déclarent que Jésus ('Issa) reviendra mais qui rejettent le retour de Mohammad* ». On pourrait penser, à ce stade qu'on est loin de la théologie imamite, mais ce fut la première apparition de la notion du *retour* dans la pensée chiite duodécimaine en général.

Durant la deuxième moitié du règne d'Uthman, de plus en plus de voix critiquant la politique menée par le calife se faisaient entendre, remettant ainsi en question sa légitimité en tant que représentant de l'État islamique. Dans cette tourmente, Ibn Saba se convertit à l'islam et joua un rôle déterminant dans la mobilisation des opposants égyptiens et irakiens impliqués dans l'assassinat d'Uthman. Les historiens sunnites et chiites⁶⁰ affirmèrent qu'il choisit de

⁵⁹. La Saba'iya est la secte créée par Ibn Saba' pendant le règne du quatrième calife Ali.

⁶⁰. Les historiens sunnites qui avaient évoqué Ibn Saba' étaient tous unanime sur sa conversion du judaïsme à l'islam, sur son adoption du chiisme et sur le rôle qu'il joua dans le développement du chiisme. Il s'agit à titre d'exemple de Al-Tabari dans son livre *Tarikh at-Tabari* (l'histoire de Tabari, tome 4, page 340), d'Ibn al-Athir dans son livre *Al-Kamil* (le complet, tome 3, page 77), d'Ibn Kathir dans son livre *Al-Bidaya wa an-Nihaya* (le début et la fin, tome 7, page 190). Egalement, du côté chiite duodécimains, les historiens avaient mentionné dans plusieurs passages le personnage d'Ibn saba' à l'image d'Al-Qommi dans son livre *Al-Maqalat wal firaq* (les récits et les sectes, Téhéran, Iran, 1963, page 20), d'An-Nawbakhti dans son livre *Foroq ach-chi'a* (les fractions chiites, page 23), et d'Al-Kachi dans son livre *Rijal al-Kachi* (les hommes d'al-Kachi, page 98-99).

s'installer en Égypte et d'adhérer, avec enthousiasme, au mouvement d'opposition contre le troisième calife. Quelques années plus tard, il s'imposa comme l'un des prêcheurs les plus radicaux des milieux religieux égyptiens en raison de sa nouvelle pensée concernant l'imamat de 'Ali. Ce fut la première fois que naquit la question de la nomination d'Ali par le Prophète pour lui succéder à la tête de l'État islamique.

En Égypte, Ibn Saba diffusait l'idée que seul Ali était l'Imam légitime de la communauté que certains Compagnons avaient privé de son droit. Il ne cessa d'appeler la population égyptienne et, à travers ses messagers, celle de Bassora à rejeter l'allégeance faite à 'Uthman et à choisir Ali. La démarche d'Ibn Saba donna ses fruits, peut-être, parce qu'elle avait offert, dans la dynamique collective de ces populations mécontentes, une perspective de mobilisation pour le changement de la politique de 'Uthman, mais qui, par la suite, est apparue comme une idéologie de lutte contre tout ce qui n'était pas imamite, en l'occurrence le sunnisme. D'un autre côté, l'adhésion aux idées d'Ibn Saba pouvait être un substitut à ce que l'idéal califal ne faisait plus en termes de justice sociale.

Le rôle d'Ibn Saba fut d'une importance capitale dans le développement du clivage entre les sunnites et les chiites imamites puisqu'il avait réussi à transformer les revendications politiques des partisans d'Ali en une question purement religieuse. Il fut le premier à agiter la question de l'imamat en tant que fondement de la spiritualité duodécimaine et se plaça ainsi à l'avant-garde du mouvement chiite contestataire notamment après la bataille de *Siffin* (entre Ali et Muawiya).

Le mouvement d'Ibn Saba devint de plus en plus important, et sa pensée de plus en plus radicale au milieu du règne d'Ali à *Koufa* où il déclara un jour et publiquement et devant Ali que ce dernier était Dieu. Cette attitude extrémiste lui valut l'exil à *Mada'in* (ancienne capitale perse) et à certains de ses adeptes l'immolation par le feu par Ali lui-même. C'est dans ce paysage violent que va se définir l'idée de l'imamat, que va prendre forme la notion de la prédilection divine d'Ali (*wilaya*), d'elles vont naître les principes fondamentaux de la doctrine chiite duodécimaine.

Pour l'ensemble des théologiens sunnites qui se posaient la question de l'engagement idéologique et politique d'Ibn Saba, ce dernier constitue indéniablement un élément explicatif qui, parmi d'autres, permet de comprendre l'origine de la pensée imamite. Il réussit à mettre

en place quatre principes qui vont orienter toute la théologie chiite et notamment imamite et qui, *à fortiori*, vont influencer sur les perspectives politiques, spirituelle et sociales des populations chiites. Ces principes s'énoncent comme suit : le principe de l'imamat en tant qu'élection divine, le principe de l'occultation, le principe du retour de l'Imam, le principe du refus de la légitimité des trois premiers califes et le principe de l'infailibilité de l'Imam.

- le principe de l'imamat en tant qu'élection divine. Si, après le conflit avec les Omeyyades, les partisans d'Ali voyaient en lui le commandant des croyants et le calife légitime objet du consensus de la majorité des musulmans, *Ibn Saba* le présentait comme le seul successeur légitime du Prophète. Selon Al-Kachi dans son livre *Rijal al-Kachi* (les hommes d'al-Kachi) : « Ibn Saba disait, avant de se convertir à l'islam, que Josué (*Youcha' Ibn Noun*) était le dépositaire du testament (*wasiy*) de Moïse. Après sa conversion, il soutenait, avec le même extrémisme, l'idée de la *wilaya* d'Ali et définissait, pour la première fois, son imamat en tant que prédilection divine »⁶¹.
- le principe de l'occultation et du retour de l'Imam. Même après son exil à Mada'in, Ibn Saba resta attaché, sans modération, à la cause d'Ali. De la même façon qu'il refusa l'idée de la mort de Mohammad, il refusa celle d'Ali et affirma qu'il était occulté, à l'image de Jésus, et qu'il reviendrait un jour pour établir la paix et la justice. Il dit à ceux qui l'informèrent de la mort d'Ali : « Si vous m'apportez son cerveau en soixante morceaux je ne croirai pas qu'il est mort »⁶². Avant ces propos, aucun partisan d'Ali n'avancait cette notion d'occultation qu'elle soit du Prophète ou de son cousin.
- le principe du refus de la légitimité des trois premiers califes. Il fut aussi le premier à mettre en cause la légitimité des Compagnons et des califes précédents et à diffuser ces idées parmi les chiites en prétendant qu'il s'agissait des ordres et directives d'Ali. Lorsqu'il fut arrêté et présenté devant ce dernier, qui ignorait tout de ses agissements, Ibn Saba insista sur ses propos. Ali ordonna son exécution ce à quoi un groupe de fidèles s'opposa et dit à Ali : « Veut-tu tuer un homme qui appelle à ton amour, à l'amour de la famille du Prophète et à ton Imamat ? »⁶³. Craignant la discorde, Ali l'exila.
- Le principe de l'infailibilité de l'Imam : Durant le règne d'Ali, aucun chiite ne soutenait l'idée de la sacralité de l'Imam. Le premier à introduire un extrémisme très lourd de conséquences sur le statut de l'Imam fut Ibn Saba. Il commença par dessiner

⁶¹. Abu Omar al-Kachi, *Rijal al-Kachi*, (les hommes d'al-Kachi), l'institut al-A'lami, Karbala, Irak, page 101.

⁶². Al-Mutaharal-Maqdissi, *Al-Bad' wat-Tarikh*, (le début et l'histoire), tome 3, page 129. Version électronique, <http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=12&book=1141>, page 338.

⁶³. An-Nawbakhti, *Foroq ach-chi'a*, (les fractions chiites), imprimerie Haydariya, Najaf, Irak, 1959, page 43-44.

une image héroïque d'Ali en énumérant ses qualités humaines et ses valeurs morales pour finir par croire et affirmer qu'il était Dieu.

Certes, on ne saurait réduire le chiisme imamite à la secte *Sabaiya*, mais il faut reconnaître que, en raison de tous ces éléments, Ibn Saba avait créé une proximité et une complémentarité, que l'on ne peut nier, entre les deux mouvements. Sa visée fondamentale était d'établir un lien très étroit entre le système politique et l'univers religieux tout en exaltant la dignité des partisans d'Ali pour les libérer de l'hégémonie des Omeyyades. Ainsi, son recours au concept de l'Imam élu n'était pas sans conséquences, puisqu'il contribua à une sacralisation à la fois du pouvoir politique, et de son détenteur, en l'occurrence l'Imam.

L'impact d'Ibn Saba fut tellement grand qu'Ibn Taymiyya, symbole de l'orthodoxie sunnite, consacra la première partie de son célèbre livre, *Minhaj as-Sunna an-Nabawiya* (le chemin de la tradition prophétique), au rapport qu'il peut exister entre le chiisme imamite et le judaïsme (Ibn Taymiyya, 1986). Ses accusations étaient une façon de décrédibiliser une doctrine qui dérange et qui menace la stabilité politique et religieuse du sunnisme. Toute la réflexion d'Ibn Taymiyya, et en aval celle de tous les mouvements orthodoxes sunnites, consistait à développer une vision binaire et essentialiste faisant de l'imâmisme une invention et une branche du judaïsme. Cette attitude qu'on retrouve aujourd'hui dans le discours wahhabite dans sa guerre médiatique contre l'Iran et sa confession est confortée par certains Hadiths imamites faisant référence à la religion juive : « Quand le Mahdi retournera sur terre, il appliquera, dans ses jugements, la loi de David »⁶⁴.

A ce lien entre l'imâmisme et le judaïsme s'ajoute le facteur perse qui attise de grands malentendus entre les sunnites et les duodécimains. En analysant les livres de tradition imamite, on s'aperçoit bien vite que la présence perse a pris une dimension religieuse caractérisée par un sentiment anti arabe.

II. L'imâmisme : une doctrine perse contre les arabes

Les sunnites fondamentalistes associent, très souvent, le chiisme à l'identité iranienne qu'ils considèrent déterminante dans la définition de cette doctrine. Cet enchevêtrement est sensible car il aborde non seulement la question de l'adaptation de l'islam à l'identité

⁶⁴. Al-Kafi, *Al-'Osoul min al-Kafi* (*Les Sources d'al-Kafi*), op. cit., volume 1, page 397.

iranienne mais aussi, et en profondeur, la naissance d'une nouvelle religion forte d'une ancienne identité. La dimension perse est, sans l'ombre d'un doute, fondamentale dans la doctrine imamite, et c'est sur elle que repose un certain nombre de références chiites duodécimaines.

Force est de constater que les pouvoirs sunnites, depuis Omar jusqu'aux abbassides, avaient beaucoup de difficultés à intégrer l'identité perse dans le système étatique de l'empire musulman. Depuis cette époque et jusqu'à aujourd'hui, cette identité, incarnée par l'Iran, suscite beaucoup d'inquiétudes dans les milieux sunnites.

Au moment de la rencontre entre ces deux mondes se sont affrontées les conceptions antagonistes de la souveraineté de l'islam et de la supériorité de la culture perse. Les pouvoirs sunnites avaient, depuis Omar, la conviction que les mouvements de contestation perses traduisaient un projet douteux dont la finalité était de minimiser le rôle de l'Islam sur ses territoires au profit de la culture et de l'ancienne religion perses. Ces mouvements de refus de l'Islam se sont soldés par l'assassinat du deuxième calife Omar et par la participation au siège et à l'assassinat du troisième calife Uthman.

Si le deuxième calife Omar est l'homme le plus maudit par les imamites ce n'est pas uniquement parce qu'il aurait comploté contre Ali mais également parce qu'il avait promulgué des lois discriminatoires contre les perses. Il fut le premier à interdire non seulement les mariages entre arabes et perses mais interdit également l'utilisation de la langue persane dans l'ensemble des institutions de l'État. La réponse chiite à cette discrimination, on la trouve dans les Hadiths regroupés dans un chapitre intitulé : « *Les Imams parlent toutes les langues* »⁶⁵. Plusieurs Hadiths affirment que les Imams, sans exception, parlaient couramment la langue persane. La question est, donc, de savoir si le problème pour les pays sunnites est le chiisme duodécimain en particulier ou son identité majoritairement perse représentée par l'Iran. Thierry Coville souligne cette position iranienne vis-à-vis des arabes : « Il existe d'ailleurs, un ressentiment anti arabe assez prononcé en Iran, qui vient en partie des siècles de lutte contre le peuple occupant, ainsi que de la glorification du passé préislamique de l'Iran sous les Pahlavis. Les intellectuels réformateurs et nationalistes iraniens du début du XXe

⁶⁵. As-Saffar al-Qommi, *Basa'ir ad-Darajat fi Fada'il ahl Mohammad*, Maison Ali Sirat al-Haq, Qom, Iran 1983, page 333.

siècle évoquaient souvent l'invasion de l'Iran par les Arabes comme celle des musulmans sauvages massacrant des zoroastriens cultivés »⁶⁶.

Le sentiment d'injustice se renforça sous la dynastie Omeyyade qui exerçait un racisme flagrant envers les iraniens. Ces derniers, malgré leur importance démographique et culturelle, n'avaient aucune chance de participer à la vie politique de l'empire islamique. Ils étaient qualifiés de *mawali* (citoyen de seconde zone) ou de *'ajam* (les non-arabes). L'attitude de rejet sur laquelle s'exprimait le discours de certains dirigeants arabes de l'époque n'était pas nécessairement le reflet fidèle de la véritable logique de l'islam. En conséquence, ce climat de crispation eut, sans doute, un impact majeur sur la littérature religieuse des chiites et sur leur rapport à l'identité arabe. « Le sentiment anti arabe en effet est quasiment une composante de l'identité iranienne (...) Les Iraniens ont été envahis au VIIe siècle mais à les entendre, on croirait toujours que c'est arrivé hier »⁶⁷. On retrouve les effets de cette histoire dramatique dans plusieurs Hadiths anti-arabes.

- « Abou abdillah dit : « Méfiez-vous des arabes car ils commettront un grave pêché : Aucun d'entre eux ne soutiendra *le Qa'im* (le Mahdi) lors de son retour »⁶⁸.
- « Abou abd Allah dit : « l'Imam fera des massacres contre les arabes »⁶⁹.
- « A son retour, l'Imam ressuscitera cinq cent Koraïchite (de la tribu Koraïchi : symbole des arabes) et coupera leurs têtes, puis cinq cent autres et coupera leurs têtes. Il fera cela six fois »⁷⁰.

Si les perses n'avaient pas participé, au tout début de l'islam, à la réception et à la défense du message religieux, ils seront la première armée du Mahdi dans son affrontement avec les arabes. Dans une tradition mettant en avant l'importance des perses lors du retour de l'Imam, ce dernier « sera très sévère envers les arabes et son armée sera composée majoritairement de perses »⁷¹. Le retour de L'imam caché représente aussi dans la conscience chiite perse un retour de l'identité iranienne incarnée par cet homme, descendant d'Ali et surtout descendant du dernier roi sassanide (Yazdgard). Dans le célèbre livre chiite *Bihar al-Anwar*, l'auteur raconte l'histoire de la chute de l'empire perse et les dernières heures du roi

⁶⁶. Thierry Coville, *Iran la révolution invisible*, Éditions La Découverte, Paris, 2007, page 51-52.

⁶⁷. Claire Tréan, *Le paradoxe iranien*, Éditions Robert Laffont, Paris 2006, page. 207.

⁶⁸. Mohammad Baqir al-Majlissi, *Bihar al-Anwar*, op.cit., volume 51, page 333.

⁶⁹. Ibid, volume 52, page 349.

⁷⁰. Ibid, volume 52, page 383.

⁷¹. Mohammad amin al-Istrabadi, *Al-Fawa'id al-Madaniya wa-chawahid al-la-Makiyya (Les Intérêts médinois et les témoignages mecquois)*, Éditions *institute islamique d'Édition* (muassast an-Nachr al-Islami), Qom, Iran, 1978, page 532-533.

de la façon suivante : « *Après la bataille al-Qadissiya, le roi Yazdgard, apprit la défaite de son armée, s'arrêta, avant de s'enfuir, devant son palais et dit « je pars mais je reviendrai ou un homme de ma descendance reviendra. L'heure de son retour n'est pas encore arrivée ». Solayman ad-dolaymi dit, j'ai interrogé Abou Abdillah (le troisième Imam) sur ce qu'il voulait dire par « un homme de ma descendance ». Et l'Imam de répondre : « Il s'agit de votre Imam, le résurrecteur, le sixième de mes descendants et le fils de Yazdgard »*⁷². Al-Majlissi, auteur de ce grand livre de Hadith, était le théologien du XVe siècle. Cette période coïncidait avec le règne de la dynastie Safavide qui avait fait de l'imâmisme la religion de l'État. Cela explique en partie le retour à l'identité perse sous une forme religieuse, et dans le but de faire face à la menace militaire et au prosélytisme sunnite de l'empire Ottoman. A partir du XIVe siècle, le conflit imamite sunnite, qui se limitait à un antagonisme religieux à l'intérieur d'un empire musulman à majorité sunnite, va prendre une dimension géopolitique conséquente représentée par la rivalité politico-religieuse entre la dynastie Safavide (1501-1732) en Iran perse et l'empire sunnite des Ottomans. Ces sentiments d'injustice « sont magistralement exprimés dans le plus grand poème épique de l'Iran, le Shahnameh de Ferdowsi, composé au XIe siècle, Ferdowsi, tout en affirmant sa foi dans l'islam, exalte la gloire ainsi que les valeurs de l'Iran préislamique (...) Aujourd'hui, Ferdowsi est vénéré par toutes les tendances politiques iraniennes pour sa contribution au rétablissement du sentiment patriotique et national dans l'Iran islamisé »⁷³.

Force est de constater que pour les imamites de l'Iran, même si la culture perse est très présente dans le chiisme, ce qui est normal et naturel, cela n'affecte en rien la sincérité et l'authenticité de la spiritualité chiite. Pour eux la thèse sunnite qui présente le chiisme duodécimain comme une religion étrange dont les racines remontent au zoroastrisme et au judaïsme est complètement erronée. Même les sunnites qui adoptent la modération dans leur rapport à la spiritualité, majoritaires dans le monde musulman, sont très méfiants quant à cette version extrémiste de l'histoire. Pour eux, la différence théologique qui existe entre les chiites imamites et les sunnites ne justifie pas cette entorse dans la définition de la doctrine duodécimaine. Certes, certaines expressions culturelles qui pourrait avoir des origines zoroastriennes sont encore présentes dans la culture perse tel que le rapport particulier au feu, la célébration de la fête *Neirouz*, et la ressemblance étrange entre le mahdi et Soashyant, néanmoins, il est très simpliste de définir le chiisme duodécimain à partir de ces éléments

⁷². Mohammad Baqir al-Majlissi, *Bihar al-Anwar*, op.cit., volume 51, page 164.

⁷³. Mohammad Reza Djalali, *La politique arabe de l'Iran*, Revue Française de Géopolitique, L'Iran réel, numéro 5, Éditions Ellipses, Paris, 2009, page. 76.

culturelles et loin de son appartenance à l'islam. Pour les chiites, cette version de l'histoire identifiant l'imamisme comme une conspiration juive visant à affaiblir la communauté musulmane n'est en réalité qu'une tentative de mettre en cause la crédibilité et la légitimité des droits des Imams à la succession politique du Prophète.

L'introduction de l'identité perse dans les éléments composants le chiisme duodécimain intensifia la résistance et les préventions séculaires contre les sunnites arabes. Elle était étroitement liée à l'Iran safavide qui avait réussi à faire de la conversion des populations perses sunnites un projet politique visant à conter efficacement et sur tous les plans, la menace du sunnisme conquérant de l'empire Ottoman.

De son côté, le sunnisme orthodoxe, qui associe la question spirituelle à l'islam authentique et qui la propose comme mode de vie de la société, voit dans l'imamisme perse un ensemble de pratiques contraires au système de valeurs islamiques, et orientés principalement contre les sunnites arabes.

Ce conflit où se confrontent les intérêts politiques et les convictions théologiques des mequois part d'une rivalité pour le pouvoir qui se développa en une dissension plus compliquée et aux conséquences plus funestes sur la vie spirituelle des musulmans. Cette discorde religieuse porte sur les principaux textes de loi islamique, à savoir : le Coran et la Sunna. L'interprétation du texte, concernant le Coran, et la définition de la tradition, concernant la Sunna sont les points de divergence qui vont donner naissance à deux doctrines de nature différente. Une doctrine orientée vers la personne de l'Imam et qui adapte son rapport aux textes sacrés au rôle incontournable que doit jouer ce dernier dans la vie des croyants. Et une doctrine exotérique et littéraliste qui comprend le texte loin de toute sacralité des hommes.

Ces divergences d'ordre religieux se sont vite traduites à leur tour en désaccord sur la question politique et sur la nature de l'État islamique. Pour les chiites duodécimains, ce dernier doit impérativement être géré par un Imam. Alors que pour les sunnites, le poste de chef de l'État est accessible à tout musulman par le mérite.

CHAPITRE II : LA POLITIQUE ENTRE L'IMAMAT ET LE CALIFAT

A la lumière du texte coranique, l'islam n'avait pas déterminé un modèle fini d'organisation politique, mais en parallèle, il avait fixé les conditions strictes dont le non-respect prive l'État de la nature islamique. Lorsque le Coran parle des responsables politiques il dit : « *Ô vous qui aviez cru ! Obéissez à Dieu, et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Puis si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le à Dieu et au Messager, si vous croyez en Dieu et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleure interprétation (et aboutissement)* ». Ce verset avait suscité un débat interminable entre les théologiens musulmans sunnites sur la signification de ceux qui *détiennent le commandement*. Certains Compagnons, à l'image Ubai ibno ka'b, disaient qu'il s'agissait des rois. D'autres comme *Ata et Mujahid* parlaient des chefs et des sages des tribus. Tandis qu'un troisième groupe présidé par *Ibn'Abbas* l'expliquait par les *ulémas* et les juristes (*ahl al-hal wa al-'aqd*) autrement dit, ceux qui détiennent le droit et le pouvoir de *nouer et de dénouer* et donc de décider ce qui est bien pour la communauté conformément à la loi islamique.

En parallèle, lorsque les exégètes chiites interprétaient ce verset, ils insistaient sur l'ordre divin d'obéir. Et donc pour obéir à celui qui détenait le commandement au même titre qu'au Prophète et à Dieu, le responsable en question devait être infallible à l'image de Mohammad. Par conséquent, seuls les douze Imams descendant d'Ali disposaient, selon eux, de cette qualité qui leur permettait d'occuper ce poste suprême de responsabilité politique. De surcroît, et à l'inverse des sunnites, ils interprétaient le mot *commandement* comme étant le commandement divin accordé aux Imams dans le monde céleste avant la création de l'humanité. Ainsi, le verset se comprend de la façon suivante : *Obéissez à ceux qui détiennent de Dieu l'ordre de commander aussi bien la sphère temporelle que spirituelle*. C'est une démonstration claire de la particularité chiite dans l'exégèse ésotérique du Coran. L'herméneutique chiite de ce Verset nous renvoie à un Hadith qu'on va évoquer plus loin et qui raconte l'origine de la création du Prophète et de l'Imam, et comment Mohammad et Ali ont été créés d'une même lumière pour des missions complémentaires. A partir de là,

l'Imamat des douze immaculés, et donc leur droit à une obéissance absolue de toute la *Oumma*, est d'ordre eschatologique.

Dans un autre Verset aussi important que le précédent, Dieu instaure le principe de consultation (*al-choura*) de la manière suivante : « *Ce qui est auprès de Dieu est meilleur et plus durable, pour ceux qui croient ; ceux qui se confient à leur Seigneur ; ceux qui évitent les péchés les plus graves et les turpitudes ; ceux qui pardonnent après s'être mis en colère ; ceux qui répondent à leur Seigneur ; ceux qui s'acquittent de la prière ; **ceux qui délibèrent entre eux au sujet de leurs affaires** ; ceux qui donnent en aumônes une partie des biens que nous avons accordés* »⁷⁴. Comme dans le Verset consacré à la responsabilité politique, Dieu utilise le même mot (*al-amr*) qu'on peut traduire dans le premier Verset par : *Ceux qui détiennent l'ordre, le commandement ou l'affaire*. Et dans le deuxième par *leur affaire*. Les théologiens sunnites concluent de ces deux textes que les postes politiques, et principalement celui du commandeur des croyants (poste le plus haut dans la hiérarchie politique de l'État islamique), sont soumis au principe de consultation et de délibération (*al-choura*) comme processus incontournable dans le choix du vicaire du Prophète (le calife). C'est l'accord de la communauté des musulmans, représentée par une assemblée de sages, de pieux et d'*ulémas*, sur un homme, qui fait de ce dernier le calife et l'imam⁷⁵. Ils renforcent leur argumentation par un recours à la tradition de Mohammad où le mot calife fut employé dans le sens de vicaire comme l'indique le Hadith suivant : « *Après moi, tenez fermement à ma Sunna (voie) et à la Sunna des califes sur la voie droite, accrochez-vous y de toutes vos forces. Et gare aux rajouts, toute innovation (en religion) étant dans l'égarement* »⁷⁶.

Il est donc évident que la notion du calife est instaurée par les textes sacrés et reconnue aussi bien par les sunnites que par les chiites, mais la question qui nous intéresse au premier chef est de savoir quelle est la légitimité politique que la religion offre à l'Imam (responsable politique imamite) et au calife (responsable politique sunnite). Et quelles sont les qualités requises pour occuper ce poste. Ce dernier, est-il accessible à toute personne choisie par les Compagnons les plus proches du Prophète et les plus engagés dans la direction des affaires de

⁷⁴. Coran les Verset 38 à 38 Sourate 42.

⁷⁵. L'imam sunnite écrit avec un I minuscule est celui qui se met devant les fidèles pour diriger les prières et gérer les affaires temporelles de la communauté. Dans ce sens le calife est un imam différent de l'Imam chiite écrit avec un I majuscule qui désigne Ali et ses onze descendants tous immaculés. Ces derniers sont préalablement choisis par Dieu. Ils sont les califes légitimes avec ou sans consensus de la communauté. L'Imamat ou (la mission de l'Imam) est donc une question purement religieuse car elle a pour but de continuer l'œuvre religieuse de Mohammad et non seulement de gérer les affaires terrestres de l'*Oumma*.

⁷⁶. Abou Daoud, Sounan Abi Daoud, page 123, numéro de Hadith 4607.

l'État comme l'indique la tradition sunnite, ou bien réservé à certains individus élus et guidés par Dieu pour mener à bien cette mission ?

SECTION I. L'ASPECT RELIGIEUX DE LA RESPONSABILITE

POLITIQUE

Malgré les similitudes apparentes entre la notion de l'Imamat chez les deux doctrines, il existe bel et bien une énorme différence de conception dans le rapport au pouvoir et au spirituel. La principale divergence touche aux qualités que le candidat à la direction de la communauté musulmane doit acquérir pour succéder au Prophète à la tête de l'État islamique. Le chiisme est marqué par la façon dont on s'est représenté le rapport à Dieu à travers la sacralisation de l'Imam. Ce dernier est au cœur et de la politique et de la religion au point que toute la doctrine chiite se construit autour de sa présence et surtout de son absence. L'Imam chiite est le détenteur à la fois du crédo et de l'autorité temporelle. Il n'est pas seulement gérant des affaires de la communauté dans le respect de la religion, à l'instar de l'imam sunnite, mais il est aussi propriétaire de la vérité spirituelle et du sens ésotérique de la révélation. A l'inverse, les sunnites fondent leur foi sur l'idée que Dieu est présent au moyen du Coran et du Prophète en tant qu'exemple humain et non au moyen d'une incarnation d'un Imam caché qui, à cause de son occultation, n'aide en rien ses adeptes à faire avancer la réflexion politique et religieuse.

Ce manque d'unité lié à la notion de califat révèle la complexité de ce concept et de son caractère déterminant dans la réalité politique de l'Islam. « Derrière les mots techniques d'imam et de calife-que les protagonistes d'ailleurs utilisent pareillement- se profile ce théologico-politique islamique, un particularisme qui semble rejeter le partage entre Temple et rois ; Eglise et princes. Notre hypothèse et que la théocratie, toute aussi impossible à mettre en œuvre qu'à écarter, est inscrite dans les pliures mêmes du débat sur l'imamat, comme l'une des combinaisons du rapport entre religion et politique ».⁷⁷

⁷⁷. Hamadi REDISSI, *Les politiques en Islam, le Prophète, le Roi et le Savant*, L'Harmattan, Paris, 1998, nombre de pages 165 page 36.

§1. L'aspect spirituel de l'Imam

Pour le chiisme, l'attestation de la foi (*achahada*), à travers laquelle toute personne peut adhérer à l'islam, est composée de trois grands axes. Le premier est de dire et croire qu'il n'y a de Divinité que Dieu. Le deuxième concerne la prophétie de Mohammad. Et le troisième axe, qui est sujet de controverse, porte sur la *wilaya* d'Ali. L'imamat n'est donc plus une simple question politique engendrée par une querelle entre des prétendants à la succession de Mohammad mais un pilier du crédo dans la spiritualité imamite. Face à ce caractère religieux attribué à la personne d'Ali, les sunnites manifestent une farouche réprobation au point de considérer cette attitude comme une expression claire de l'égarement voire de *chirk* (l'idolâtrie). Du point de vue sunnite, l'islam des origines n'a jamais connu cette formule "déformée" de l'attestation de la foi puisque Ali n'était qu'un Compagnon parmi d'autres et par conséquent ne pouvait pas être un élément fondamental dans la croyance des musulmans.

Il est vrai que le dogme chiite concernant les Imams n'a aucune trace dans le Coran. En effet, aucun verset, aucune Sourate ne parle de l'Imam dans le sens chiite du terme. Mais tous les *ulémas* chiites confirment l'existence de l'Imam dans le Coran à travers l'interprétation et l'exégèse ésotérique de plusieurs versets, exégèse que le sunnisme juge fantaisiste et forcée. Toute la littérature qui traite de ce sujet, provient des livres écrits trois siècles après la mort du Prophète. Ces recueils, cités plus haut, présentent les Imams comme des personnes infaillibles parfaites et impeccables. Dans le livre *Al-Kafi* (tome I), l'auteur, Al-Kulayni, consacre plusieurs chapitres aux Imams et à leur infaillibilité⁷⁸ : à partir de la page 190. Chapitre 1 : *Les Imams connaissent toutes les sciences accordées aux anges et aux Prophètes*. Chapitre 2 : *Les Imams savent quand ils mourront et ne meurent qu'après leur consentement*. Chapitre 3: *Les Imams connaissent le passé et le futur et ce qui n'est pas et si cela devrait être, comment cela se ferait et rien ne leur échappe*. Chapitre 8: *Toute la Terre est pour l'Imam*.

⁷⁸. Al-Kulayni, *Al-kafi*, op. cit., tome 1, à partir de la page 190

⁷⁸. Mohammad Baqir Al-Madjlisi, *Bihar al-Anwar*, op. cit., Tome 26, page 82. Et dans, *Al-Kafi*, tome 21, pages 260-263.

I. L'Imam : Héritier du Livre

En l'absence d'un texte coranique exprès et clair affirmant le droit des Imams à la succession du Prophète, la théologie chiite se réfère à une interprétation particulière des textes sacrés fondée sur le sens caché des textes coraniques que seuls les Imams peuvent dévoiler. Selon cette herméneutique, Ali fut choisi par Dieu en tant qu'Imam calife au même titre qu'Abraham. Cette interprétation s'appuie sur la lecture ésotérique du Verset 124 de la Sourate Iqui dit : « *Et rappelle-toi quand ton Seigneur eut éprouvé Abraham par certains commandements, et qu'il les eut accomplis, le Seigneur lui dit « je vais faire de toi un Imam pour les gens »* ». A la lumière de ce texte, l'Imam de la communauté est choisi directement par Dieu pour protéger le message divin par sa science et par son pouvoir politique (califat) que le verset suivant, s'adressant au Prophète David, établit : « *Ô David, nous avons fait de toi un calife sur terre, juge donc en toute équité parmi les gens et ne suis pas la passion : sinon elle t'égarera du sentier de Dieu* »⁷⁹. D'après ces Versets, l'Imamat est loin d'être un élément extérieur acquis par le choix des hommes. C'est un droit indissociable des douze immaculés et qui tient à l'essence même de la personne de l'Imam. Il s'agit des hommes envoyés, à l'image des Prophètes, à toute la communauté même s'ils n'occupent pas le poste de calife, car leur nomination est au-dessus de tout arbitrage humain. Leur nomination par Dieu correspond à leur mission sacrée qui consiste à succéder au cycle de la prophétie.

Si les sunnites admettent la fin de la prophétie de Mohammad en tant que sceau des prophètes et donc de toutes les révélations, les chiites refusent cette interruption entre Dieu et les hommes. « Le cycle de la prophétie est clos, une étape a pris fin. Mais une autre étape commence, afin de compléter, de conserver son dynamisme et de la stimuler, pour atteindre le but final. Il n'y a donc aucune coupure, aucun vide. Il n'y a pas le califat tel que les sunnites le considèrent. Il n'y a que l'imamat qui enseigne »⁸⁰. C'est pour continuer le cycle de la prophétie et garantir la permanence de la Révélation que Dieu a instauré l'Imamat d'Ali et de ses descendants. Un imamat dont le pouvoir spirituel se traduit par la capacité à dévoiler le sens caché du texte coranique. Si Mohammad avait pour mission principale de recevoir la Révélation (*at-tanzil*) et de la transmettre aux croyants, Ali et les autres Imams avaient la charge divine de l'herméneutique (*at-ta'wil*) du Livre. « La mission du Prophète concerne la descente (*tanzil*) du Livre avec son contenu littéral. La mission de l'Imam est de reconduire

⁷⁹. Ali al-Milani, *As-Soura fi al-Imamat (le consensus dans l'Imamat)*, Dans le chapitre « l'imamat est entre les mains de Dieu », page 9. <http://www.shiaweb.org/books/shora/pa2.html>

⁸⁰. Mehdi Mozaffari, *Pouvoir chiite : Théorie et Evolution*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1998, page 199

cette apparence littérale à sa vérité spirituelle, reconduire ce que signifie le mot *ta'wil*, exprimant ce que nous désignant comme herméneutique spirituelle ou herméneutique des symboles. L'idée de cette mission de l'Imam est, bien entendu, parfaitement étrangère, voire scandaleuse, à l'Islam sunnite »⁸¹.

Cette mission s'inscrit dans le cadre de la volonté divine de préserver la cohérence et la résistance du Coran aux changements du temps et de l'espace. Selon la théologie chiite imamite, L'adaptation du Livre saint de l'islam aux différents contextes est la mission de l'Imam mandaté par Dieu pour pratiquer l'exégèse et l'interprétation du texte coranique et non des savants armés de l'effort de la Raison (*al-ijtihad*) comme le soutient la théologie sunnite. Le rapport entre l'Imam et le Coran, à travers *ta'wil*, est tellement puissant dans la doctrine chiite que le sens exotérique du Livre n'a plus d'importance puisqu'il est compris sans intervention de l'Imam. Par conséquent aucune lecture saine et correcte du Coran n'est possible loin de l'assistance indispensable de l'un des douze immaculés dont la mission est de dévoiler à la communauté musulmane le sens caché du message divin.

Ce niveau ésotérique (*batin*) de la parole de Dieu constitue le cœur du message coranique chiite puisqu'il comprend toutes les indications concernant la prédilection divine (*wilaya*) et la mission politico-religieuse (*imamat*) des douze immaculés. Ainsi, le chiisme réussit à combler la déficience troublante provoquée par l'absence absolue des Imams et de la question de la succession de 'Ali dans la vulgate officielle du Coran.

Si l'on croit cette herméneutique ésotérique, chaque Verset dissimule un message au profit des Imams. Le Verset suivant est une démonstration de la particularité de cette lecture : « Ô Messenger, transmets ce qui t'a été descendu de la part de ton Seigneur. Si tu ne le faisais pas, alors tu n'aurais pas communiqué son message et Dieu te protégera des gens » (Verset 67 Sourate 5). Si l'on considère l'exégèse sunnite basée sur le manifeste (*dahir*), ce texte parle explicitement de la révélation et du message divin que le Prophète est appelé à transmettre aux croyants. Mais le commentaire chiite ésotérique va au-delà de cette lecture et affirme que ce qui a été descendu et ce que Mohammad devait transmettre était l'Imamat d'Ali : « Ô Messenger, transmets ce qui t'a été descendu (**concernant Ali**) ». Dans un autre exemple, Al-Kulayni cite plusieurs Hadiths d'interprétation du texte coranique à travers lesquels les immaculés donnent au Coran une deuxième dimension axée, dans sa majorité, sur la question de l'Imamat. Le cinquième Imam Abu Ja'far cite ce Verset où Dieu, s'adressant à

⁸¹. Henry corbin, *L'Imam Caché*, éditions de L'Herne, Paris 2003, page. 19.

Mohammad, dit « *Tiens fermement à ce qui t'a été révélé car tu es sur le droit chemin* » et divulgue à ses disciples son sens caché en interprétant le verset de la façon suivante : « *Tu es sur la voie de l'Imamat d'Ali et Ali est le droit chemin* »⁸².

Annonçant le douzième Imam ou l'Imam caché, le Prophète dit « *Le neuvième Imam (après Hussein le troisième Imam) sera le Qâ'im (le Résurrecteur) ; il remplira la terre de paix et de justice comme elle est aujourd'hui remplie de violence et de tyrannie. Il combattra pour reconduire au sens spirituel (ta'wil), comme j'ai moi-même combattu pour la révélation du sens littéral* »⁸³. De ce point de vue, le statut de l'Imam, notamment celui du dernier (le douzième), surpasse celui du Prophète si l'on considère sa mission du Mainteneur de la Révélation. Il a la maîtrise des sciences islamiques traditionnelles et de l'exégèse exotérique du Coran au même titre que le Prophète mais il a la particularité, à la différence de Mohammad, de maîtriser son côté proprement ésotérique et de couvrir la période entre la mort du Prophète et le Dernier jour, ce qui fait de lui le Jésus des chiites, l'absent omniprésent qui annonce la Fin. Grâce à cette qualité, il mérite le poste de chef politique de la communauté musulmane. Il n'a pas uniquement le mérite mais également la bénédiction et l'élection divine pour gérer et l'univers spirituel et l'univers temporel de l'État islamique.

II. L'Imam : l'aimé de Dieu

Ainsi, la théologie chiite part de l'idée que l'Imam de l'islam doit être supra humain, un être pur et élu par Dieu pour cette tâche. Ce principe tire sa légitimité du Coran : « *Lorsque Dieu, voulant mettre à l'épreuve Abraham, lui édicta certaines prescriptions dont il s'acquitta avec bonheur, et que Dieu lui dit alors : « je ferai de toi un Imam pour les gens ». « Et ma descendance bénéficiera –elle de cette faveur ? » Demanda Abraham. « Ma promesse (l'Imamat), dit le Seigneur, ne saurait s'appliquer aux injustes* ». A la lumière de ce Verset, bon nombre d'exégètes chiites conclurent que l'Imam est nécessairement infallible et pur de toute injustice. La tradition imamite admet également que l'Imamat ou la *wilaya* est une foi axée sur la complémentarité des missions du Prophète et de l'Imam. Le Prophète reçoit le message divin et annonce l'arrivée de l'Imam. Et ce dernier achève le message du Prophète et

⁸². AL-Kulayni, *Al-Kafi*, op., cit, tome 1 page 417.

⁸³. Lotfollah Safi Golpayagani, *Montakhab al-athar fil-Imam athani 'achar*, (Anthologie de traditions concernant le XIIe Imam), Téhéran 1954, page 86. et dans Safinat Bihar al-Anwar, II, pp. 102-103 (s.v. tahara) ; Tafsir al-Imam al-Hassan al-'Askari, Téhéran 1937. Page 186.

met fin aux pouvoirs injustes grâce au dévoilement de l'ésotérisme coranique et à la divulgation du Livre occulté par les Imams (*Mushaf Fatima*).

De cette manière, l'Imam ne se présente plus comme un simple prétendant à une succession politique mais principalement comme élu de Dieu pour cette mission. Il est le *wali* (l'aimé de Dieu) avant d'être l'Imam. « La *wilaya* est, pour de nombreuses traditions chiïtes, l'ésotérique de la prophétie. La mission prophétique qui se surajoute à la *wilaya* n'est que temporaire, tandis que la *wilaya* est perpétuelle. Tout *nabi* (prophète) est d'abord nécessairement un *wali*, mais tout *wali* n'est pas nécessairement un *nabi* »⁸⁴. C'est dans ce cadre que l'Imam est aussi appelé calife. Il se substitue au Prophète dans les fonctions politiques et religieuses puisqu'il est doté d'un savoir extraordinaire et inaccessible aux hommes de son époque. Son savoir n'est pas le résultat de l'apprentissage et de la recherche mais un don divin réservé aux élus dans la lignée de l'Imam Ali. Ja'far Assadiq dit que l'Imam est guidé par Dieu grâce à une « créature plus puissante que Gabriel et Mickaël et qui se trouvait avec le Prophète, qui l'informait et l'aidait. Cette créature accompagnait les Imams »⁸⁵.

Cette question de *wilaya* de l'Imam est réfutée par les sunnites qui, en se basant sur un ensemble de textes coraniques, donnent plusieurs définitions à cette qualité. Le mot *wali* ne signifie à aucun moment l'Imam infaillible ni même le responsable politique. Si l'on se réfère au Versets traitant cette question, on remarque que le *wali* désigne plutôt l'ami et l'aimé « *Les croyants et les croyantes sont (awliyya') amis alliés les uns des autres. Ils commandent le convenable, interdisent le blâmable, accomplissent la Salat (prière), acquittent la Zakat (l'aumône légale) et obéissent à Dieu et à son messager* » (Sourate 9 : le repentir, Verset 71). D'autres Versets parlent du *wali* de Dieu (*walio Allah*) ou celui qui bénéficie de la prédilection divine : « *En vérité, les bien-aimés de Dieu (awliy'ao Allah) seront à l'abri de toute crainte, et ils ne seront point affligés* » Sourate 10 : Jonas, Verset 62. Il signifie aussi dans certains cas de tuteur comme dans le Verset suivant : « *Ô les croyants ! Quand vous contractez une dette à échéance déterminée, mettez-la en écrit ; et qu'un scribe l'écrive, entre vous, en toute justice ; un scribe n'a pas à refuser d'écrire selon ce que Dieu lui a enseigné ; qu'il écrive donc, et que dicte le débiteur : qu'il craigne Dieu son Seigneur, et se garde d'en rien diminuer. Si le débiteur est gaspilleur ou faible, ou incapable de dicter lui-même, que son représentant (waliyyioho) dicte alors en toute justice* ». (Sourate 1, Verset 282).

⁸⁴. Henry corbin, *L'Imam Caché*, op.cit., page 25.

⁸⁵. Al-Kulayni, *Usoul al-Kafi*, op., cit, tome 1 page 273.

Malgré l'opposition sunnite, les chiites duodécimains insistent sur l'importance du concept de wilaya en tant que qualité exclusive de l'Imam. Une tradition imamite affirme que le Prophète avait informé les musulmans que l'Imamat et le califat appartenaient à son cousin et gendre Ali, grâce à sa *wilaya*, dans le monde céleste et avant même la création du monde. Le Hadith suivant souligne cet aspect eschatologique de l'Imamat : « Dieu nous a créé (nous les Imams) de la substance la plus noble de l'Illiyyûn (le ciel le plus élevé), puis il a créé le cœur de nos fidèles partisans (chiites imamites) de cette même substance et il a créé leurs corps à partir d'une substance inférieure à celle-ci. Leurs cœurs soupirent après nous, puisqu'ils ont été créés de la substance qui est la nôtre »⁸⁶. Dans un autre Hadith attribué au Prophète, on découvre l'origine lumineuse de l'Imam Ali : « Nous étions moi et Ali une lumière entre les mains de Dieu quatorze mille ans avant la création d'Adam. Et lorsque le Très Haut créa Adam, il divisa cette lumière en deux, je fus la première moitié et Ali la deuxième ».

L'abondance des Hadiths consacrés à l'origine de la création des Imams et à leur primauté, depuis la préexistence, quant à la direction de la communauté musulmane implique, aux yeux des chiites imamites, la reconnaissance de leur droit absolu à la succession de Mohammad. La reconnaissance de la légitimité politique et religieuse des Imams n'est donc qu'un signe de loyalisme du chiite qui, à travers ce choix, exprime une fidélité à sa promesse faite dans un monde mystérieux avant la création définitive de l'humanité : « Lorsque Dieu conclut le pacte avec nos partisans alors qu'ils étaient à l'état d'atomes (dans les lombes d'Adam), Il les fit attesté de notre wilaya. Ce jour-là, Il conclut le pacte avec tous les atomes, leur demandant de proclamer Sa suzeraineté et de reconnaître la prophétie de Mohammad. Ensuite, il a exposé devant Mohammad sa communauté à l'intérieur de l'argile sous forme d'ombres. Puis Dieu les créa à partir de l'argile avec laquelle Il avait créé Adam. Il avait créé auparavant l'esprit de nos partisans, deux mille ans avant leur corps. Il les exposa alors devant lui et l'envoyé de Dieu (Mohammad) les reconnut, puis Ali les reconnut à son tour et nous (les Imams), nous les reconnaissons à la mélodie de leur discours »⁸⁷. Il ressort de ces Hadiths que le choix des Imams à la tête de l'Oumma ne peut en aucun cas être soumis ni à l'arbitrage des hommes ni au consensus des sages de la communauté. Il s'agit, sans doute, d'une question purement dogmatique (*'aqaidiya*) : « Notre crédo concernant l'Imamat est clair. L'Imam est l'un des trois piliers sur lesquelles est fondée la religion (Dieu, le Prophète et l'Imam). La foi et la croyance du musulman ne s'accomplissent que lorsqu'il croit à l'Imam

⁸⁶. Al-Kulayni, *Usoul al-Kafi*, op., cit, tome 2 (le livre de la foi et de l'incroyance), page 4.

⁸⁷. Al-Kulayni, *Al-Usoul Min al-Kafi*, op., cit, (le chapitre de la preuve), tome 1, page 438.

tel qu'il est défini dans la tradition chiite. C'est une question aussi importante que l'unicité de Dieu et la prophétie de Mohammad »⁸⁸.

En faisant de l'Imamat des douze immaculés la pierre angulaire de la pratique et de la croyance duodécimaine, les imamites font également de la gestion de l'État musulman d'après le Prophète une question purement religieuse.

L'Imam est aussi (*Al-Qaim*), un mot qu'on peut traduire par (*le Debout*) : Celui qui s'insurge contre l'injustice contrairement aux autres Imams qui, de peur d'être persécuter choisirent le retrait. Ou par le Résurrecteur qui annonce la fin du monde. Il est le *Mahdi* (le Bien Guidé), le *Hadi* (celui qui guide), *Sahib az-Zaman* (le Maître du temps) ou celui dont l'existence n'est pas soumise aux lois de la physique. Il est doté, grâce à l'intervention divine, d'une vie miraculeuse prolongée jusqu'à la Fin du Monde, ce qui fait que son occultation n'est plus synonyme d'absence mais, au contraire, l'expression d'une présence réelle parmi les gens, et d'une présence spirituelle dans les cœurs des fidèles. La tradition chiite affirme qu'il mène une vie normale quelque part mais sans dévoiler son identité de peur d'être persécuté.

Le douzième Imam est aussi *Al-Muntadar* (l'Attendu) par tous les fidèles chiites en particulier et par toutes les victimes de l'injustice (*al-Mustad'afoun*⁸⁹) en général. Il est attendu pour rétablir l'ordre et la justice et surtout pour dévoiler et expliciter enfin le *Batin* (le sens caché) du Coran et de toutes les Révélations antérieures⁹⁰ et donc de toute réalité qu'elle

⁸⁸. Mohammad Reza al-Modaffar, *'Aqid al-Imamiyya (les croyances des chiites imamites)*, version électronique dans le site chabakat ach-Chi'a al-'Alamiyya (Le réseau mondial des chiites), http://www.shiaweb.org/shia/qaed_al-emamia/pa8.html, page 65.

⁸⁹. Terme repris souvent par Khomeiny et avant lui par Chari'ati pour désigner les chiites depuis la dynastie Omeyyade jusqu'au Shah.

⁹⁰. La Wilaya ou l'Imamat chiite n'accompagne pas uniquement la prophétie de Mohammad mais concerne l'ensemble des prophètes et des révélations divines. La tradition duodécimaine divise résume l'histoire de la Révélation en six grands prophètes : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mohammad. Chacun d'eux est suivi de douze Imams chargés de dévoiler le côté ésotérique du message divin de leur prophète. Le douzième Imam de chaque prophète annonce l'arrivée du prochain prophète et donc d'une nouvelle chari'a. Avec l'apparition de Mohammad, le dernier messenger d'après la religion musulmane, s'ouvre le dernier cycle de la prophétie et avec lui celui de l'imamat de 'Ali et sa descendance qui ne sont pas uniquement les Imams de Mohammad mais, puisqu'ils sont les sceaux des Imams, de tous les prophètes antérieurs et donc des trois religions monothéistes. Le dernier Imam *al- Mahdi* sera chargé d'explicitier de façon irrévocable toutes les Révélations divines.

3. ROCHDY Alili, *Qu'est-ce que l'islam ? La découverte* / Poche, Paris, 2000, page 186.

⁴. Serge Laffite, *Les sunnites et les chiites*, petite bibliothèque des spiritualités PLON, Paris 2007, page 70.

soit supérieure ou prosaïque. « En conséquence, les duodécimains vivent dans l'attente d'une nouvelle manifestation du Verbe, d'une nouvelle et ultime irruption de la parole divine et toute leur sensibilité religieuse se nourrit de cette attente »⁹¹. Il est l'Imam Absent (*al-Imam al-Gha'ib*), « l'Imam caché est physiquement vivant, il est miraculeusement doté d'une vie extraordinairement longue qui lui permettra de traverser les âges et de se manifester à la Fin du Temps »⁹².

Cet homme supérieur est seul habilité à exercer le pouvoir politique et succéder au Prophète. L'exercice politique dans la pensée imamite ne peut, en aucun cas, avoir lieu en dehors de la religion. Et la religion n'a de sens qu'avec un Imam créé pour gouverner à partir de la loi islamique de Mohammad et de la loi que cette Imam reçoit directement de Dieu grâce à son statut de *Wali*. Cependant, ce statut extraordinaire de l'Imam ne fait pas l'unanimité au sein de la communauté duodécimaine. D'aucuns estiment que l'Imam mérite le poste de chef politico-religieux, non parce qu'il détient des pouvoirs exceptionnels, mais parce qu'il a une conscience spirituelle lui permettant de moraliser l'action politique. « A la lumière d'une lecture globale des textes islamiques, et plus particulièrement des textes chiites, spécialement « *Le livre des preuves* » de Kafi, qui est l'un de nos textes les plus anciens et les plus célèbres, il apparaît que les Musulmans considèrent l'Imam comme un « homme supérieur » et pas un « superhomme ». Mais c'est le second sens qui s'est imposé dernièrement dans nos esprits. "Surhomme" veut dire que l'Imam est d'une espèce, d'une eau et d'une argile différente de nous. S'il en était ainsi, il ne pourrait pas être un modèle pour nous, car celui qui doit servir de modèle pour les hommes ne peut être qu'un homme »⁹³.

§2. L'aspect religieux du calife

Pour définir le mot calife, les savants sunnites spécialistes de l'exégèse se sont référés principalement aux textes coraniques. Selon eux, le Coran donne deux significations complémentaires de la notion du califat. La première désigne le remplacement d'un prophète dans ses tâches de gestion des affaires temporelles comme dans la Sourate 7 Verset 124, où Moïse nomma son frère calife des files d'Israël pendant son absence : « *Et Nous donnâmes à*

⁵. Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?* Fayard, 2004, Paris page 74.

⁹³. Ali Shariati, *L'Oumma et l'Imamat, la communauté islamique et la direction spirituelle et temporelle*, Al-Bouraq, Beyrouth, 2007, page 99.

Moïse rendez-vous pendant trente nuits, et Nous les complétâmes par dix, de sorte que le temps fixé par son Seigneur se termina au bout de quarante nuits. Et Moïse dit à Aaron son frère : "Remplace-moi (khlofni) auprès de mon peuple, et agis en bien, et ne suis pas le sentier des corrupteurs" ». Aron était uniquement habilité à remplacer son frère Moïse en tant que chef de la communauté juive. Il ne pouvait pas le remplacer dans sa mission prophétique et aller rencontrer Dieu à sa place. A partir de là, le successeur du prophète ne peut être qu'un responsable de la gestion politique de la communauté qui « dirige l'ensemble de la communauté suivant les dispositions légales (char'), en vue de son salut dans l'au-delà et des intérêts temporelles qui s'y rapportent, car les affaires de ce monde sont considérées, suivant la loi (charia) en rapport avec la perspective de l'au-delà. Le califat est en vérité un intérim de l'auteur de la loi sacrée, visant à sauvegarder la religion et à la mettre en application dans la gestion de la vie terrestre »⁹⁴.

Le Califat sunnite est donc un poste politique qui a pour première mission la protection et l'application de la religion. Il n'a de contact avec Dieu qu'à travers les textes coraniques et la Sunna. C'est la raison pour laquelle il doit être entouré de théologiens qui contrôlent le côté spirituel de l'action politique. « Le jurisconsulte fixe les limites que le sultan ne saurait dépasser ; il spécifie l'application de la loi et dans l'emploi des deniers publics ; il spécifie aussi les autres fonctions gouvernementales que le sultan peut exercer avec une autorité, soit absolue, soit restreinte. Il désigne les actes qui doivent entraîner la déposition d'un souverain, et il s'occupe de tout ce qui concerne l'office de roi ou de sultan. A lui appartient aussi d'examiner sous quelles conditions on peut remplir les charges qui dépendent du sultanat ou de la royauté, telles que le vizirat, la perception de l'impôt et les commandements militaires. Tout cela est du ressort des jurisconsultes, ainsi que nous venons de le dire ; car l'autorité du Calife, étant de droit divin chez les musulmans, prédomine sur celle du roi et du sultan »⁹⁵.

La place de la religion dans le système sunnite est aussi importante que dans la doctrine imamite « de telle sorte que le grand prêtre est nécessairement le prince, et le prince

⁹⁴. ALI Abderraziq, *l'islam et les fondements du pouvoir*, éditions La Découverte/ Cedej, Paris 1994, page 54. Aussi dans l'introduction d'Ibn Khaldoun tome 1 page 370.

⁹⁵. Ibn Khaldoun, *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun* Tome 2, Éditions Nabu Press, 2010, page 3.

le grand prêtre, et que tous les actes de la vie civile et politique se règlent plus ou moins sur la loi religieuse »⁹⁶.

La deuxième signification du mot califat indique une succession de Dieu sur terre comme le souligne le verset suivant : « Lorsque *Ton Seigneur confia aux Anges : "Je vais établir sur terre un vicaire (Khalifa)". Ils dirent : "Vas-Tu y désigner un qui y mettra le désordre et répandra le sang, quand nous sommes là à Te sanctifier et à Te glorifier ?" – Il dit : " En vérité, Je sais ce que vous ne savez pas ! "* » (Sourate 1 Verset 30). Cette succession est accordée à tous les humains appelés à être l'expression de la volonté divine dans ce monde et ce en se soumettant à ses lois et enseignements. L'expression *calife de Dieu* est comprise dans ce sens et non dans le sens d'une personne dont les paroles et les actes ont une autorité divine.

C'est ce dernier sens qu'Abu Bakr (premier calife) voulait dénoncer lorsqu'on lui dit : « Ô calife de Dieu », il répondit : je ne suis pas le calife de Dieu mais plutôt le calife (vicaire) du messager de Dieu et j'en suis satisfait »⁹⁷. Dans un récit similaire, Al-Moghira Ibn cho'ba, un célèbre compagnon du Prophète, s'adressa à Omar alors deuxième calife en disant : « Ô calife de Dieu », ce à quoi Omar répondit : « Le calife de Dieu était le prophète David », Al-Moghira changea d'expression et dit : « Ô calife du Prophète ». Omar répondit « le calife du Prophète était Abu Bakr » le compagnon, cherchant le mot exact, dit : « Ô calife du calife du Prophète ». Omar répondit : « Cette expression n'est pas commode vu le nombre important des successeurs suivants. Vous êtes les croyants et je suis votre commandant »⁹⁸. Ainsi le titre du Commandeur des Croyants apparut à côté de celui du calife.

A partir de la règle juridique célèbre de la théologie sunnite : *Lorsqu'une obligation ne peut être réalisée que si au préalable une condition particulière est accomplie, cette condition devient elle-même une obligation*, un nombre considérable de savants musulmans et de juristes ont conclu que le choix du calife est une obligation religieuse, voire la première des obligations puisque les Compagnons n'ont enterré le Prophète qu'après avoir choisi son successeur. Ainsi, même si le calife montre certains signes d'injustice, et agit sans se soucier véritablement des instances religieuses, il reste religieusement légitime puisqu'il garantit la

⁹⁶. Alexis de Tocqueville, *Notes sur le Coran et autres textes sur les religions*, introduits et commentés par Jean-Louis Benît, Éditions Bayard, 2007, Québec page 40. Version électronique, http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/notes_sur_le_coran/tocqueville_notes_coran.pdf, p 40

⁹⁷. As-Soyouti, *Tarikh al-Kholafa' (l'Histoire des califes)*, Éditions La Bibliothèque Moderne, 1999, Beyrouth, Liban, page 98.

⁹⁸. Al-Jahid, *At-Taj fi akhlaq al-mulouk, (La couronne dans les comportements des rois)*, Éditions Al-Matba'a al-Amiriya (L'imprimerie du prince), Le Caire, Égypte, 1914, page 162.

stabilité de la communauté. « Tout est suspendu à la bonne volonté, à la piété, à l'équité de l'imam. Les théoriciens musulmans du Moyen-âge ne se leurrent pas. L'imam peu devenir injuste. En règle générale, il faut quand même lui obéir, car il est primordial de sauvegarder l'ordre sans lequel la religion ne peut subsister. Tout ou presque tout vaut mieux que l'anarchie »⁹⁹.

Ibn Taymiyya, le chef de file du fondamentalisme et du salafisme musulman confirme cette règle dans son livre *la politique fondée sur la loi religieuse (assiyasa ach-char'iyya)* : « Chacun doit savoir qu'assurer la direction politique des gens figure parmi les plus hautes obligations. Bien plus, l'accomplissement de la religion et des affaires terrestres n'est possible qu'avec elle. Ceci parce que les enfants d'Adam ne satisfont leurs intérêts qu'en vivant groupés en raison de leur dépendance réciproque. Lorsqu'ils se regroupent, il devient nécessaire qu'ils aient un chef. Ce poste est si important que le Prophète a dit : « Si trois personnes sortent en voyage, l'un d'entre eux doit être leur chef ». »¹⁰⁰.

Aussi le théologien Abd Qahir al-Bagdadi mort en 1037 va dans le même sens et affirme que : « l'Imamat (le califat dans la terminologie sunnite) est une obligation religieuse. Il incombe religieusement à l'*Oumma* la charge d'installer un Imam »¹⁰¹. Abu Bakr al-Kassani confirme cette dimension spirituelle du califat : « L'établissement du grand Imam (calife), suite au consensus des Compagnons, est une obligation sans divergence entre les gens de vérité. Elle s'impose pour mettre en application les lois divines »¹⁰².

Ach-Chawkani : « Les savants sont unanimes concernant l'obligation d'installer un calife, et sur le fait que cette obligation est fondée sur la charia et non sur des arguments rationnels »¹⁰³. A partir de ces commentaires, on peut dire que le califat, dans la théologie sunnite, tient son pouvoir non seulement du choix de la communauté mais aussi de la bonne compréhension de la Révélation. Si la loi islamique ne peut être respectée et son application garantie que grâce à un calife choisi par les représentants des croyants, le choix de ce calife devient la première obligation religieuse à accomplir. De la sorte, le processus politique à partir duquel l'*Oumma* désigne son chef prend une dimension purement religieuse.

⁹⁹. Maxime Rodinson, *L'Islam politique et croyance*, Paris, Fayard, 1993, page 44.

¹⁰⁰. Ibn Taymiyya, *Majmou'at Fatwa Ibn Taymiyya (La compilation des fatwas d'Ibn taymiyya)*, tome 28, Éditions Dar al-Wafa' (Maison al-Wafa'), troisième édition, Alexandrie, Égypte, 2005, page 390.

¹⁰¹. Abd Qahir al-Bagdadi, *Al-Farq Bayna Lforoq (La différence entre les factions)*, Librairie Moderne, Beyrouth, 1995, page 349.

¹⁰². Al-Kassani Abou Bakr, *Badai' as-Sanai' fi tartib as-Charai'*, Éditions Al-Maktaba al-'Ilmiyya, Beyrouth, Liban, 1986, deuxième édition tome 7, page 2.

¹⁰³. Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, tome 13, Edition Dar Ar-Rayan li thourat (Maison Rayan pour le Patrimoine), Le Caire, Égypte, 1986, page. 176.

Néanmoins, même si l'ensemble des ulémas sunnites étaient d'accord sur le fait que la plus haute fonction de l'État était l'institution du calife, ils divergeaient quant à sa définition. S'agit-il d'une représentation de la volonté divine sur terre ou bien d'une simple succession de son Prophète dans ses responsabilités en tant que chef d'État ? Certains théologiens attachés à l'idée de la souveraineté divine soutenaient fermement qu'il n'y a pas de souveraineté si ce n'est à Dieu (*La horma illa lillah*). Ces mêmes théologiens soutenaient également l'idée que le calife est un représentant de Dieu, par conséquent, l'arbitrage des hommes comme processus de nomination est inacceptable.

En tout cas la majorité des théologiens sunnites définissent le calife comme une personne qualifiée religieusement et politiquement pour gérer l'État islamique, mais qui n'est ni infaillible ni représentant de la volonté de Dieu sur terre. Ses décisions et ses lois sont soumises à celles qui lui accordent la légitimité : Les lois religieuses. Ces savants considèrent que « La fonction de calife est rigoureusement codifiée par la loi religieuse, et pensent que cela suffit pour déceler toute tentative de redresser les abus si besoin est. Parmi eux, certains ont conclu qu'un calife qui commet l'injustice ou qui se rend coupable de concupiscence se destitue lui-même d'office »¹⁰⁴.

A la différence de l'Imamat duodécimaine qui fait de l'Imam un homme élu par la divinité pour guider spirituellement la communauté au moyen de l'action politique, le califat se présente comme une mission purement politique mais qui a pour obligation première, l'application de la charia de Mohammad. L'État de l'Imam comme celui du calife sont donc des États théologiques où la politique est au service de la religion avant qu'elle soit au service des hommes.

¹⁰⁴ALI Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, op., cit, page 57.

SECTION II. L'ASPECT POLITIQUE DES RELIGIEUX

Puisque c'est la religion qui a donné naissance au premier État musulman, il est évident qu'elle soit au premier plan de la vie politique et le premier critère dans le choix des hommes politiques. Dans l'univers imamite, la tâche politique de l'Imam n'est qu'une infime partie de sa mission globale de guidance spirituelle. Alors que pour la doctrine sunnite, l'activité politique du calife se limite à la bonne gestion de l'*Oumma* conformément aux dispositions de la loi religieuse.

§1. L'Imam et la politique ou l'Imam calife

La différence au sujet du calife était à l'origine de la division de la communauté musulmane entre chiites et sunnites et du schisme à l'intérieur même de plusieurs courants.

Pour les chiites, l'Imam calife est d'abord le responsable de l'élucidation des enseignements du Coran et de l'élaboration des sciences religieuses. Ensuite, il est le chef d'un État religieux qui préserve l'ordre islamique et applique les préceptes de la charia. Autrement dit, c'est parce qu'il est Imam qu'il doit être à la tête du pouvoir politique, contrairement à l'imam sunnite qui devient imam parce qu'il est nommé calife.

Le domaine de la politique est donc, pour le chiisme, un domaine tellement complexe que seule une personne choisie et guidée par Dieu peut l'aborder et le pratiquer conformément aux enseignements profonds de la loi divine. Seule une personne infaillible, disposant d'une capacité supra-humaine à harmoniser la gestion de la cité et le salut du jour de la Résurrection, a le droit et la légitimité d'occuper le poste de chef de la communauté musulmane. Ali Shariati définit ainsi cette responsabilité : « La direction de la communauté islamique, et particulièrement la succession du Prophète, ne pouvait pas seulement être une responsabilité exécutive ou politique. Le Califat (c'est-à-dire la succession du Prophète) ne peut être comparé au statut d'un chef d'État dans le système républicain contemporain. Il doit être en même temps le chef du gouvernement et l'idéologue du régime qui s'appuie sur cette idéologie. L'esprit superficiel et la méconnaissance profonde de l'esprit coranique et de sa teneur expliquent le manque de capacité d'une personne à assurer les grandes responsabilités qui avaient été celles de Mohamed. Il fallait donc, pour poursuivre le chemin tracé par

Mohamed et pour diriger sa communauté, avoir une maturité intellectuelle certaine et une profonde connaissance de son message. Il fallait aussi, et à degré aussi élevé, avoir de la piété et une aptitude dans l'exécution »¹⁰⁵. De surcroît, ce mode de gouvernement héréditaire garantit, selon les imamites, la stabilité et la continuité du projet islamique puisque la science religieuse comme la mission politique se transmettent d'Imam en Imam et que ces derniers n'ont pas besoin, durant leur mandat, d'autres personnes ni d'autres institutions pour légiférer mais uniquement pour exécuter.

Toute la communauté a besoin de la science de l'Imam, partant de ses décisions politiques qui ne sont autre chose que des décrets religieux exprimant directement la volonté divine. La décision du troisième Imam (al-Hussein) de se diriger vers *Koufa* (ville irakienne qui fut la capitale de 'Ali) pour recevoir l'allégeance de sa population (décision purement politique aux yeux des sunnites) est une question religieuse avant tout pour la pensée imamite qui voit dans ce choix une volonté de l'Imam d'établir une manifestation éternelle de la vérité.

Le caractère religieux du sacrifice suprême du troisième Imam est pour les chiites imamites ce qu'est le sacrifice de Jésus pour les chrétiens. De ce point de vue, aucune séparation du politique et du religieux n'est possible. La politique n'est qu'un domaine de compétence parmi d'autres à la disposition de l'Imam pour renforcer et renouveler le rapport entre Dieu et les hommes. « Il faut que l'Imam soit le gardien de la loi étant donné que la Révélation s'est interrompue avec la mort du Prophète, et que le Livre et la Tradition ne suffisent pas, pour ce qui est des détails de prescriptions particulières qui se présenteront jusqu'au jour de la Résurrection. Il faut donc immanquablement un Imam préservé de tout péché (*ma'soum*) par Dieu, préservé des glissements et de l'erreur de manière à ne pas abandonner certaines prescriptions ou à ne pas en ajouter délibérément ou par inadvertance »¹⁰⁶.

Par conséquent, au même titre que les hommes ne peuvent choisir ou élire un prophète, ils ne peuvent choisir ou élire un Imam. L'Imam dans ce sens est un calife vicair du Prophète dans sa mission religieuse et politique. Ainsi, les douze immaculés sont appelés Imams et non califes car le statut de l'Imam est plus prestigieux. Il fait référence à celui qui se place devant les gens pour les guider dans leurs affaires temporelles et devant les fidèles au

¹⁰⁵. Ali Shariati, Muhammad, de l'hégire à la mort, Éditions Albouraq, Beyrouth, Liban, 2007, page 133, nombre page 155

¹⁰⁶. Al-Hilli Ibn al-Motahhar, cité in Ibn taymiyya, *Minhaj as-Sunna an-Nabawiyya (Le chemin de la tradition prophétique)*, Tome 3, Librairie Ibn Taymiyya, 1970, Le Caire, Égypte, page 270.

moment de la prière en signe de guide spirituel. A la différence du calife qui succède au Prophète, et donc qui suit sa voie sans pouvoir législatif en matière religieuse, l'Imam dispose d'une autorité spirituelle plus large. Il est garant de la pratique de la charia de Mohammad et l'auteur d'une charia complémentaire qui tire son pouvoir de son statut de *wali* (bénéficiaire de la prédilection divine). « En apparence, du point de vue de leur charge de mandataire, il n'y a aucun doute quant à leur autorité sur la totalité des créatures comme (...) Ils sont un intermédiaire existentiel et c'est par eux que ce fait l'existence. Ils sont la cause de la création. Si ce n'étaient les Imams, les gens n'auraient jamais vu le jour. Ces derniers ont été créés pour eux, et par eux ils ont existé. Ils sont les intermédiaires par annexion. Les Imams ont une capacité de créer semblable à celle de Dieu »¹⁰⁷.

A partir du moment où il cumule les sciences exotériques et ésotériques du Livre saint, l'Imam chiite devient le successeur légitime du Prophète. La mission de l'infaillible est donc d'exercer la politique dans le sens arabe du terme tel qu'il est définit par Ali Shariati : « Le terme « politique » (*siyassat*) a été utilisé dans un sens opposé à celui de gestion de la cité, car la politique ne signifiait pas ici la protection des gens et la gestion de la société et de l'État. La politique dans sa définition linguistique renvoie à l'éducation (au dressage) d'un cheval sauvage. Elle implique donc dans cette signification, l'éducation, la transformation et le développement. Cette sorte de régime politique vise à transporter les hommes d'une situation spirituelle, morale et sociale donnée à une situation différente à laquelle ils ne pouvaient pas accéder dans leur état précédent »¹⁰⁸. Ainsi, la fonction politique de l'Imam se double d'une fonction proprement religieuse.

Il ressort de ce point que l'Imamat est au-dessus du califat. Le poste du calife (successeur du Prophète) doit impérativement être réservé à l'Imam, le seul habilité à défendre le projet politique du Prophète et à compléter son message religieux. Dans le cas contraire, si ce poste est occupé par une personne autre que l'Imam, le califat devient un concept vide de sens en raison du grand écart entre la lumière et la science révélées au Prophète et transmises à l'Imam et l'ignorance et l'impuissance de l'homme (calife dans sa version sunnite). La prophétie ne peut pas être succédée que par l'Imamat. Cette question n'est pas uniquement d'ordre politique mais aussi et surtout d'ordre théologique. C'est le caractère religieux de l'Imamat qui lui donne la supériorité politique sur tous les autres

¹⁰⁷. Abd Allah Ibn Mohammad as-Salfi, *Aperçu Des croyances chiïtes*, traduit par Mohammad Jamil Charifi, édition Bureau de Prêche de Rabwah, Riyad Arabie Saoudite, page 37. Du livre, *La lumière de l'entendement, misbah al-faqahah*, Al-Khou'i.

¹⁰⁸. Ali Shariati, *L'Oumma et l'Imamat : la communauté islamique et la direction spirituelle et temporelle*, op., cit, page 44.

systèmes de gestion de l'*Oumma*. « Par l'Imamat en conséquence il ne s'agit pas de succéder au Prophète comme on succède aux grands hommes politiques, il ne s'agit pas de gérer les affaires de l'empire. Le but est autre : il s'agit de guider l'homme, de l'éduquer et de lui enseigner la perfection dans le but de parachever l'œuvre de Mohammed, une fois qu'elle a été achevée dans la lettre. L'achèvement de la prophétie ne veut pas dire, pour autant, la fin du rapport Dieu-Homme. Ce dialogue va continuer par l'intermédiaire des Imams »¹⁰⁹.

Croire en l'Imam, seul investi de la sphère spirituelle et temporelle, et se conformer à ses enseignements est un élément essentiel dans le culte chiite. C'est à la fois une croyance fondamentale qui caractérise le crédo duodécimain, et une pratique qui occupe une grande partie des rituels chiites. A l'inverse, ignorer la supériorité de l'Imam est un péché capital passible du châtement en enfer.

Puisque l'Imam est le *wasiy* (dépositaire du testament du Prophète), ses actes, ses dits et même son silence forment avec ceux du Prophète la Sunna chiite. Le concept de l'Imamat a donc un sens plus profond que le pouvoir politique. Certes, l'Imam est le plus apte à diriger la *Oumma* et c'est à lui le mérite d'être à la tête du pouvoir politique, mais dans le cas où cette communauté n'arrive pas à se mettre d'accord sur sa nomination au poste du calife, il reste l'Imam infaillible et légitime malgré l'ignorance des masses et le complot des élites. Le Prophète Abraham était l'Imam de son époque alors qu'il n'avait aucun pouvoir politique. Aussi, une grande partie de prophètes Imams était même persécutés et assassinés par les régimes en place, néanmoins, cela n'affectait pas leur qualité de guide alors qu'ils étaient les mieux placés pour exercer le pouvoir politique.

Aux termes de ce raisonnement, la théologie chiite conclue que l'Imamat est dans l'essence même de l'Imam, et la reconnaissance ou non des gens de cette qualité n'affecte en rien son droit légitime à la gestion des affaires politiques et religieuses des musulmans. Par conséquent, le choix des hommes et le consensus dans le processus de désignation du calife (successeur du Prophète) en présence d'un Imam est juridiquement caduc et religieusement blasphématoire. Comment peut-on choisir un dirigeant autre que celui choisi par Dieu ? Le non accès d'Ali au poste du calife directement après la mort de Mohammad ne met pas en cause son Imam, et le pouvoir politique mis à la disposition d'Abu Bakr ne fait pas de lui un calife légitime, encore moins un Imam. Aussi lorsque *al-Hassan* (deuxième Imam) a renoncé au pouvoir politique et au califat d'Irak au profit de Muawiya, il n'a pas renoncé à l'Imamat.

¹⁰⁹. Mehdi Mozaffari, Pouvoir chiite, Théorie et Evolution, L'Harmattan, Paris, 1998, p 199, nombre p 341

Malgré son retrait de la vie politique, il reste Imam, guide religieux et chef politique légitime de l'Oumma. Toute personne qui prétend pouvoir prendre sa place de calife est un usurpateur, ce qui explique la posture quiétiste du chiisme depuis l'occultation du douzième Imam.

Pour cette raison, le chiisme considère tous les califes depuis Abu Bakr jusqu'au dernier calife Uthman comme des usurpateurs du droit légitime d'Ali et de sa descendance. Seul le retour du Mahdi permettra aux imamites de vivre le plus haut degré de la spiritualité, de la justice sociale et de l'honnêteté politique et notamment la vengeance des usurpateurs. « Au temps d'Al-Qaim (l'Imam caché), Abu Bakr et Omar seront crucifiés sur un arbre »¹¹⁰.

Certes, l'occultation (*Gha'iba*) a mis fin aux espoirs politiques des fidèles de l'Imam, mais elle a, en contrepartie, consolidé la spiritualité et façonné les pratiques rituelles des imamites dans l'attente du retour du Résurrecteur. Ce manque de dynamisme politique était une brèche exploitée par Khomeiny pour proposer sa version du pouvoir politique fondée sur un gouvernement de juristes *Wilayat al-Faqih* totalement soumis à la loi religieuse. Ce pouvoir installé en l'absence de l'Imam est plus proche de la vision politique sunnite que de la position traditionnelle chiite.

§2. Le calife et la politique ou le calife imam

Dans la tradition sunnite, le calife (vicaire) du Prophète et aussi un imam. Les mots *imam* et *imamat* viennent de la racine *AMAMA* qui veut dire devant. L'Imam pour les sunnites est le chef de l'État qui est toujours au-devant des scènes politiques et religieuses de l'Oumma. A l'époque des quatre premiers califes, il dirigeait les cinq prières quotidiennes et la prière du vendredi. Il était calife et imam de la mosquée tout en gardant son côté humain exposé à l'erreur. Partant, le calife sunnite n'est ni infallible ni représentant d'une éventuelle continuation du cycle de la prophétie. Il n'a donc aucun pouvoir de législation religieuse.

Les décisions de l'imam sunnites n'ont de force religieuse que celle que lui procurent les textes sacrés (Coran et tradition de Mohammad). Un musulman s'adressant au premier calife lors de sa nomination au poste de chef d'État confirme ce statut en disant : « Si nous trouvons en toi une déviation, nous la redresserons par nos épées ! ». Le calife ne peut obtenir

¹¹⁰. Al-Mufid, *Awail al-Maqalat (Les introductions des articles)*, Edition Dar al-Mufid (La Maison d'al-Mufid), Beyrouth, Liban, 1993, page. 95.

l'obéissance de la communauté musulmane que s'il obéit lui-même à la loi qui a fondé cette communauté. C'est le respect de la charia qui est le premier critère exigé dans la désignation du chef politique. A l'inverse, s'il manque à cette obligation, la communauté ne lui doit aucune obéissance comme l'affirme le Hadith suivant : « Point d'obéissance à la créature dans la désobéissance du créateur »¹¹¹. Autrement dit, pas de légitimité politique en dehors du respect de la loi divine. Cela explique l'attitude de certains mouvements islamistes révolutionnaires qui considèrent les pouvoirs laïcs comme illégitimes et l'obéissance à leurs lois non musulmanes, un péché. D'autres, plus violents, décrètent le jihad contre les pouvoirs musulmans qui ne respectent pas l'observation stricte de la charia. Cependant, les exemples des califes de l'islam nous confirment que la majorité d'entre eux ne remplissaient pas forcément la condition du respect des lois de la charia. Pour s'assurer de la loyauté des populations, ils se servaient des mosquées et des religieux. « Les califes confièrent à des lieutenants le soin de présider à la prière et de réciter le prône, chaque fois que des circonstances les empêchaient eux-mêmes de se rendre à la mosquée. Quand cela arrivait, le prédicateur, étant monté en chaire, introduisait le nom du calife dans le prône et le préconisait, en priant Dieu de lui accorder la grâce de faire le bonheur de l'univers [...] On se borna à faire la prière pour le souverain, à l'exclusion de tout autre, à fin de décourager ceux qui aspirent à partager cet honneur avec lui »¹¹².

La mission religieuse du calife se limite donc à garantir la bonne application de la charia et à préparer aux fidèles un environnement favorable à la pratique de leur spiritualité comme le souligne Ibn Khaldoun dans sa définition de la mission du calife : « Le califat vise à diriger suivant la loi (charia), pour, à la fois, le bien dans ce monde et le salut dans l'au-delà »¹¹³. Cependant, les frontières entre son pouvoir religieux et sa mission politique sont très fines puisque son action est fondée principalement sur des bases religieuses. Il est le garant de ce que l'islam garantit aux musulmans à savoir : la protection de la religion et de la pratique religieuse, la protection de l'intégrité physique, la protection des biens, de l'honneur et du territoire musulman. « L'Imamat (calife sunnite) est l'intérim du Prophète assuré par une personne dans le but de faire observer les règlements de la loi religieuse ('charia) et de

¹¹¹ Al-Bokhari, *Sahih al-Bokhari (L'Authentique d'al-Bukhari)*, tome 6, Éditions Dar al-Kutub al-'Ilmiyya (Maison des Livres Scientifiques), Beyrouth, Liban, 2002, page 162.

¹¹² Ibn Khaldoun, *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun* Tome 2, Éditions Nabu Press, 2010, page 74.

¹¹³ Ibn Khaldoun, *Muqadimat Ibn Khaldoun (L'Introduction d'Ibn Khaldoun)*, Éditions Al-maktabat la-'asriyya, 1996, Beyrouth, Liban, page 370.

défendre l'intégrité de la foi, suivant des procédures que toute l'*Oumma* est tenue d'observer »¹¹⁴.

I. Al-Choura : la consultation ou la délibération

Les Versets 36 à 38 de la Sourate 42 stipulent que le processus de délibération est la base de toute décision politique : « *Ceux qui délibèrent entre eux au sujet de leurs affaires* ». C'est à partir de ce Verset que vont se développer le système politique sunnite et les modes du choix du chef de la communauté. La *choura* qui signifie à la fois consultation et délibération, était depuis la révélation du Verset l'instaurant comme principe fondamental, le cœur de la réflexion politique aussi bien des religieux que des hommes au pouvoir. Pour les sunnites, le principe de la participation du peuple, à travers ses représentants qui détiennent le pouvoir de décision, est indispensable dans le choix du chef de l'État. Malgré la diversité des pratiques de la concertation et les restrictions imposées par certaines dynastie, la *choura* reste le moyen le plus pratiqué dans l'histoire de l'islam sunnite. Ainsi, l'accession au pouvoir califal depuis la mort de Mohammad était généralement précédée d'une consultation et délibération d'un conseil restreint chargé de choisir le successeur. Une fois le calife choisi, le peuple dans son ensemble procède au serment d'allégeance (*bai'a*).

En contrepartie, le calife doit disposer des compétences nécessaires à la gestion politique. Contrairement au chiisme où le pouvoir revient de droit à la lignée d'Ali en tant que représentant de la volonté divine, le chef de la communauté dans la pensée sunnite ne fait que gérer les affaires temporelles de l'État à la lumière et dans le respect de la loi islamique. Il abandonne les questions théologiques aux *ulémas*. Ainsi, la compétence prévaut sur les liens de sang. La décision politique est donc partagée entre le chef de la communauté, qui n'est pas forcément le plus compétant en matière religieuse, et le corps des religieux. Si l'Imam chiite n'exprime aucun besoin de conseil de la part des spécialistes religieux et politique, le calife sunnite ne peut pas gouverner sans participation de plusieurs institutions qui jouent le rôle des contre-pouvoirs. De ce fait, plusieurs théologiens sunnites contemporains définissent la consultation (*al-choura*) comme étant une matière première de la démocratie actuelle puisqu'elle met en avant la participation des membres de la communauté dans la désignation des responsables politiques.

¹¹⁴ALI Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, op., cit, page 54.

II. La mission politique du calife

La mission politique du calife tourne autour de la protection de la religion contre toute menace intérieure (entrave à l'application de la loi divine) et extérieure (attaque militaire des forces étrangères). Le Prophète avait fondé son État sur une idée simple : trouver un territoire et un climat politique qui permettraient aux musulmans persécutés à la Mecque de pratiquer librement leur spiritualité. Il avait réussi, grâce à l'immigration (*al-higra*) à *Yathrib* (appelée la ville de Mohammad (Madinat ar-Rasoul), connue aujourd'hui sous le nom de Médine), à se procurer un territoire et à organiser une petite communauté selon les préceptes religieux. La charia était la constitution de Médine qui gère les rapports entre le chef Mohammad et les fidèles, entre les fidèles entre eux et entre les musulmans et les gens du Livre (*ahl al-kitab*) en l'occurrence les juifs.

Ainsi la loi qui a fondée l'État et pour laquelle l'État a été fondé est une loi purement religieuse. La politique a vu le jour en islam grâce à la religion et le responsable politique ou le calife ne peut être dans cet univers qu'un garant de la tradition et de la foi qui est à l'origine de sa légitimité. Ce fut la décision du premier calife Abu Bakr lorsqu'il a mené, dès sa première année de règne, une guerre sans merci contre quelques tribus qui, quelques jours après la mort de Mohammad, ont renié l'islam pour revenir à l'adoration des idoles, et contre d'autres qui ont refusé de s'acquitter de l'aumône légale. La décision politique d'Abu Bakr était au service de la religion qui garantit à son tour, grâce à l'impôt religieux, le financement de l'action politique.

Ce sont donc deux missions complémentaires et indissociables que le calife est appelé à assumer afin d'assurer l'application de la loi religieuse sur le territoire musulman. Ceci dit, le pouvoir du calife qui va de la direction de la prière à la déclaration de la guerre n'est pas sans limites. La charia lui fixe les termes de ses fonctions qui ne s'étendent pas aux normes proprement religieuses ni à l'interprétation sans fondement du Coran de façon à ajouter ou retirer des prescriptions. L'imam ou le calife sunnite a le pouvoir des textes sacrés mais il est dépourvu de tout pouvoir sur eux, contrairement à l'Imam chiite dépositaire du sens ésotérique du Livre.

Le cas des quatre premiers califes de l'islam est particulier. Ils étaient aussi des *ulémas* en matière religieuse en raison de leur proximité et leur fréquentation quotidienne du

Prophète. Ils avaient une certaine maîtrise de la question religieuse qui leur permettait de gérer à la fois le politique et le religieux avec une crédibilité irréprochable aux yeux de la majorité des croyants. Mais à partir de l'ère Omeyyade et la transformation du califat, fondée sur la consultation et la délibération d'une élite de fidèles au califat héréditaire, les prérogatives religieuses du calife se sont considérablement réduites, et il n'est obéi qu'en ce qui touche aux mesures de l'appareil de l'État, le domaine religieux étant passé entre les mains des théologiens et des docteurs de la charia. Il ne s'agit pas ici d'une séparation du politique et du religieux mais d'une répartition équilibrée des tâches entre l'institution politique et l'institution religieuse. Le calife garantit l'application de la loi fondée majoritairement sur les textes sacrés, et protège le territoire de l'islam. En contrepartie, les savants religieux garantissent la légitimité du calife et lui offrent leur allégeance et en aval celle de toute la communauté. Ce type de pouvoir basé sur le compromis et l'équilibre entre l'*establishment* religieux et l'institution politique existe encore de nos jours dans plusieurs pays musulmans, le régime saoudien en est l'exemple vivant.

SECTION III. L'ORTHODOXIE RELIGIEUSE ENTRE IBN TAYMIYYA ET LE CLERGE IMAMITE

Pour les sunnites, le deuxième siècle de l'islam (entre le huitième et le neuvième siècle de notre ère), était l'âge d'or pour la communauté musulmane. Cela s'explique par la naissance d'une nouvelle réflexion religieuse orientée vers des débats philosophiques portant essentiellement sur deux questions fondamentales : la question des attributs de Dieu et celle de la justice divine. Ces débats basculèrent au profit des défenseurs de l'orthodoxie sunnite qui trouvaient que l'introduction de la philosophie dans les sciences religieuses était une hérésie et une atteinte au principe fondateur de la religion musulmane : l'unicité de Dieu. Ibn Hanbal puis Ibn Taymiyya réussirent, par la promotion de la pensée littéraliste, à limiter considérablement les effets de la philosophie et, en aval, ceux du raisonnement libre et critique dans le domaine religieux.

Aujourd'hui, le littéralisme de ces deux théologiens continue à prospérer dans plusieurs pays musulmans sous diverses appellations comme le salafisme, le fondamentalisme et le wahhabisme qui est actuellement la doctrine très controversée de l'Arabie saoudite.

Du côté chiite duodécimain, la continuité du message des Imams fut le point fort de l'imâmisme jusqu'en 939 date de l'occultation du douzième Imam. Cet événement majeur plongea la tradition duodécimaine dans une période de doute spirituel menaçant et de vide politique décourageant, entraînant une guerre intestine entre deux tendances opposées quant à leur vision du rôle que devait jouer les théologiens en l'absence de l'Imam. Le premier groupe, appelé l'école *Akhbari* (traditionaliste) qui voyait dans la substitution à l'Imam, dans sa fonction religieuse par les *ulémas*, une trahison à l'esprit de l'imâmisme fondé uniquement sur l'enseignement direct de l'Imam. Cette posture déplaisait fortement à la deuxième école appelée *Usuli* (nom tiré de la science *usul alfiqh* (principe de droit), qui pensait que pendant le vide imposé par l'occultation, il incombait aux *ulémas* de garantir la continuité religieuse de la doctrine à travers le développement de l'interprétation et de l'*ijtihad* (l'effort de la Raison).

§1. Le quiétisme chiite entre les Usuli et les Akhbari

Pour une doctrine bâtie principalement sur le culte de la personne de l'Imam, son absence fut sévèrement embarrassante et plongea l'Imâmisme dans un long et dur conflit entre les *Usuliet* les *Akhbari*. Cet antagonisme intra chiite portait aussi sur le rapport de la doctrine à la politique après l'occultation. Les *Akhbari*, défenseurs de la tradition, estimaient que la seule source de législation religieuse légitime était les Imams, leur tradition et leur interprétation du Coran. Et puisque cette qualité leur était confiée directement par la divinité, aucune autre autorité, fût-ce celle des *ulémas* imamites, ne pourrait remplacer celle de l'Imam. De cette posture naquit le quiétisme duodécimain qui considérait tout enseignement ou engagement politique illégitime en l'absence de l'Imam. Par conséquent, durant la période de l'occultation, les fidèles sont appelés à suivre uniquement la tradition des Imams dans toutes les questions religieuses et de s'abstenir de toute participation aux activités politiques, naturellement d'actualité, et qui nécessitent une présence effective de l'Imam.

L'histoire violente du chiisme imamite explique cette attitude vis-à-vis du pouvoir. Depuis l'assassinat du premier Imam Ali, de son fils Al-Hussein et de la majorité de ses descendants (Imams) à cause des querelles politiques, l'attitude caractéristique de l'imâmisme originel a été, jusqu'à la révolution iranienne, quiétiste. Il s'agit d'une dimension à la fois spirituelle et politique dans le chiisme originel qui incarne le retrait de la vie politique et le développement de la dimension mystique de l'islam. Le quiétisme s'exprime également par la notion de dissimulation (*Taqiyya*) que les chiites ont développé en raison de la terreur et l'oppression des différentes dynasties sunnites. Ils se sont ainsi retirés derrière cette attitude attentiste. Les fidèles à la tradition chiite traditionnelle prônent ainsi la retraite de la vie politique et se consacrent à l'enseignement de la spiritualité ésotérique de l'islam.

Le premier grand événement historique qui bascula l'attitude quiétiste chiite fut l'arrivée au pouvoir à Bagdad de la dynastie bouyide en 945. Il permit aux chiites imamites de développer leurs discussions théologiques concernant la séparation entre le politique et le religieux et de prétendre à intégrer un pouvoir politique nourri de principes spirituels imamites. Néanmoins, le quiétisme resta la tendance dominante jusqu'à l'arrivée de la dynastie Qadjar (1794-1925) et l'apparition pour la première fois de la notion de *wilayat al-faqih* qui donna aux juristes théologiens la possibilité d'exercer les compétences politiques réservées, du point de vue religieuse et de façon exclusive, à l'Imam caché, et développa l'idée que la présence de l'Imam n'est plus une condition *sine qua non* du gouvernement

islamique. De ce courant de pensée naquit la République islamique d'Iran. Durant cette époque, « Un sourd conflit opposa les docteurs de la loi, les théologiens dogmatiques (fuqaha, mutakalimun), à la fois aux partisans de la stricte tradition des Imams et aux hommes du pur esprit. Aussi, c'est en intégrant la dimension juridique de la théologie, en visant une sorte d'équilibre entre la loi et la « liberté d'être » (à un certain point de vue, si l'on veut, entre nubuwah et walayat), que la pensée se redéploya magistralement dans l'Iran des Safavides, avec des prolongements importants jusqu'à l'époque moderne. C'est cette « philosophie » que l'ayatollah Khomeiny enseignera à Qom, dans les années 1950-1960 ».¹¹⁵

La posture selon laquelle le chiisme duodécimain juge la soumission au régime politique, qu'il soit légitime ou pas, comme une obligation religieuse a reculé au XXème siècle avec les écrits de nouveaux idéologues qui refusent le pacifisme religieux et posent ainsi les bases d'une nouvelle vision politique chez les acteurs de la théologie chiite. Ali Chariati (1933-1977), avait participé de façon considérable à l'idéologisation du chiisme. Il était un laïc qui analysait l'islam à partir des idéologies progressistes occidentales de son époque. Ces idées ont eu un impact majeur sur le rapport au politique de Khomeiny qui voit dans la monarchie, un handicap aussi bien pour le retour au vrai chiisme que pour le développement du pays. Il estime que la politique du chah est une violation de la loi islamique car elle trahit l'esprit chiite dans lequel le chah ne peut aucunement représenter l'imam caché.

Le débat entre partisans du quiétisme et défenseurs de *wilayat al-faqih* est encore d'actualité. Il est de plus en plus virulent et impose une division politique ouverte entre les ayatollahs attentistes de Qom et ceux de Téhéran impliqués dans la gestion politique de l'État. Le clergé qui a fait la force de la République islamique d'Iran est aujourd'hui le danger qui menace sa stabilité. Pour le courant quiétiste, l'exercice du pouvoir politique par le gouvernement de Téhéran en l'absence de l'Imam est une violation de la loi religieuse. Ils voient peu de différence entre le pouvoir sunnite usurpateur des droits d'Ali et sa descendance et celui de *wilayat al-faqih* qui donne aux hommes le droit de remplacer l'Imam infallible. Si les traditionalistes imamites s'opposent au pouvoir sunnite, c'est parce que leurs textes sacrés imposent que le pouvoir soit exercé uniquement par les Imams. Cependant, lorsque cette fonction est attribuée à une personne autre que l'Imam, même d'obédience imamite, son pouvoir et son exercice du pouvoir sont illégitimes.

¹¹⁵. Gérard Chauvin, *Chiisme*, Éditions Pardès, Grez-sur-Loing, 2005, page 107, nombre page 127

A l'inverse, les *Usuli* soutenaient l'idée que le rapprochement conséquent avec l'univers politique est indispensable pour perpétuer le message de l'Imam. Les partisans de cette école voyaient dans le quiétisme une trahison de l'esprit de l'imâmisme qui cherchait à assurer la gestion politique sur les bases des enseignements religieux. Le retrait de la vie politique serait, d'après eux, une erreur stratégique fatale dans leur combat contre un sunnisme dynamique et politiquement engagé. Cette volonté de conquérir un pouvoir perdu depuis Ali, poussa les *ulémas* et les théologiens à prendre la relève de l'Imam dans l'ensemble de ses tâches. « Les hautes autorités religieuses ont fini par suppléer l'absence de l'Imam dans sa fonction de guide de la communauté des croyants. Sur les plans spirituel et juridique, dans un premier temps, puis, de plus en plus, sur le plan politique jusqu'à la prise de pouvoir de l'Imam Khomeiny, à la fin du XXe siècle en Iran »¹¹⁶. Grâce à son dynamisme politique, l'école *Usuli* l'emporta sur l'école *Akhbari* et donna naissance à un clergé fort et influent, d'abord en religion puis en politique. Cette victoire permit aux *ulémas* imamites d'investir de plus en plus l'arène politique en Iran, et préparer le terrain à la révolution et à l'établissement de la République islamique.

De ce désaccord lié à l'engagement politique, sont nés de nombreuses positions divergentes que chaque école avançait pour consolider son orientation. Les *Usuli* mettaient en avant l'effort de la Raison (*ijtihad*) et le consensus des *ulémas* (*al-Ijma'*) pour répondre aux questions religieuses et politiques non résolues par les Imams. Cette attitude donna naissance à une nouvelle autorité religieuse aussi importante que l'Imam : *al-mujtahidoun* (les *ulémas* qui, à travers la réflexion et le raisonnement élaborent des décisions juridiques ayant force de loi religieuse "fatwa" ou politique "*qanoun*"). En conséquence, les fidèles sont appelés, tout au long de l'occultation, à suivre et imiter (*taqlid*) les *mujtahids*. Cette idée fut l'élément fondamental de l'institution : Source d'imitation (*marji'yya at-Taqlid*) qu'on trouve aujourd'hui dans les sociétés imamites. Et pour assurer le dynamisme de l'*ijtihad*, les *Usuli* imposent à chaque fidèle le choix d'un *marji'* vivant à imiter. Aucun *marji'* mort n'est considéré comme source d'imitation puisque son absence, à l'image de celle de l'Imam, est un obstacle à la continuité cohérente du message spirituel duodécimain. En contrepartie, le *moujtahid*, source d'imitation, se charge, à travers le raisonnement logique et sur la base de la tradition des Imams, de donner un sens ésotérique aux textes sacrés lorsque ces derniers ne sont pas explicités par les infallibles. Une démarche et des efforts récompensés auprès de Dieu, selon les *Usuli*, même si la source d'imitation se trompe d'interprétation.

¹¹⁶. Serge Lafitte, *Chiites et sunnites*, petite bibliothèque des spiritualités PLON, 2007, page 77.

En sens inverse, les traditionalistes *Akhbari*, ne reconnaissent aucune interprétation des textes sacrés hors de la tradition des Imams. L'utilisation du processus de raisonnement en matière religieuse pratiqué par les théologiens *Usulis* ne peut être source de la loi, puisque cette tâche est réservée exclusivement aux Imams, et toute négligence en la matière est incontestablement une trahison de l'esprit chiite au sens général du terme, et une dangereuse imitation du sunnisme dans sa vision de la pratique politique. Ainsi, tout décret religieux (fatwa) pris en dehors d'une tradition du Prophète ou des Imams n'est qu'une hérésie et une usurpation des droits des douze immaculés. Lorsque la tradition des Imams existe, elle l'emporte sur toute autre décision rationnelle même si la première s'oppose à la raison et à la science et la deuxième est plus adaptée au changement du temps et des circonstances.

Le deuxième point de divergence entre les deux écoles fut la critique de la tradition des Imams. Les *Usuli* étaient convaincus qu'un certain nombre de tradition avait besoin ou bien d'une relecture critique conceptualisée parce qu'elle était historiquement dépassée, ou bien d'un rejet définitif écartant toutes les traditions rationnellement inacceptables - comme la question de la falsification du Coran qui, aux yeux des *Usuli*, est insoutenable et embarrassante. De leur côté, les *akhbari*, défenseurs de la littéralité de la tradition, condamnent toute critique de la Sunna imamite même lorsqu'elle contredit l'évidence de la science et la logique de la raison.

Durant deux siècles (XVIIe-XIXe siècle) de désaccord et de confrontation souvent sanglante entre les deux tendances, l'école *Usuli* l'avait emporté sur l'école *akhbari* par le dynamisme qu'elle avait apporté à l'évolution dogmatique de la doctrine imamite. Ce courant continua, grâce au pouvoir étendu des *ulémas* concernant l'élaboration des décisions juridiques, à investir le champ religieux, et à s'imposer comme gardien de la foi duodécimaine par intérim en tant que représentant de l'Imam caché. La victoire des *Usuli* sur les *Akhbari* changea, de manière profonde et décisive, le visage de l'imâmisme qui abandonna le principe de la légitimité exclusive et absolue de l'Imam en matière spirituelle et temporelle pour un transfert de légitimité religieuse aux juristes (*faqih*). Comme les sunnites, les imamites comptaient, depuis la victoire des *Usulis*, sur les *ulémas* pour développer et organiser leur rapport à Dieu. Aucune question religieuse n'est suspendue jusqu'au retour du Mahdi, comme le souhaitaient les *Akhbari*, mais résolue par des outils - tels que l'opinion individuelle, fruit de la démarche rationnelle (*ar-Ra'y*), - ou par l'effort de réflexion personnelle aboutissant à un avis juridique (*al-ijtihad*), ou bien au moyen du raisonnement par analogie (*al-qiyas*).

De cette façon, la doctrine *Usuli* prit une ampleur considérable, notamment avec l'arrivée de la dynastie safavide au pouvoir en Iran (1501-1722). Les safavides voulant s'affirmer face à l'empire ottoman au nord-ouest et face à la dynastie ouzbek au nord-est, tous les deux sunnites, entreprirent de convertir l'Iran au chiisme duodécimain afin de consolider l'État par une identité religieuse spécifique. Certes, le pouvoir des shahs n'était pas fondé sur la loi religieuse dictée par les Imams mais offrait aux *ulémas* la possibilité de prospérer et de s'organiser sous forme de clergé puissant et riche. Dans ce climat favorable à la liberté et à la production religieuse, les sources d'imitation (*marji'yya*) remplacèrent l'Imam par un clergé qui élargissait progressivement son pouvoir jurisprudentiel dans les différents aspects de la vie, diminuant ainsi le rôle des juridictions séculières. Ce monopole continua sous la dynastie Qadjar et Pahlavi jusqu'à la révolution du clergé chiite duodécimain en 1979.

Carte 2 : L'évolution géographique de l'Iran

L'Empire safavide (XVI^e-XVIII^e siècle)



L'Empire qadjar (1779-1925)



L'Iran après l'accord anglo-russe de 1907



§2. Le sunnite : des débats philosophiques au radicalisme d'Ibn Taymiyya

Il est primordial de préciser, lorsqu'on parle du sunnisme, qu'il ne s'agit pas d'un monde monolithique uni et similaire. Au contraire, il s'agit d'une multitude de monde à l'intérieur d'une même doctrine. Le sunnisme est différent d'un pays à un autre, d'une communauté à une autre, d'une région à une autre. Au sein de l'islam sunnites, les débats religieux et la divergence au niveau des interprétations des textes sont aussi complexes que les débats avec les autres doctrines. L'introduction de la philosophie dans les sociétés musulmanes sunnites en est l'exemple concret. Pendant cette période, les adeptes de la philosophie étaient, comme les chiites, traités d'égarés et d'impies. Cependant, l'apport de la philosophie et son influence sur les sociétés musulmanes ont donné un nouveau souffle à la spiritualité. Grâce à la traduction des manuscrits grecs, les philosophes musulmans ont réussi à atténuer la rigidité des courants littéralistes et ce depuis le jeune âge de la communauté musulmane. « La spéculation philosophique chez les musulmans date du premier siècle de l'Hégire. Elle s'appliqua d'abord à la théodicée de l'Islam. L'existence de Dieu, son unité, sa puissance, sa justice et d'autres attributs divins constituèrent le thème des dissertations inépuisables d'une dialectique subtile et variée. Le nom de *Kalam* (discussion rationnelle ou raisonnement discursif) fut donné à cet art d'argumentation préscolastique »¹¹⁷.

Grâce à la grande entreprise de traduction des ouvrages grecs de philosophie, le sixième calife abbasside al-Ma'moun (813-833) avait introduit à Bagdad et dans toutes les grandes villes de l'empire musulman une nouvelle pensée dont la méthode et la structure imposaient une connaissance démontrée à partir d'une démarche intellectuelle favorable la raison au détriment de la connaissance intuitive. « Les arabes, on nous l'accordera sans doute, ont discuté de tous les problèmes de l'épistémè antique : l'être et le non être, le principe premier et les dérivés, la génération et la corruption, l'universel et le particulier, les quatre causes d'Aristote et la théorie des idées de Platon »¹¹⁸. A partir de cette époque, plusieurs philosophes musulmans vont adopter les méthodes des différents philosophes grecques, et entrer ainsi le monde musulman dans une ère de prospérité et de richesse intellectuelles sans précédent. De Bagdad et de Damas en Orient jusqu'à Granada et Cordoue en Espagne, ces philosophes apportèrent au sunnisme un dynamisme intellectuel, religieux et politique que les chiites ne connaîtront qu'au début du vingtième siècle. « Avec l'œuvre d'Al Farabi et le travail de ces traducteurs-commentateurs, l'œuvre entier d'Aristote se trouve intégralement

¹¹⁷. Haïdar Bammat, *Visages de l'Islam*, Éditions Al Qalam, Paris, 2011, nombre p 464, p 164

¹¹⁸. Hamadi REDISSI, *Les politiques en Islam, le Prophète, le Roi et le Savant*, L'Harmattan, Paris, 1998, nombre de pages 165 page 77.

traduite et partiellement commentée ou annotée à la fin du Xe siècle de l'ère chrétienne. L'autorité d'Aristote est donc solidement établie »¹¹⁹.

Cette période de l'histoire de l'Islam, qualifiée d'«âge d'or», fut une rencontre et une cohabitation entre les différents courants de pensées, les différentes doctrines et les différentes cultures de l'empire musulman. Il est donc primordial de préciser que l'islam sunnite était, depuis le début jusqu'à nos jours, un mélange de cultures et de doctrines qui ne s'accordaient pas forcément sur toutes les questions religieuses et politiques. Entre les philosophes, les traditionalistes, les mystiques, les partisans de la liberté de croyance (*Zanadiqa*), qualifiés d'égares, existait une scission aussi profonde que celle qui séparait et qui sépare encore les sunnites des chiites. Aujourd'hui aussi, qualifier le monde sunnite de doctrine lisse et monolithique est une erreur. La culture et l'histoire de chaque pays définissent son rapport à la religion et les limites qu'il établit entre le religieux et le politique. « Le débat tourne aujourd'hui autour des thèses de l'islamisme radical. Sans doute parce que les islamistes radicaux, avec encore plus de force que les musulmans « simplement » pieux, affirment l'unité de la communauté des musulmans, de la *oumma*. Ils se réclament d'une matrice conceptuelle commune, qui fait sens aussi bien en Iran qu'au Maroc. Il y a aujourd'hui une nette uniformisation et une mondialisation du débat intellectuel en milieu musulman, alors même que les pratiques religieuses, et surtout les comportements culturels, diffèrent considérablement d'une société musulmane à une autre »¹²⁰.

Les grands philosophes musulmans développèrent une nouvelle vision du rapport entre le religieux et le politique. « Al Farabi définis la science politique comme « la science des choses par lesquelles les habitants des cités, grâce à l'association civile, atteignent le bonheur... et les distingue des choses qui empêchent d'atteindre cette perfection, à savoir les maux, les vices et es mauvaises actions... Elle examine les classes d'actions, les fins qu'elles doivent poursuivre, distribuées entre les cités et les nations selon un certain ordre et accomplies d'une certaine manière »¹²¹.

L'adoption du raisonnement philosophique par plusieurs juristes et son application dans la théologie musulmane déclencha une résistance farouche de l'école traditionaliste qui refusait toute introduction du raisonnement rationnel dans la science religieuse. Cette

¹¹⁹. Badawi Abdrahman, La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Éditions Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1987, page 81

¹²⁰. Oliver Roy, Généologie de l'islamisme, Paris, Hachette Littérature, 2001, page 26, nombre page, 118.

¹²¹. Al Farabi, Tahsil al-Saada, Beyrouth, Dar al andalous, 1984, § 19, page 63

divergence entre les juristes vis-à-vis de l'importance de la philosophie montre bien le développement de la pensée musulmane et l'importance de l'influence des autres cultures (perse et grecque) sur l'islam comme religion. Certes, la religion musulmane a changé la carte de la région du Moyen-Orient et a influencé les autres cultures qu'elle a conquise, mais elle a subi une influence considérable de la part de ces cultures. « Il est tout à fait exact que l'adhésion à la religion musulmane a transformé la culture des peuples qui y ont, d'une façon ou d'une autre, adhéré. Mais cette transformation n'a été non plus totalement conforme au message primitif de l'Islam. La culture préalable des peuples en question a tout aussi bien transformé l'Islam »¹²².

L'affrontement entre ces deux écoles enfanta la première pensée littéraliste de l'islam conçue par le célèbre juriste et fondateur de la quatrième école juridique sunnite : Ahmad Ibn Hanbal. Si la résistance de ce dernier face à la pensée mu'tazilite avait posé les bases du courant traditionaliste, le grand travail du juriste du XIIIe siècle Ibn Taymiyya, qui consistait à théoriser et à institutionnaliser la tendance traditionnelle, fut la locomotive du littéralisme musulman qui atteindra le vingt-et-unième siècle. Cette pensée continue aujourd'hui à influencer le salafisme, les courants rigoristes et même les tendances réformistes du monde sunnite.

Avec la naissance de la Science de la Parole (*'ilm al-Kalam*) au VIIIe siècle communément appelée (la théologie musulmane), certains *ulémas* sunnites passèrent d'une analyse prudente des textes, qui se limitait à l'exégèse, au recensement et à la classification des Hadiths, et de là, à une analyse critique donnant libre cours à la raison lors du traitement de certains sujets sensibles. Al Kindi, l'un des premiers philosophes de l'islam fut le premier à présenter le rationalisme comme une obligation religieuse. Il développa l'idée que si la religion est une *vérité* elle doit se soumettre au raisonnement philosophique. Ce dernier ne pourra que confirmer cette *vérité* puisque la raison et la *vérité* ne font qu'un. « L'assimilation de la pensée grecque par al-Kindi va l'amener à poser le problème de l'accord entre philosophie et vérité révélée. Il définit la philosophie comme la science universelle de la réalité. Outre sa valeur théorique, elle permet d'orienter la vie de l'homme vers le bien. En ce sens, à la vérité révélée. A cette fin, la spéculation rationnelle est licite ; menée par des hommes honnêtes et religieux, elle aide à mieux interpréter le texte révélé. Entre les connaissances purement philosophiques de la sagesse humaine (*'ilm insani*) et la sagesse divine (*'ilm ilahi*) des prophètes demeurent cependant des différences fondamentales. Al-

¹²². Maxime Rodinson, *L'Islam politique et croyance*, Paris, Fayard, 1993, page 49.

Kindi se rapproche en effet de la position des mu'tazilites : il défend l'unité et a justice divines, mais il envisage le monde comme créé dans le temps, acte de la volonté divine ».¹²³

La science du *Kalam*, largement influencée par la philosophie grecque, détermina la position des différentes tendances quant aux attributs de Dieu cités dans le Coran. Pour les mu'tazilites, défenseurs de la rationalité, lorsque Dieu parle de sa main : « *La main de Dieu est au-dessus de la leur* » (Sourat 48 V 10), ou de sa face : « *A Dieu appartient l'Orient et l'Occident. Dans quelque direction que vous vous orientez, il y a la Face de Dieu* » (S 2 V 115), il nous dresse une image métaphorique qui représente respectivement sa puissance et son essence. « Les mu'tazilites furent les premiers à apporter dans l'exégèse du Coran la méthode strictement grammaticale. Ils insistèrent aussi sur les côtés allégoriques du Livre Saint. Selon les Mu'tazilites, les récompenses promises aux méritants et les châtiments dont sont menacés les méchants, dans le Coran, de doivent pas être compris à la lettre mais interprétés dans un sens spirituel »¹²⁴.

Aux termes de cette définition, et puisque l'essence divine est inaccessible aux limites de la raison humaine, il est inacceptable d'adhérer à la théorie anthropomorphiste avancée par les traditionalistes. Cette question des attributs conduisit les mu'tazilites à développer une réflexion semblable sur le Coran. Pour eux, le Coran, à l'image des attributs divins, n'est pas la parole de Dieu mais une création comme les autres. Le Coran "parole de Dieu" signifiait pour les mu'tazilites une compréhension littérale reflétant la fermeture d'esprit des traditionalistes, pour qui Dieu a un corps, des mains et a parlé en arabe pour révéler son Livre. Cette mouvance mu'tazilite fut le premier « mouvement philosophique rationalisant né au début de l'islam et qui alluma les feux de la controverse à la fin du siècle des Omeyyades de Damas (8^e siècle) puis plus tard au 9^e siècle, sous le règne des Abbassides de Bagdad. Les animateurs de ce mouvement n'eurent jamais la trempe d'un Averroès ou d'un Avicenne, non pas parce qu'ils ne les valaient pas, mais uniquement parce que, en leur temps, l'islam n'était pas aussi diversifié. Les mu'tazilites, qui étaient d'authentiques philosophes musulmans, ne pouvaient traiter que des seuls problèmes qu'ils connaissaient... Certes, ils n'abordaient pas la question de la liberté individuelle au sens où Voltaire, les philosophes du siècle des Lumières

¹²³. Miguel Cruz Hernandez, Histoire de la pensée en terre d'Islam, Éditions Des jonquères, 2005, Paris, p 180, nombre p 951

¹²⁴. Haïdar Bammât, Visages de l'Islam, Éditions Al Qamal, Paris, 2011, nombre p 464, p 170

et les free thinkers angalis l'ont posée, mais en ouvrant la boîte de Pandore, ils ébrouèrent l'édifice normatif et jurisprudentiel musulman qui, lui, visait à tout codifier »¹²⁵.

La compréhension de la question religieuse passe, selon les mu'tazilites, par une démarche intellectuelle très poussée qui cherche à révéler le sens des textes à la lumière de la raison et à partir des outils offerts par la philosophie. Ainsi, la grandeur de Dieu et sa sacralité ne peuvent être réduites à quelques images proposées par le sens littéral des textes. Cette période connut une évolution particulière dans la pensée musulmane sunnite grâce à la philosophie. « Les théologiens spéculatifs, aussi mu'tazilites (Abu Hachim al Jubba'i, al-Balkhi, Abd al Jabbar), qu'ashairits (al-Baquillani), maniaient la logique d'Aristote avec une rare habileté. C'est grâce à leurs efforts en ce de domaine que la logique aristotélicienne formera désormais une partie intégrante de l'outil scientifique de tout théologien musulman, car c'est avant tout la démonstration logique en bonne et due forme, et non plus l'argument d'Aristote (la révélation et la tradition) qui tranchera les questions importantes et litigieuses »¹²⁶

A l'inverse, Ibn Hanbal estimait que l'introduction de la philosophie dans l'interprétation de certains textes clairs et sans ambiguïté était une dévalorisation de la Révélation puisque le raisonnement humain proposait une image différente de celle du texte. Al Farabi, grand philosophe musulman né en 872, refuse cette manière limitée d'analyser les références spirituelles. Il estime que le raisonnement intellectuel est indispensable dans la lecture des textes sacrés qu'ils soient clairs ou ambiguës. Il donne à la raison et à l'intellect la supériorité sur toute autre façon de comprendre la religion : « Si telles sont la grandeur, la position, l'importance et la gloire de l'intellect, il nous incombe de ne pas le faire déchoir de son rang ni de dégrader sa dignité en faisant de lui, alors qu'il est ce qui juge, ce que l'on juge, alors qu'il est les rênes, ce dont on tient les rênes, et, alors qu'il est ce que l'on suit, ce qui suit. Au contraire, nous devons nous en rapporter à lui pour nos affaires, les évaluer en fonction de lui, nous appuyer sur lui pour les juger, et donc accepter ce qu'il accepte, refuser ce qu'il refuse, en prenant soin de la garder libre de toute passion »¹²⁷.

¹²⁵. Malek Chebel, *L'Islam et la raison : Le combat des idées*, Éditions Perrin, Paris 2006, page 37, nombre de pages 238.

¹²⁶. Badawi Abdrrahman, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Éditions Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1987, page 83

¹²⁷. Badawi Abdrrahman, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Éditions Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1987, page 79

Les philosophes musulmans avaient cette particularité d'accepter un rapport absolue entre la philosophie grecque et le dogme de l'Islam. Ils estimaient qu'il ne pouvait exister aucune contradiction entre la démarche scientifique et la croyance religieuse. Ainsi, ils essayèrent, à partir de cette idée de faire ressortir la concordance préexistante entre la philosophie et l'orthodoxie, ce qui était très compliqué à établir. La scolastique arabe, essaya, donc de concilier les deux sommités de la pensée grecque, Platon et Aristote, et d'ajuster leurs théories, ainsi dégagées, à la théologie de l'Islam. Certes, cette tentative était compliquée puisque la tradition grecque, qui se définit comme un monde d'idées dissemblables et contradictoires, est loin de ce rapprochement quasiment impossible entre les deux univers. Cependant, elle va définir et caractériser toute l'histoire de la philosophie musulmane depuis al-Kindi jusqu'à Averroès. Ce dernier définit ainsi la philosophie : « Il est surtout pénible de considérer les maux qui surviennent de la part de ceux qui se vantent de professer la philosophie, car les blessures faites par l'ami sont plus douloureuses que celles de l'ennemi. J'entends par là que la philosophie, étant amie et même sœur de lait de la religion, les offenses que lui portent ceux qui se vantent d'appartenir à la philosophie sont plus graves, car la religion et la philosophie sont, de par leur nature, appelées à vivre unies, car un instinct nécessaire et spontané les poussent à s'aimer mutuellement »¹²⁸. Aussi al-Ghazali défend l'union entre la foi et la philosophie de cette façon : « Les vérités consacrées par la raison ne sont pas les seules ; il y en a d'autres auxquelles notre entendement est absolument incapable de parvenir. Force nous est de les accepter, quoique nous ne puissions les déduire, à l'aide de la logique, des principes connus. Il n'y a rien de déraisonnable dans une supposition qu'au-dessus de la sphère de la raison il y ait une autre sphère, celle de la manifestation divine. Si nous ignorons complètement ses lois et ses droits, il suffit que la raison puisse en admettre la possibilité »¹²⁹

I. Ibn Hanbal et la naissance du traditionalisme

Les traditionalistes, représentés par l'éminent Ibn Hanbal, juriste et fondateur de la quatrième école juridique sunnite, défendaient le principe de la soumission totale à la tradition et au sens littéral du Coran concernant les attributs de Dieu. De ce fait, toute réflexion rationnelle philosophique, non seulement à ce sujet mais à toutes les questions religieuses, est considérée comme une déviation susceptible de semer le doute sur le contenu de la

¹²⁸. Haïdar Bammât, *Visages de l'Islam*, Éditions Al Qamal, Paris, 2011, nombre p 464, p 190

¹²⁹. *Ibid*, p 198

Révélation. Ibn Hanbal soutient l'idée qu'il est nécessaire de se limiter à la lettre du texte et d'opérer ainsi une distinction entre Dieu et ses attributs. Il affirme que « personne ne peut le décrire comme il convient. Nous n'allons pas au-delà du Coran et du Hadith. Nous répétons scrupuleusement les paroles de Dieu et nous le décrivons comme il se décrit lui-même sans aller au-delà »¹³⁰. Ibn Hanbal refusait donc le sens métaphorique des attributs et insistait sur l'obligation de les comprendre à la lumière du verset suivant « *Rien ne lui ressemble. Il est celui qui entend et qui voit* » (S 42 V 11). Pour conclure, il affirmait qu'il faut établir une distinction réelle entre Dieu et ses attributs.

Concernant la question de la création du Coran, soutenue et imposée par le calife al-Ma'moun en vue d'introduire un changement rationnel et philosophique dans la pensée traditionnelle, Ibn Hanbal fut le chef de file de l'opposition à cette démarche qu'il accusait de vouloir déstructurer l'esprit traditionnaliste et dénaturer le texte et son contenu. En réponse au mu'tazilite à ce sujet, il insista sur l'idée que le Coran est la parole de Dieu et que l'essence comme le texte de la Révélation sont créés. D'après lui, « le Coran, de quelle façon qu'on puisse l'utiliser, est créé. Dieu parle avec des sons et des lettres »¹³¹. Cette position lui valut la prison et la persécution, ce qui provoqua la colère et l'exacerbation des populations sunnites majoritairement partisans de la tradition. Cette crise prit fin avec l'arrivée au pouvoir du calife al-Motawakil (847-861) qui interdit tout raisonnement philosophique dans l'analyse des attributs divins et en aval dans les sciences religieuses. Ce fut une annonce de la victoire d'Ibn Hanbal et du courant littéraliste remportée non seulement sur les mu'tazilites mais également sur les acha'irites¹³² qui se positionnaient à mi-chemin entre les deux premières écoles. « Les gouvernants subissent, comme ailleurs, la pression des gouvernés dans la mesure où des décisions qui heurtent ceux-ci brutalement pourraient entraîner des révoltes... Ils peuvent préventivement, soumettre les idéologues, les domestiquer, par les ressorts habituels de la crainte et de l'intérêt. Les hommes de la religion musulmane, comme toutes les littératures musulmanes du Moyen Age l'atteste, ne sont pas plus inaccessibles que les idéologues d'autres temps et d'autres régions à ces moyens de persuasion.... Les

¹³⁰. Ibn al-Qayyim al-Jouziyya, *Le rassemblement des armées musulmanes (Ijtima' al-Juyouch al-Islamiyya)*, Éditions Maktabat al-ruchd, Ryad, Arabie saoudite, 1993, page 211.

¹³¹. Mohammad Ibn Abi Ya'la, *Tabaqat al-hanabila (Les groupes hanbalites)*, Librairie Arabe de Damas, 1999, tome 2 page 294.

¹³². École fondée par le théologien al-Ach'ari (873-935). Plus proche des traditionnalistes que des mu'tazilites, cette tendance définissait les attributs de Dieu comme une réalité différente de celle des hommes.

idéologues ont souvent un pouvoir moral considérable en tant qu'interprètes autorisés de la foi où la masse de la société voit sa règle de vie »¹³³.

Les conséquences de cet antagonisme étaient plus importantes qu'un simple désaccord religieux. A partir de cet événement, le monde musulman assista non seulement à une restriction du rapport de la philosophie à la religion mais aussi et surtout à un contrôle de la politique par la religion. « Ibn Hanbal, par son refus d'obéir à l'injonction du calife sur un problème de dogme, a fixé les limites de la fonction du calife : il ne peut être obéi qu'en ce qui touche aux prérogatives de l'appareil de l'État ; les normes proprement religieuses relèvent de la responsabilité de l'Oumma éclairée, guidée par les *oulémas* indépendants du pouvoir et reconnus comme tels par l'opinion général. Le calife a le devoir de protéger et d'appliquer la loi religieuse, mais pas d'en définir et imposer le contenu. On peut donc désobéir sur un point de doctrine, mais ne pas se rebeller contre le régime. Cette règle se traduira, dans les faits, par une soumission des *ulémas* au pouvoir politique ; donc par une confusion de fait des instances religieuses et politiques, alors qu'en droit, la séparation était nettement définie en théorie et en pratique »¹³⁴.

En réalité, l'histoire de l'islam sunnite nous démontre que le pouvoir politique avait très souvent beaucoup d'influence sur l'appareil religieux. Il le manipulait de façon à assurer son maintien de pouvoir même à l'encontre des principes et prescriptions religieuses. On peut même dire que la politique a eu une véritable influence sur la définition de la religion musulmane, sur le choix des écoles juridiques, sur le caractère radical ou modéré de la pratique religieuse, sur le développement de la pensée philosophique ou de la pensée stricte dans la lecture du spirituel. Au même titre que la religion a façonné l'action politique dans le monde musulman, la politique a, à son tour, modifié le message religieux de Mohamed à chaque fois que les intérêts des hommes politiques l'imposent. « Dans les États sunnites, le plus souvent, le pouvoir d'État a réussi à se soumettre les idéologues ou du moins, une couche d'idéologues gardant une grande influence morale.

Dans le chiisme, pour des raisons historiques précises, les hommes de religion ont été plus indépendants. Ils ont pu constituer des structures sauvegardant leur indépendance. En conséquence, ils ont gardé encore plus d'influence morale... Même si on veut admettre que les hommes de religion musulmans représentaient fidèlement l'Islam dans sa pureté supposée, ils n'ont pu le plus souvent que subir la force du pouvoir, ils n'ont pu que partiellement la

¹³³. Maxime Rodinson, *L'Islam politique et croyance*, Paris, Fayard, 1993, page 57.

¹³⁴. Mohammad Arkoun, *L'Islam morale et politique*, UNESCO Desclée de Brouwer, Paris 1986, page 53.

convertir à leurs idées. En gros, les vicissitudes du pouvoir ont été indépendantes des normes de l'islam »¹³⁵.

L'encadrement de la politique par la religion prit une nouvelle dimension avec la pensée d'Ibn Taymiyya.

II. Ibn Taymiyya, figure de proue du littéralisme sunnite

Disciple d'Ibn Hanbal, le théologien juriste Ibn Taymiyya (1263-1328) s'inscrivit dans une démarche littéraliste traditionnaliste sans remettre en cause l'importance de la raison que garantit l'*ijtihad*. D'après lui, le raisonnement philosophique n'est acceptable que lorsqu'il ne met pas en doute les vérités de la révélation. Fidèle à la voie de son maître, Ibn Hanbal, il confirmait l'idée que Dieu est inaccessible à l'intelligence humaine, ce qui rend toute réflexion philosophique, justifiant le texte révélé par l'argumentation rationnelle, inutile voire *ma'siyya* (un acte religieusement condamnable). D'ailleurs, sa réprobation sévère vis-à-vis de la philosophie dépasse de loin celle de son maître. Il dit à ce sujet, parlant des imamites : « ces athées, défenseurs de l'ésotérisme qui sont en réalité des philosophes égarés loin du message prophétique »¹³⁶. Ce juriste, souvent accusé d'avoir transformé l'islam en orthodoxie excessivement rigoureuse, fut le théoricien de l'école traditionnelle influente, jusqu'à présent, dans l'ensemble des territoires sunnites. En plus de sa contribution décisive à la consolidation de la profession de la foi (*al-'Aqida*), sa pensée fondamentaliste bouscula le monde musulman en s'attaquant à deux points extrêmement sensibles : L'État islamique et donc le lien indissociable entre la politique et la religion. Et le statut du chiisme en islam, établi à partir d'une position intransigeante vis-à-vis des chiites de tous bords. Contre l'imâmisme, Ibn Taymiyya a élaboré toute une argumentation religieuse visant à incriminer et à condamner ses fidèles "hérétiques" et souvent apostats. Sa position sert aujourd'hui de référence pour plusieurs courants religieux, notamment pour le wahhabisme saoudien.

• Ibn Taymiyya et la politique religieusement légitime (*assiyassa achar'iyya*)

Il paraît impératif de rappeler que la réflexion politique d'Ibn Taymiyya se situe à une période d'instabilité et de perturbation générale provoquée par l'invasion mongole de l'empire

¹³⁵. Maxime Rodinson, *L'Islam politique et croyance*, Paris, Fayard, 1993, page 58

¹³⁶. Ibn Taymiyya, *Minhaj as-sunna an-Nabawiyya La voix de la tradition prophétique*, op., cit, page 6.

musulman. Cette défaite était pour lui une conséquence de l'égarement spirituel et un signe du châtement divin. Afin d'émerger de cette situation chaotique, Ibn Taymiyya proposait la réciprocité de relation entre la religion et la politique, ou plus exactement le contrôle de la pratique politique par la loi religieuse. Pour y parvenir, il présentait la réussite matérielle des musulmans dans le monde ici-bas comme un résultat de la bonne application de la charia.

Cela veut dire que le rapport à Dieu passe aussi par la politique, puisque la charia légifère sur certaines questions politiques explicitement, et implicitement à travers un ensemble de dispositions morales et de valeurs à respecter. De ce raisonnement, Ibn Taymiyya déduisit que le musulman doit reconnaître le pouvoir politique et lui obéir tant que ce dernier obéit aux préceptes de la religion. Dans ce cas, le politique devient, comme la religion, une charia (voie et chemin) menant à la réussite et à la justice sociale ici-bas, et au salut le Jour Dernier. Il fonde son raisonnement sur le cas de Mohammad pour qui, la religion n'était pas un moyen pour établir une autorité politique mais un objectif auquel participe la politique en tant qu'élément parmi d'autres. Autrement dit, la mission du Prophète était purement religieuse et le côté politique n'était que secondaire comme l'affirmait Mohammad lui-même lorsqu'il disait : « Dieu me fit choisir entre être "un serviteur envoyé" (*abd rassoul*) et un "prophète roi" (*naby malik*), et je choisis d'être un "serviteur envoyé" »¹³⁷.

On peut dire qu'Ibn Taymiyya voyait l'État islamique comme une théologie qui agissait pour la religion et par la religion, puisque cette dernière est plus importante - auprès de Dieu - que la politique. C'est donc le rapport à Dieu et la recherche du salut après la mort qui devaient l'emporter sur les spéculations politiques. Cette attitude explique le silence désintéressé aussi bien de la Révélation que de la tradition prophétique sur les détails du processus politique à suivre et du mode de passation du pouvoir après la mort de Mohammad.

A l'exception d'*Achoura* (consultation et délibération), comme principe général de choix politique, le Coran n'impose aucune forme d'ordre politique puisque, selon Ibn Taymiyya, tout ordre politique qui garantit le respect total de la spiritualité musulmane et qui se conforme à la charia, est à son tour une expression de la spiritualité. Il affirme dans son livre "Le chemin de la tradition prophétique" que si la politique était l'objectif de Mohammad ou si elle était plus importante que la religion, « le Prophète aurait dû en présenter et expliquer le contenu et la substance pour tracer la voie politique aux générations suivantes de sa communauté, tout comme il leur a expliqué le contenu et les détails concernant la prière, la

¹³⁷. Ibn Taymiyya, *Majmou' fatawi Ibn Taymiyya (L'ensembles des fatwas d'Ibn Taymiyya)*, op., cit, tome 35, page 22.

zakat (aumône légale), le jeûne et le pèlerinage, et il leur a exposé le principe de l'unicité de Dieu (*tawhid*) et la destinée finale (la Résurrection) »¹³⁸. L'obéissance que Dieu impose vis-à-vis du Prophète aux termes du verset suivant : « *Obéissez à Dieu et obéissez au Messager* » est une obéissance en sa qualité de porteur d'un message divin prenant des décisions politique au service de la religion.

Cela veut dire aussi que le successeur du Prophète à la tête de l'État islamique, puisqu'il n'est pas investi d'un message religieux, ne peut être obéi que s'il réalise les conditions pour lesquelles le Prophète a fondé le pouvoir politique, à savoir le respect de l'application totale de la charia. La légitimité politique du calife ou du roi se mesure à sa capacité à adapter les institutions de l'État aux exigences religieuses. Ibn Taymiyya a toujours fondé sa théorie politique sur le fait que l'obligation et l'interdiction n'appartiennent qu'à Dieu et à son Prophète.

Par conséquent, le pouvoir qui punit un acte ou un abandon sans que Dieu ne l'ait commandé, ni son Prophète, et qui remplace la loi religieuse par les lois des hommes, ce pouvoir se présente ainsi comme égal à Dieu et prend la place de son Prophète. Il est au rang des idolâtres et apostats. Il est de ceux à propos de qui Dieu dit : "*Auraient-ils des associés qui leur auraient légiféré des lois qu'Allah n'a jamais permises ?* " »¹³⁹. L'intransigeance quant à l'application littéraliste de la charia se complète chez Ibn Taymiyya par un recours, en cas de situations non élucidées par la Révélation, ou en cas de règlementation de détails, par le principe de la consultation (*al-choura*) : « *Ô les croyants ! Obéissez à Dieu et obéissez au Messager et à ceux qui parmi vous détiennent le commandement. S'il vous arrive de vous disputer à quelque sujet, remettez l'affaire entre les mains de Dieu et de son Messager, si toutefois vous croyez en Dieu et au Jour Dernier. Ce sera bien mieux et de meilleure interprétation (ta'wil)* »¹⁴⁰.

Le verset précise qu'en cas de désaccord sur une question nouvelle, la décision de l'autorité musulmane, après consultation et délibération, doit impérativement rester orientée par les valeurs générales de la charia. C'est dans cette perspective qu'Ibn Taymiyya insistait sur le rôle incontournable des *ulémas* qui, seuls, sont capables d'extraire des textes religieux des sens profonds (*ta'wil*) nécessaires à l'accompagnement des variantes politiques. Ils sont

¹³⁸. Ibn Taymiyya, *Le chemin de la tradition prophétique*, (*Minhaj as-sunna an-nabawiyya*), chapitre, Les chiites prétendent que l'Imamat est le principal fondement de la religion, op., cit, page 78.

¹³⁹. Ibn Taymiyya, *Iqtida' as-Sirat al-mustaqim (L'emprunt du chemin de la droiture)*, tome 2, Éditions Al-Maktaba al-'asriyya (Bibliothèque Moderne), 1993, Beyrouth, Liban, page 35.

¹⁴⁰. Sourate 4 verset 59.

aussi habilités à dénoncer le non-respect de la charia et même à contester la légitimité du pouvoir politique lorsque ce dernier ordonne le pêché (*al-ma'siyya*).

Le Hadith du Prophète « *point d'obéissance à la créature dans la désobéissance à Dieu* » interdit au musulman d'obéir, d'après Ibn Taymiyya, à une législation contraire à la loi religieuse, et ce sont les *ulémas* qui devraient décider si telle ou telle loi est une désobéissance (*ma'siyya*) ou obéissance (*ta'a*) à Dieu. Malgré son insistance sur l'importance du texte, il appelle aussi à l'*ijtihad* (raisonnement) qui est strictement encadré par la lettre. Henri Laoust résume la méthode d'Ibn Taymiyya de la façon suivante : « Ibn Taymiyya agit puissamment par le principe même de sa réforme – celui d'un accord absolu et nécessaire entre le texte *nakl* et la raison '*akl*, sa dénonciation des formations hérétiques tardives, la tradition qu'il a maintenue de l'effort personnel d'interprétation juridique *ijtihad*, son opposition à un islam officiel et facile, sa critique du *talak* (divorce), non moins que par l'énergie de sa vie de polémiste et le courage de sa mort »¹⁴¹.

A travers la religion, Ibn taymiyya observe le pouvoir politique d'un œil extrêmement vigilant notamment dans son livre "*La politique conforme à la charia pour la réforme du gouverneur et du gouverné*" où il mettait l'accent sur le caractère pernicieux de la responsabilité politique, et pour le pouvoir et pour la communauté en cas de négligence ou d'absence de rigueur dans l'application de la loi divine. Dans son commentaire du Coran, il traduit le mot "dépôt" (*amana*) par la fonction politique dans le verset suivant « *Dieu vous recommande de restituer les dépôts qui sont dans votre possession à leurs ayants droit, et d'être justes lorsque vous aurez à juger entre les gens* »¹⁴².

Mais son interprétation est corroborée par le Hadith du Prophète qui refusa à un Compagnon le poste de gouverneur et lui dit : « *Cette fonction est un dépôt, et le jour du jugement dernier elle se transforme en culpabilité et regret sauf pour celui qui a honoré son engagement envers Dieu* »¹⁴³. Dans un autre Hadith Mohammad dit à un homme qui formula la même demande : « *Nous n'affectons pas aux postes politiques ceux qui les demandent* »¹⁴⁴. A partir de cette démonstration, Ibn Taymiyya pose les bases d'une théorie politique qui allait

¹⁴¹. Henri Laoust, *Le réformisme orthodoxe des salafiya, in pluralismes dans l'islam*, Geuthner, Paris, 1983, p. 181 et 182.

¹⁴². Sourate 4 versets 58.

¹⁴³. Ibn Taymiyya, *Assiyassa ach-char'iyya (La politique conforme à la chari')*, Éditions , Dar al-Fikr (Maison de la culture), Beyrouth, Liban, 1999, page. 2.

¹⁴⁴. Ibid.

réglementer le rapport entre le pouvoir politique et la communauté musulmane, et influencer, par la suite, le mouvement islamiste wahhabite.

Le pouvoir politique se définit comme une activité réservée à deux catégories de personnes : les califes et leurs équipes de travail (émirs, gouverneurs, conseillers), et les *ulémas*. Les premiers gèrent l'État islamique selon la loi religieuse, et les seconds contrôlent l'islamité des lois et garantissent la légitimité religieuse du pouvoir aux yeux de la communauté. « Il existe deux sortes de détenteurs du pouvoir politique : les émirs et les juristes. Leur honnêteté se reflète sur la communauté. Il appartient à chaque groupe – dans la théorie comme dans la pratique – d'obéir à Dieu et à son Prophète, et de se soumettre au Livre »¹⁴⁵. Cette structure fut scrupuleusement appliquée en Arabie Saoudite où la vie politique du pays est organisée par deux institutions complémentaires et indissociables : L'institution politique représentée par le roi, les princes et les représentants des différentes tribus du pays. Et l'institution religieuse fortement ancrée dans l'ensemble des établissements de l'État et qui joue le rôle de superviseur incontournable du caractère islamique des décisions politiques.

- **Ibn Taymiyya et les chiïtes**

Aucun théologien ou savant sunnite n'a été aussi rigoriste et intransigeant vis-à-vis des imâmites qu'Ibn Taymiyya. Sa position radicale s'explique, sinon par la participation active des chiïtes à l'invasion mongole, du moins, selon lui, par leur passivité coupable face à cette invasion. Le juriconsulte ne pardonnera jamais aux imâmites d'avoir soutenu l'armée de Gengis Khan. Dans son livre consacré à la destruction du dogme duodécimain, il affirme : « La doctrine des imâmites (*rafidah*) est pire que celle des Kharijites renégats. Le plus loin que les Kharijites aillent, c'est traiter de mécréant Uthman, Ali et leurs deux factions. Les *Rafidites* (imâmites) par contre, traitent de mécréant Abu Bakr, Omar, Uthman et l'ensemble des « précurseurs » (premiers musulmans). Ils renient la tradition du Prophète plus gravement encore que ne le font les Kharijites. Chez eux il y a comme mensonge, forgerie, outrage, quelque chose qu'il n'y a pas chez les Kharijites. Chez eux il y a pour ce qui est d'aider les mécréants contre les musulmans, quelque chose qu'il n'y a pas chez les Kharijites »¹⁴⁶. Cette accusation de conspiration contre le pouvoir sunnite, qui date du califat de Muawiya, est évoquée de nos jours pour décrire le silence complice des chiïtes irakiens lors de l'invasion

¹⁴⁵. Ibid, page 188.

¹⁴⁶. Ibn Taymiyya, *Majmou'at fatawi Ibn Taymiyya* (Ensemble des Fatwas d'Ibn Taymiyya), op., cit, Tome 28, Page 528.

américaine de l'Irak en 2003. « Ahmed (Ibn Taymiyya) participe en 1300, en qualité d'imam, à l'expédition militaire de Kasrawan contre les chiites, accusés de complicité avec les Mongoles »¹⁴⁷.

Traumatisé par l'occupation et en aval par la participation des chiites à la chute du califat abbasside, Ibn Taymiyya écrit en 1317 un livre¹⁴⁸ consacré entièrement à la critique du dogme imâmite puis à la condamnation à l'hérésie voire à l'apostasie de toute personne se déclarant en faveur de cette tendance. Dans son œuvre, il s'attaqua, dans les moindres détails, à la doctrine imâmite en essayant de la déconstruire point par point, et surtout de donner à sa condamnation un fondement religieux.

Dans le chapitre intitulé « L'imâmât est l'un des fondements de la religion »¹⁴⁹, le juriste de Damas affirmait, textes coraniques à l'appui, que l'imâmât n'entre pas dans le cadre de la foi et que le musulman reste croyant sans reconnaître l'imâmât des douze infaillibles puisque ces derniers sont absolument absents dans le Coran. Comment peut-on donc prétendre, affirmait-il, que l'imamat est le fondement le plus important de la religion alors que Dieu ne le cite à aucun moment dans son Livre ? Surtout que Dieu dit dans le Coran « *Aujourd'hui j'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait. Et j'agrée l'islam pour vous comme religion* »¹⁵⁰. Ibn Taymiyya explique qu'il est clair d'après ce verset que l'ensemble des enseignements de l'islam furent terminés, avec le plus grand soin, quelques jours avant la mort du Prophète. Ainsi, Dieu ne laissa à aucune autre personne fut-ce les Imams, la possibilité de compléter et parfaire son message. Les Imams sont appelés, de la même façon que les autres musulmans, à suivre la voie de Prophète. S'ils doivent être suivis, ce n'est pas parce qu'ils sont les élus de Dieu dont la science permet une interprétation ésotérique du Coran, mais parce qu'ils respectaient la loi religieuse.

C'est la manifestation de considération pour la valeur et la supériorité de la religion qui constitue l'élément essentiel dans l'obéissance du représentant de la communauté musulmane et non son appartenance à la lignée de 'Ali comme le souligne le Prophète lui-même dans le Hadith suivant : « *Je vous conseille la piété, l'écoute et l'obéissance à votre chef, même esclave, tant qu'il respecte la charia* ». L'obéissance à Dieu et au Prophète constitue donc la pierre angulaire de la pensée d'Ibn Taymiyya et aucune obéissance à l'Imam

¹⁴⁷. Hamadi Redissi, Le pacte de Nadjd, Éditions du Seuil, Paris 2007, page 151

¹⁴⁸. *Minhaj assounna an-nabawiya (Le chemin de la tradition prophétique)*.

¹⁴⁹. Ibn Taymiyya, *Minhaj assounna an-nabawiya (Le chemin de la tradition prophétique)*, op., cit., page 24.

¹⁵⁰. Le Coran, Sourate 5 verset 3.

caché ne s'impose à la communauté car, d'après lui, « le Prophète nous a ordonné d'obéir à un imam (chef de la communauté) présent et capable d'organiser la vie politique des gens, et non d'obéir à un absent inconnu (Imam occulté) qui ne dispose d'aucun pouvoir politique »¹⁵¹.

Dans son argumentation, il se réfère très souvent à l'histoire pour démentir la théorie imâmite. Il ajoute dans sa thèse que pendant le califat d'Ali, aucun signe d'infailibilité ne fut révélé durant son mandat. Au contraire, le premier Imam des chiïtes "supra humain" avait éprouvé beaucoup de difficultés, à l'inverse des trois premiers califes, à maintenir la stabilité de l'État. C'est durant son règne que l'empire musulman fut divisé en deux États. L'histoire sunnite et chiïte confirme qu'aucune différence dans l'orientation politique et religieuse de l'État ne fut établie, durant les cinq années de pouvoir d'Ali, par comparaison au règne des trois califes précédents. « Comment Dieu aurait-il choisi un chef qui avait échoué par trois fois à devenir calife, et dont le califat, lorsqu'il l'avait enfin obtenu, s'était terminé dans la débâcle d'une guerre civile, par son propre assassinat et le triomphe des Omeyyades ? »¹⁵². Malgré cette argumentation agressive, Ibn Taymiyya reconnaissait les vertus et les qualités de 'Ali en tant que cousin, gendre et compagnon du Prophète, et aussi en tant que guerrier, savant et juge. De même, il confirmait son droit légitime à la direction de la communauté après Uthman, non parce qu'il était l' élu de Dieu mais simplement parce qu'il fut choisi par l'écrasante majorité des musulmans.

Les écrits d'Ibn Taymiyya fixèrent le ton de la tension et la confrontation entre sunnites et imâmites. Après plusieurs livres rédigés contre les partisans des Imams, il conclut par un ensemble de condamnations et de fatwas, qui ont force de loi religieuse jusqu'à nos jours, appelant à la haine et au rejet de la doctrine imamite et aussi, ce qui est plus grave, à la guerre contre tous les chiïtes duodécimains. Il dit dans son livre "*le chemin de la Sunna*" : « Les chiïtes sont l'origine de toute dissension (*fitna*) et la cause de tous les événements tragiques de la communauté musulmane »¹⁵³.

Ses fatwas se répètent sans cesse dans les articles des mouvements salafistes et fondamentalistes d'aujourd'hui. Que ce soit lors de l'occupation de l'Irak en 2003, dans le conflit israélo-palestinien ou pendant la guerre israélienne contre le Hezbollah en 2003, les

¹⁵¹. Ibn Taymiyya, *Minhaj as-sunna an-nabawiya (Le chemin de la tradition prophétique)*, op., cit, page 38.

¹⁵². Vali Nasr, *Le renouveau chiïte*, traduit de l'anglais par Marie-France de Paloméra, édition Demopolis, Paris, 2008, page 91.

¹⁵³. Ibn Taymiyya, *Minhaj as-sunna an-nabawiya (Le chemin de la tradition prophétique)*, Tome 3, page 243.

mouvements radicaux sunnites reproduisent le discours du juriste du 14^e siècle qui dit à propos des chiites imâmites : « Ils sont toujours les alliés des ennemis de l'islam comme les juifs, les chrétiens et les apostats [...]. Ils étaient la cause principale de la chute de Jérusalem lors des croisades »¹⁵⁴.

Ses dispositions hostiles et menaçantes envers les chiïtes en général et les imamites en particulier sont multiples dans ses ouvrages et ses commentaires comme s'il voulait mettre un terme, de façon définitive, à cette doctrine. Pour cela, il commençait par une longue démonstration théologique visant à présenter l'imâmisme comme une secte fondée par les ennemis de l'islam pour combattre la religion de l'intérieur : « Les adeptes du dogme imâmite sont des hérétiques, athées et ennemis de l'islam »¹⁵⁵. Ensuite, il prononce son avis juridique (fatwa), qui a force de loi religieuse, condamnant l'imâmisme en tant qu'apostasie : « La doctrine des *rafidites* (imamites) est l'équivalent de l'athéisme et de l'apostasie »¹⁵⁶. En les condamnant pour apostasie, Ibn Taymiyya ouvrit la voie à toutes les dérives d'interprétation et d'application des peines puisqu'il savait pertinemment que ce verdict était l'équivalent de la peine de mort.

D'ailleurs, il n'hésitait pas à dire haut et fort que, du point de vue de la charia, la guerre contre les imamites est une guerre du bien contre le mal. Lorsqu'un homme l'interrogea sur le statut des imamites, sa réponse fut sans appel : « Il y a un consensus de l'ensemble des *ulémas* de l'islam sur le fait que toute tendance qui s'abstient d'appliquer serait-ce un seul principe implicite et authentique de l'islam, ce qui est le cas des imamites, doit être détruite afin de purifier la religion »¹⁵⁷. L'attitude radicale et intransigeante d'Ibn Taymiyya fut fatale pour la doctrine imâmite, pour lui cause principale du mal politique, (premier mouvement d'opposition dans l'histoire de l'islam) et religieux (cause de l'éclatement de la religion en plusieurs doctrines) de l'islam.

Force est de constater donc que l'antagonisme entre littéralistes et rationalistes, que ce soit pour les chiïtes ou pour les sunnites, avait le même résultat : le contrôle de la politique. Si l'école traditionaliste sunnite, en s'opposant au processus rationnel dans l'interprétation des textes, avait imposé une soumission de la politique à la religion, l'école chiïte rationnelle

¹⁵⁴. Ibid, tome 4 page 110.

¹⁵⁵. Ibid, tome 4 page 485.

¹⁵⁶. Ibid, tome 7 page 27.

¹⁵⁷. Ibid, tome 28 page 486.

(*Usuli*), en écartant la pensée littéraliste, avait produit les mêmes effets que l'école sunnite : implication du clergé dans la vie politique.

Le grand écart doctrinal entre l'école *Usuli* et l'école d'Ibn Taymiyya prit une dimension dangereuse avec la création de la dynastie Safavide. Le conflit entre sunnite et chiite duodécimain tel qu'il se présente aujourd'hui, et notamment entre le wahhabisme saoudien et l'imâmisme iranien, ne peut être compris en dehors de l'épisode opposant les Ottomans aux Safavides. Ces derniers avaient offert au chiisme imamite un territoire, un État et un soutien très large pour obtenir en contrepartie une consolidation de l'autorité politique et un renforcement de l'identité nationale perse. Ce contrat se solda par la transformation de l'Iran d'un territoire sunnite en un État chiite de population majoritairement imamite. A partir de cette nouvelle réalité, favorable aux savants et théologiens duodécimains, la réflexion religieuse, à l'origine quiétiste, prit un aspect politique et ouvrit les portes de l'Iran, quelques siècles plus tard, à Khomeiny et à sa théorie de *Wilayat al-Faqih* (le pouvoir du juriste).

Du côté sunnite, le pouvoir Ottoman avait réussi à assurer l'hégémonie du sunnisme. Cependant, sa politique de renforcement et du soutien aux confréries soufies lui coûta cher en Arabie. Les déviations du soufisme, son éloignement des fondements de l'islam et le développement du culte des saints étaient les points faibles du sunnisme Ottoman auxquels s'attaqua abd al-Wahhab, inspirateur du wahhabisme, pour décrédibiliser la légitimité religieuse des ottomans, partant, leur légitimité politique en Arabie.

CHAPITRE III. L'ISLAM ENTRE WAHHABISME¹⁵⁸ ET IMÂMISME

La région du Moyen-Orient est divisée par l'antagonisme entre deux courants islamistes opposés : le wahhabisme sunnite, et l'imâmisme chiite. Bien que ces deux obédiences soient minoritaires dans le monde musulman (majoritairement sunnite modéré), Ils jouent un rôle incontournable dans la rivalité géopolitique de la région. Néanmoins, pour avoir une idée claire sur ce qui se passe aujourd'hui dans cette partie du monde, il est impératif de remonter aux premières apparitions de l'orthodoxie, aussi bien chez les sunnites que chez les chiites.

Du côté sunnite, cela nous renvoie à l'école d'Ibn Hanbal et à la pensée d'Ibn Taymiyya, figures de proue de la tendance traditionaliste de l'islam sunnite, qui accordaient une importance capitale à la lettre des textes sacrés et qui, par conséquent, prirent une position radicale vis-à-vis du chiisme en général et de l'imâmisme en particulier. Du côté chiite, la division *Usuli-Akhbari* marqua le début de l'engagement politique des adeptes de l'Imam et donc de la confrontation avec le sunnisme traditionnellement dominant en matière politique.

La pensée orthodoxe d'Ibn Handal et d'Ibn Taymiyya se concrétise par la création de l'État saoudien et grâce à la pensée fondamentaliste d'Ibn abd al-Wahhab. Ce dernier a donné à l'Arabie saoudite une doctrine rigoriste qui organise tous les aspects de la vie dans le pays mais qui menace en même temps la présence chiite dans la région. Cette menace s'est atténué aujourd'hui en raison de l'équilibre de terreur que la révolution de Khomeiny et la création de la République islamique d'Iran ont imposé en 1979.

Actuellement, ces deux théocraties de la région sont organisées de façon à mettre la religion au cœur de l'action politique. Cet univers où s'interpénètrent le spirituel et le temporel, dans ses manifestations les plus strictes, plonge la région dans une crise religieuse

¹⁵⁸. Il est nécessaire, afin d'être plus précis, de souligner l'ambivalence du mot wahhabisme et ce qu'il peut signifier pour les musulmans et plus particulièrement pour les saoudiens. Depuis le début de la doctrine wahhabite, les saoudiens ne se sont jamais définis en wahhabites, car d'un point de vu religieux, toute référence à un intermédiaire est complètement interdite. L'islam sunnite, qui tourne autour du culte de Dieu unique, réserve l'adoration à Dieu et à Dieu seul, par conséquent, le fait de s'identifier par rapport à une personne, fut ce le Prophète lui-même, est un péché capital. Pour ces raisons purement théologiques, le qualificatif *wahhabite* est donc toute aussi illégitime que celui de mahométisme. L'idée que le wahhabisme serait une nouvelle école juridique ou une branche particulière de l'islam sunnite est complètement erronée. A l'origine, le mot wahhabite n'était employé qu'à l'étranger. Les adeptes de 'Abd al-Wahhab se donnaient le nom « d'Unitaristes » (*al-muwahidoun*). Cette appellation est plutôt politique car elle correspond à un besoin d'établir une différence entre l'ancien régime Ottoman et la nouvelle révolution wahhabite des tribus arabes.

orchestrée par deux institutions théologiques opposées : l'institution wahhabite saoudienne qui contrôle l'islamité de l'action politique de l'État, et le clergé imamite iranien qui exerce directement l'activité politique. Ces deux institutions religieuses s'affrontent aujourd'hui à tous les niveaux : religieux, politique, économique, militaire, médiatique, interne et externe.

SECTION I : LE WAHHABISME : UNE VERSION RIGORISTE DE L'ÉTAT ISLAMIQUE

Le wahhabisme désigne la doctrine fondée par Mohammad Ibn abd al-wahhab (1703-1792). Une doctrine traditionaliste de l'islam sunnite qui émerge d'une volonté de revenir aux textes sacrés, et de limiter dans sa lecture, toute interprétation humaine différente de celle des *salafs*¹⁵⁹. La pensée d'Ibn abd al-Wahhab fut, de toute évidence, en continuité avec celle d'Ibn Taymiyya. « Il (Ibn abd al-Wahhab) réactualisa la doctrine et, en fonction des nécessités de son époque, l'augmenta de ses propres réflexions. Au dix-huitième siècle, à son initiative, les théories d'Ibn Taymiyya se répandirent dans la péninsule Arabique »¹⁶⁰.

Le théologien Ibn abd al-wahhab, né près de Riyad au centre de l'Arabie et formé à l'école juridique hanbalite - la plus dogmatique et la plus stricte des quatre écoles sunnites de jurisprudence - a commencé sa mission de prêcheur avec l'appel à un islam particulièrement intransigeant, basé sur une lecture littérale du Coran qui limite le raisonnement par analogie. Cette forme d'interprétation des textes est le seul moyen, selon abd al -Wahhab, de retrouver la vraie foi, et de maintenir l'unité et la puissance de l'Oumma. Son rigorisme dogmatique et son traditionalisme, d'aucuns l'expliquaient par l'environnement géographique dans lequel l'homme vécut, caractérisé par un isolement, culturel, commercial et politique des grands centres de la civilisation musulmanes ouverts au monde extérieur (Damas, Bagdad, La Mecque). D'autres mettaient en cause la politique religieuse de l'empire Ottoman qui transforma l'islam en un ensemble de pratiques soufis loin du véritable esprit de l'islam et très souvent contraire à la lecture littérale des textes. Dans ce contexte de fragilisation du sunnisme Ottoman, la pensée d'Ibn Abd al-Wahhab réussit à conquérir en 1808, tantôt par le verbe, tantôt par l'épée, l'ensemble de l'Arabie.

§1. Le radicalisme dans la pensée d'Ibn abd al-Wahhab

Le texte fondateur de l'enseignement de abd al-Wahhab correspond à son ouvrage « *kitab at-tawhid* » (le traité du monothéisme), dans lequel il dénonce les coutumes locales et

¹⁵⁹. Théologiens prédécesseurs des trois premiers siècles.

¹⁶⁰. Abu Zahra, *Tarikh al-Madahib al-Islamiyya, L'histoire des doctrines islamiques*, édition Dar al-Fikr al-'Arabi, La Maison de la Culture Arabe, le Caire, 1996, page 177.

les superstitions qui ont altéré la religion au fil des siècles (Ibn abd al-Wahhab 1979). « Il se présente comme un redresseur de torts qui poursuit, dans la voie tracée par l'orthodoxie, celle des gens de « la Tradition et de la Communauté »¹⁶¹. Il interdit la musique et le culte des saints et prêche contre le luxe des mosquées, des tombeaux et de l'habillement, contre l'usage du tabac, les jeux de hasard et toutes les formes de corruption. Le juriste était convaincu que l'homme doit être contrôlé socialement pour réussir sa religion et sa foi. « Les wahhabites considèrent que, livré à lui-même, l'homme cédera naturellement à ses mauvais penchants. Le contrôle social permet d'y remédier »¹⁶². Pour Ibn abd al-Wahhab, contrôler socialement la population c'est imposer la religion dans les deux sphères : publique et privée. La vie sociale des musulmans doit être organisée dans le respect et l'observation des enseignements de l'islam, et les hommes politiques sont appelés à imposer aux croyants toutes les pratiques, même privées, de la religion. Cette notion de contrôle social donna naissance à la police religieuse « *al-Mutawi'in* » qui veille à ce que la non-mixité soit respectée et n'hésite pas à utiliser la force pour imposer la loi religieuse. L'enseignement du prêcheur se résumait donc en trois principes :

- Le respect strict de l'unicité de Dieu : Le message religieux du wahhabisme était principalement de revivifier le dogme de l'unicité à travers le rejet de toutes les formes de l'associationnisme. Il dit dans son livre (*Le livre de l'unicité*) : « Il est indéniable que le dogme de *tawhid* doit être affirmé par le cœur, la langue et les actes. Si un seul des critères fait défaut chez une personne, elle ne peut être considérée comme musulmane. Si elle connaît le dogme mais ne le met pas en pratique, elle est alors *kafir* (mécréante) »¹⁶³.

- Le *takfir* (l'excommunication) de tous les ennemis de l'islam : Les ennemis de l'islam pour Ibn abd al-Wahhab, à la différence de la tradition prophétique qui parle des non musulmans en état de guerre, sont les non musulmans, les chiites et les sunnites qui résistaient au wahhabisme. Durant sa campagne de conquêtes des tribus de l'Arabie, il fut confronté à un défi religieux majeur qui était celui de devoir faire la guerre aux musulmans sunnites qui refusaient son message fondamentaliste. Cela représentait un obstacle pour son projet politico-religieux puisqu'il savait que l'islam condamne toutes les violences contre les musulmans et contre les non musulmans en cas de paix à l'image du verset suivant : « *Quiconque*

¹⁶¹. Hamadi Redissi, *Le pacte de Nadjd*, op, cit, Page 17.

¹⁶². Olivier Da Lage, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, Éditions complexe, 1996, Bruxelles, page 35.

¹⁶³. Ibn 'Abd al-Wahhab, *Kachf ach-Chobohat, (le dévoilement des ambiguïtés)*, Éditions Dar al-Iman (Maison de la foi), Alexandrie, Égypte, 1992, page. 67 et 68.

tue intentionnellement un croyant, sa rétribution sera l'Enfer pour y demeurer éternellement. Dieu l'a frappé de sa colère. Il l'a maudit et lui a préparé un énorme châtement » (Sourate 5, Verset 32), et du Hadith « *Le véritable croyant est celui dans les gens (musulmans ou non musulmans) sont assurés que leurs sangs et leurs biens sont préservés de lui* »¹⁶⁴. Pour sortir de cette impasse, Ibn abd al-Wahhab mit en place une stratégie entièrement fondée sur l'aspect belliqueux de la religion. Les deux principes de cette stratégie étaient le *takfir* et le *jihad*. « Fort d'un pacte d'acier conclu au nom de Dieu et de son prophète, le wahhabisme fait également fond sur la plus grande confédération tribale (les Anza). Ses émules fanatisés par la vérité et excités par le butin, saccagent Karbala (1801), la Mecque et Médine (1803-1806) tuent de braves musulmans et s'emparent de leurs richesses, y compris le trésor sacré déposé dans le caveau du Prophète à Médine. Son tombeau a failli être démoli ! L'islam est endeillé par le sacrilège. On comprend alors pourquoi le wahhabisme a suscité une incroyable résistance venant de tous et partout »¹⁶⁵. L'attrait de la violence chez le prédicateur était grand face à son projet de l'État islamique religieusement orthodoxe et politiquement indépendant.

- Le jihad en tant qu'obligation pour tout musulman : Pour faire triompher le message religieux, Ibn abd al-Wahhab rassembla, grâce au soutien d'Ibn Saoud, une armée composée de jeunes des tribus partisans emportées par le souffle du jihad afin de combattre les musulmans de l'Arabie qu'il considérait comme des apostats. Dans son livre cité plus haut, il justifia les massacres contre les autres tribus arabes de la façon suivante : « Le Prophète dit : "*Celui qui dira*" : « *Il n'est pas d'autre divinité que Dieu et qui dénigrera tout ce qui est adoré en dehors de lui, ses biens et son sang sont sacrés et son devenir incombe à Dieu* ». Ce Hadith, explique Ibn abd al-Wahhab, est un des commentaires les plus explicites de la signification du Verset : « *Il n'est pas d'autres divinités que Dieu* » car il n'est pas dit que la simple formulation de l'attestation de foi suffit à protéger les biens et le sang de son locuteur, au contraire ! Pas plus que le fait de la prononcer ne protège celui qui en connaît la signification, au contraire ! Pas plus que le fait qu'il prétend n'invoquer que Dieu et ne rien lui associer, au contraire ! Non, ses biens et son sang ne seront pas sacrés tant qu'il n'aura pas dénigré tout objet d'adoration autre

¹⁶⁴. At-Tarmidi Abu 'Issa, *Sunan at-Tarmidi*, chapitre de la foi, Maison d'édition *Al-Ma'rifa*, Beyrouth, Liban, 2002.

¹⁶⁵. Hamadi Redissi, *Le pacte de Nadjd*, Éditions le Seuil, Paris, page 25, nombre de page 342

que Dieu. s'il doute ou s'il hésite à le faire, ses biens et son sang ne seront pas sacrés »¹⁶⁶.

Propageant les idées de *takfir* et du jihad, sans tenir compte les réserves des textes sacrés à ce sujet et celles des théologiens y compris les *ulémas* de son époque, Ibn abd al-Wahhab fut pris au piège des massacres, au nom de l'islam, de ses coreligionnaires. Plusieurs opposants à cette démarche violente dénonçaient son extrémisme et sa médiocrité dans le domaine des sciences religieuses. Son frère Sulayman, l'un de ses détracteurs, dit à ce propos « Cela alors qu'il n'y a pas en lui la moindre des qualités requises pour exercer la jurisprudence, ne serait- ce que le dixième d'une seule d'entre elle (...) La communauté toute entière l'interpelle d'une seule et même voix ; pas une seule ne trouve grâce à ses yeux. Au contraire, tous sont pour lui des incroyants (*kuffar*). Seigneur, ramène cet égaré sur le droit chemin »¹⁶⁷.

Après avoir achevé son traité qui fut la base de sa doctrine, abd al-Wahhab passa à l'acte et décida de convertir le reste de l'Arabie et de démolir les chapelles des saints musulmans. Avec cette démarche, il provoqua la colère aussi bien d'une grande partie de la population de l'Arabie que celle des autorités Ottomanes.

I. Le projet politique d'Ibn abd al wahhab

Durant son exil en raison de son extrémisme, il bénéficia à *Diriyya*¹⁶⁸ d'une protection particulière auprès d'un émir local (Muhammad al-Saoud) qui devint à son tour wahhabite. Pour les deux hommes, il n'existait pas de contradiction entre le message spirituel et l'aspiration au pouvoir politique. Au contraire, ils étaient convaincus que la force de la pensée du théologien dépendait essentiellement de la force militaire du chef tribal. « Les deux hommes comprennent vite l'usage qu'ils peuvent faire l'un de l'autre. Le bédouin peut hisser sa tribu au-dessus des tribus rivales s'il dispose d'une idéologie capable de transcender les sempiternelles querelles entre roitelets locaux qui se font tous appelés (émirs) et vivent au jour le jour de razzias et de rapines. Quant au juriste, il sait bien que sans un sabre son goupillon

¹⁶⁶. Ibn 'Abd al-Wahhab, *Kita bat-Tawhid (Le traité de l'unicité de Dieu)*, Chapitre de l'attestation de la foi, Éditions Al-Maktab al-Islami (Le bureau islamique), Beyrouth, Liban, 1997, page. 20.

¹⁶⁷. Sulayman Ibn 'Abd al-Wahhab, *As-Sawa'iq al-Ilahiyya fi ar-Rad 'Ala al-Wahhabiyya (Les tonnerres divins pour répondre aux wahhabites)*, Éditions Maktabat Ichiq (Bibliothèque Ichiq), Istanbul, Turquie, 1979, page. 4.

¹⁶⁸. Diriyya est la tribu de la famille al-Saoud. Située au centre de l'Arabie, elle était le point de départ des conquêtes wahhabites.

ne sert à rien. Les troupes des al-Saoud l'aident à porter sans faiblesse la parole nouvelle dans toute la région »¹⁶⁹. Ainsi, en 1744, Abd al-Wahhab et la famille al-Saoud conclurent un pacte qui constitue le socle idéologique et politique de l'actuel royaume d'Arabie Saoudite.

Cette alliance entre les deux hommes devint plus significative lorsque leurs disciples réussirent à s'emparer des grandes villes de Najaf et Karbala en Irak, de Damas en Syrie, ainsi que de la Mecque et Médine dans le *Hijaz* en 1805. La rivalité entre les wahhabites et les Ottomans fut féroce, non seulement sur le plan militaire mais également sur le terrain religieux et dogmatique. Tariq Ramadan apporte l'explication suivante en définissant la pensée wahhabite : « Quel que soit l'utilisation qui a été faite de cette pensée (wahhabite) qui, dans la simplicité de son expression politique, n'en laissait pas moins un potentiel de relative ouverture. Il faut reconnaître l'apport de cet homme d'Arabie qui tenta de rendre clair aux musulmans que le problème du monde islamique depuis des siècles était non pas dans le mauvais traitement subi par l'adversité des puissances occidentales ou des "chrétiens", mais bien dans un déficit de foi d'abord et, surtout, de pensée, de compréhension et d'intelligence. Lorsqu'Ibn abd al-Wahhab conclut un pacte d'alliance (*bay'a*) avec Mohammad Ibn Sa'oud, son idée est clairement, au moment où se manifestent partout dans l'Empire ottoman les signes du déclin, de réformer la société musulmane, à tout le moins dans son centre, en Arabie, où se trouve La Mecque et Médine »¹⁷⁰.

Après la rupture religieuse puis politique avec les Safavides en Iran, Le sunnisme Ottoman se trouva devant un nouveau défi, cette fois de l'intérieur du sunnisme, imposé par les défenseurs de l'orthodoxie sunnite : Les wahhabites. Ces derniers furent, cependant, battus en 1818 par l'armée Egypto-Ottomane de Muhammad Ali¹⁷¹ pour le compte d'Istanbul et perdirent tous les territoires conquis de l'Arabie. Ainsi, Le mouvement religieux d'Ibn abd al-Wahhab avait commencé à se lire en termes politiques à partir du moment où les wahhabites refusèrent non seulement la légèreté de l'islam ottoman mais aussi la domination politique des territoires arabes par les turcs.

¹⁶⁹. Stéphane Marchand, *Arabie saoudite La Menace*, Fayard, Paris, 2003, page 37

¹⁷⁰. Tariq Ramadan, *Aux sources du renouveau musulman : D'al-Afghani à Hassan al-Banna un siècle de réformisme islamique*, Bayard Edition, Religions en dialogue, Paris 1998, page 43.

¹⁷¹. Muhammad 'Ali Pacha, 1769-1849, gouverneur de l'Égypte de 1805 à 1848 et fondateur de la dynastie des Khédives, puis roi d'Égypte.

II. Ibn abd al-Wahhab et le chiisme

Le nouvel homme de l'Arabie (Ibn abd al-Wahhab), était venu en politique après une longue carrière dans les études religieuses qui le rendait très sensible à la question chiite. Son acharnement contre les imamites de l'est de l'Arabie et de Karbala s'accroît à cause du soutien que ces populations accordaient aux chiites d'Iran.

D'après la théorie d'Abd al-Wahhab, une grande partie du chiisme est considérée comme une forme de déviance. C'est la raison pour laquelle il a décidé de combattre le chiisme en Arabie. Il voit dans les pratiques chiites une innovation¹⁷² (*bid'a*) blâmable et interdite en islam. Partant, l'État islamique ne peut l'être que s'il se charge d'éradiquer cette hérésie. « C'est pourquoi, dès les origines, à la fin du 18^e siècle, les milices de volontaires (*mutawiioun*) se chargent de briser les idoles, d'attaquer les chiites, de veiller à la régularité des prières »¹⁷³. Ces milices ont été très violentes vis-à-vis de la communauté chiite qu'elles considéraient comme totalement hérétique voire apostat.

« Abd al-'Aziz Ier envahit la Mésopotamie chiite à partir de 1801. Il prit et détruisit une première fois, en 1802, la ville de Karbala, à une centaine de kilomètres au sud-est de Bagdad, ville sacrée pour les chiites qui abrite le tombeau de l'Imam chiite Hussein (626-680)... Douze mille wahhabites mirent Karbala à sac, massacrant en à peine huit heures près de quatre mille hommes, femmes et enfants, accusés d'idolâtrie »¹⁷⁴. Le registre de rejet et d'interdiction de toute innovation sur lequel s'exprime le discours wahhabite n'est pas nécessairement le reflet fidèle de la logique musulmane. « Le caractère extrêmement rigoureux de son enseignement explique sans doute pourquoi il n'a guère progressé en dehors du territoire conquis par les armes des Al-Saoud, ne suscitant pas de conversion volontaire »¹⁷⁵.

Le wahhabisme est donc une expression politico-religieuse qui a façonné l'Arabie Saoudite tel que nous la connaissons aujourd'hui. La réforme du nouveau juriste n'était que l'application rigoureuse de la doctrine hanbalite et non la volonté d'inventer une nouvelle religion comme on peut le comprendre du rapport du consul russe (Italinski) à Istanbul rédigé

¹⁷². Pour les juristes musulmans, l'innovation c'est le fait d'adorer Dieu d'une façon qu'il n'a pas prescrite. Ils se réfèrent à la Tradition prophétique suivante : « Gardez-vous des choses forgées (inventées) car toute chose forgée est une innovation, et toute innovation est égarement et tout égarement est au Feu ».

¹⁷³. Olivier Da Lage, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, op.cit., page 35.

¹⁷⁴. Davide Rigoulet-roze, *Géopolitique de l'Arabie saoudite*, Armand Colin, Paris 2005, page 28.

¹⁷⁵. Olivier Da Lage, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, op., cit, p 38.

en 1803 : « Dans la situation présente, la Porte¹⁷⁶ craint seulement les intentions de la France [en Égypte] et le mouvement rebelle de quelques tribus arabes, mouvement qu'on appelle Wahhabisme et qui compte environ soixante mille partisans. Ils projettent de saisir des richesses des sanctuaires de la Mecque et de Médine, et entendent fonder une religion monothéiste qui défie la religion mahométane. Afin de convertir les habitants à l'adoration du Coran, un *'alim*, (expert dans les livres sacrés) a été envoyé dans le *Héjaz*. D'autres mesures ont aussi été prises : une armée a été formée pour attaquer les Wahhabites sur le front qui court de Bassora à al- Arish »¹⁷⁷. C'est là l'une des premières mentions du terme de wahhabisme dans la littérature diplomatique européenne.

A l'époque, le wahhabisme s'était donné comme objectif de construire un État sunnite fondé sur un islam rénové, différent de la doctrine chiite qui avait introduit, à ses yeux, des innovations blâmables en Iran, et plus pur que celui adopté par les Ottomans. Parallèlement, l'émergence du wahhabisme représentait une vraie menace pour les chiites de l'Arabie persuadés que ce mouvement n'était que le reflet d'une religion fermée, rétrograde, machiste et violente, et qui leur rappelait l'incarnation de la dynastie Omeyyade¹⁷⁸. « Pour ces chiites établis dans la région depuis les premiers siècles de l'islam, l'irruption du wahhabisme s'apparente à une catastrophe. Dès ses débuts, Ibn A Wahhab s'en est pris, souvent violemment à leurs croyances et à leurs pratiques religieuses assimilées à du polythéisme. En 1927, le roi Abdelaziz avait dû consentir, sous la pression des *ikhwan*¹⁷⁹, à la publication d'une fatwa obligeant les chiites à se convertir ou à s'exiler. Mais sa victoire sur les *ikhwan*, deux ans plus tard, lui permettra de ne pas l'appliquer et les chiites purent continuer de pratiquer leur confession à condition de rester discrets ».¹⁸⁰

§2. Le royaume wahhabite d'Arabie saoudite

La rivalité entre Ottomans et Anglais eut des conséquences directes sur les provinces arabes. Elle permit aux wahhabites de s'engager dans un processus d'indépendance de l'empire turc qui devait s'élargir à l'ensemble des territoires arabes. Cette victoire des

¹⁷⁶. La Porte Sublime, appellation réservée, à partir du XVIII^e siècle, aux services qui étaient regroupés, dans l'État des Ottomans, sous le contrôle du grand vizir et qui constituaient le véritable gouvernement de l'empire.

¹⁷⁷. Pascal Ménoret, *L'Enigme Saoudienne ; les Saoudiens et le monde 1744-2003*, La Découverte, Paris, 2003, p 70.

¹⁷⁸. La première dynastie des califes sunnites qui a régné depuis Damas, de 661 à 750, sur le monde musulman.

¹⁷⁹. Ikhwan (les frères en arabe), nom donné aux membres d'un mouvement politique et religieux qui soutenait l'action d'Ibn Saoud en Arabie entre 1912 et 1930.

¹⁸⁰. Olivier Da Lage, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite, op., cit*, p 38.

wahhabites à la tête des mouvements d'indépendance au début du XXe siècle avait radicalement changé la donne dans le conflit sunnite-chiite. Dans une région où l'empire Ottoman n'existait désormais plus, la nouvelle puissance wahhabite, forte par son islam fondamentaliste guerrier et surtout par ses pétrodollars, pouvait imposer à l'État chiite iranien une nouvelle réalité caractérisée par le radicalisme et la tension.

En 1926, l'alliance wahhabite-saoudienne réussit à contrôler politiquement et religieusement l'Arabie et à créer le premier État théologique wahhabite. Dans ce cadre, l'islam prit la forme d'une idéologie politico-religieuse qui se présentait comme une alternative au modernisme occidental. Enrichi par les pétrodollars, le régime wahhabite entreprit une politique de prosélytisme à l'échelle internationale qui eut un impact considérable sur les pays sunnites et dans une moindre mesure sur les musulmans partout dans le monde. Le succès de cette doctrine radicale à l'échelle internationale s'explique en grande partie, par son alliance avec les États-Unis dont l'économie dépend largement du pétrole wahhabite.

I. La religion : premier pilier de l'État saoudien

Il fallut attendre 1924 pour voir la version définitive de l'État saoudien, avec la conquête remarquable de la Mecque et l'expulsion de son émir : le grand chérif de la Mecque chérif Hussein¹⁸¹ qui aurait pu ouvrir de vastes perspectives religieuses et politiques face à l'alternative wahhabite proposée par les Al-Saoud. En tout cas, le contrôle de la Mecque avait des conséquences considérables sur le plan géopolitique au profit de l'installation de la monarchie saoudienne et fut aussi un atout majeur pour le courant wahhabite dans sa quête de la légitimité et de la reconnaissance de la part des populations musulmanes.

Le mouvement wahhabite était convaincu que son avenir se jouait à la Mecque et que celui qui s'emparait de ce centre spirituel de l'islam s'emparait de sa vie politique. Cette petite ville est donc au cœur de la géopolitique du monde musulman. C'est la raison pour laquelle les chiites, depuis les Safavides jusqu'à Khomeiny et les ayatollahs actuels, avaient les yeux rivés sur la Mecque. A partir de cette ville sainte, le régime saoudite comptait principalement, en matière de légitimité, sur sa doctrine puritaine et sur son dynamisme religieux avec lequel il contrôlait tous les aspects de la vie sur son territoire. Il était aussi conscient que son message spirituel, même s'il ne suffisait pas à lui seul de gérer un État, était

¹⁸¹. Après avoir été expulsé de la Mecque, le Chérif Hussein s'installa à *Amman* et fonda la monarchie Hachémite encore régnante en Jordanie.

indispensable pour s'assurer une hégémonie à l'échelle nationale et au niveau du monde musulman. « Il était aisé pour un politicien habile comme le roi Abdel Aziz de mobiliser ses sympathisants autour de l'idée d'universalisme religieux pour élargir au maximum le champ de son pouvoir, en prônant un islam sans frontières. Mais quand les Britanniques lui ordonnèrent de s'arrêter, juste après la colonisation du Hidjaz et la chute de Jedda au début de 1926, il s'est exécuté [...] Au terme d'une lutte sanglante de trois années (1928-1930), l'État vainquit le mouvement salafite, et tua les dirigeants qui avaient participé à la formation de ce qui s'appelle aujourd'hui le royaume d'Arabie saoudite »¹⁸².

Dès les premières années de la création de l'État saoudien en 1932, la domination wahhabite des sphères publiques et privées s'est fait sentir avec la création d'une police des mœurs appelée « *al-Mutawi'a* », qu'on peut traduire littéralement par (ceux qui rendent les gens obéissants). Cette police se charge de faire respecter les enseignements de la charia sous le slogan de « La protection de la vertu et la prévention du vice » (*hay'at al-Amr bilma'ruf wa nahy 'An al-Monkar*). Aujourd'hui ce corps est composé de plus de cinq mille hommes répartis sur l'ensemble du territoire et qui circulent dans les rues, des fois avec des bâtons à la main qu'ils utilisent, et interviennent lorsqu'ils estiment que tel ou tel comportement est contraire à la loi religieuse. Leur présence dans les rues laisse peu de place aux libertés des citoyens. Ils s'assurent que toutes les femmes sont couvertes par le voile intégral (*niqab*), qu'elles ne conduisent pas les voitures, que les hommes ne fument pas et n'écoutent pas la musique¹⁸³. Les personnes suspectés de violation de la loi islamique sont des fois torturés et présentés à la justice religieuse qui applique les peines, souvent, de façon très littéraliste. Ainsi, au milieu d'une place aménagée pour la circonstance, le public peut assister au châtement du voleur dont on coupe la main, à la peine de mort au sabre (habituellement après la prière du vendredi), à la flagellation, et à la lapidation.

Le corps des *Mutawi'in* est aujourd'hui très critiqué en raison des multiples abus dont ses membres sont soupçonnés. Le nombre des cas, de plus en plus importants, de personnes décédées lors des gardes-à-vue en témoigne. Les dérapages successifs de cette police et le mécontentement de la population et de la presse poussèrent le roi *Abdallah*, qui voulait limiter leur pouvoir croissant et menaçant, à interdire à ses membres en 2007 de procéder aux

¹⁸². Alain Gresh, *Un Périploi islamiste*, Éditions Complexe, Bruxelles, 1994, nombre pages 222, page 174.

¹⁸³. La musique est, selon les wahhabites un péché et une horreur qu'il faut absolument éviter. Certains théologiens aujourd'hui refusent mêmes les génériques des émissions religieuses qui contiennent de la musique. Lors de la campagne d'Ibrahim Pacha contre le wahhabisme en mars 1818, et après avoir détruit leur capital Diriyah, il contraignit le petit-fils du fondateur du wahhabisme (Ibn 'Abd al-Wahhab) à écouter de la musique puisqu'il savait ce que cela représentait pour lui en termes de torture.

arrestations des personnes soupçonnées de non-respect de la charia, et à limoger en 2009 le directeur de cette organisme. Ce contrôle religieux de la vie politique est l'essence même de l'idéologie politique du wahhabisme basée sur de principales caractéristiques comme le souligne Olivier Carré : « Primo, il faut un chef (*ra'is, khalifa*) fort et contraignant, au principe de l'institution politique ; secundo, il faut une nation (*Oumma*) qui soit le rassemblement d'individus autour de certaines valeurs, d'une histoire, d'une langue et d'une culture »¹⁸⁴.

A côté des *Mutawi'in*, on trouve les théologiens et les prêcheurs wahhabites qu'on diffuse en boucle sur les chaînes arabes. Ce corps de religieux, pour la plus part financé par le palais, est le porte-parole du régime saoudien qui lui assure une légitimité religieuse qu'il peine à trouver après l'exil du chérif de la Mecque. Ce dernier avait une légitimité plus forte en tant que descendant du Prophète. Ainsi, Les rois saoudiens ont choisi le titre de *Khadim al-Haramayn ach-charifayn* (les serviteurs des deux lieux saints : la mosquée de la Mecque et celle de Médine), afin de rester au centre de la vie religieuse du pays.

Ces *ulémas* du palais sont organisés dans un cadre institutionnel appelé « le Comité des Grands ulémas » (*Hay'at Kibar al'uléma'*) afin de contrôler l'orientation non seulement de la population mais également des dirigeants. Leur impact est tellement considérable que le roi saoudien Faysal (1964-1975) a eu beaucoup de mal à installer une télévision dans sa demeure puisque le Comité considérait ce produit comme une innovation du diable. Aujourd'hui, même si ses positions sont moins archaïques, le Comité continue à diffuser la doctrine rigoriste dans le pays.

A l'échelle des pays musulmans, les idées wahhabites furent confortées, d'un côté, par le courant réformiste de *an-Nahda* d'al-Afghani¹⁸⁵(1839-1897) et de Mohammad abdo¹⁸⁶(1849-1905) qui appelaient à la réforme de l'islam et à sa purification des pratiques

¹⁸⁴. Olivier Carré, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris 1991, Page 98-99.

¹⁸⁵. Al-Afghani Djamaal ad-Din est un penseur et réformiste musulman. D'origine afghane, ce intellectuel persan était préoccupé par le renouveau de la pensée musulmane qu'il considérait faible en raison des stagnations dont elle avait fait l'objet depuis des siècles d'absence d'ijtihad. Il proposa, pour la renaissance de l'islam, un retour aux sources de la religion (le coran et la tradition prophétique) tout en les adaptant aux exigences de la modernité. Pour lui, la religion musulmane ne s'oppose pas au développement tel qu'il est présenté dans la société occidentale. Al-Afghani fut le premier initiateur du mouvement *An-Nahda* (*la renaissance*). Ce mouvement est fondé sur trois grands principes : L'unité politique et religieuse de la communauté musulmane (al-Oumma). La promotion de l'*ijtihad* au lieu de *taqlid* (l'imitation des anciens). Et le développement du principe de *choura* (consultation) pour moderniser les systèmes politiques dans le monde musulman.

¹⁸⁶. Mohammad 'Abdou est un intellectuel musulman. Originaire de l'Égypte, ce juriste et mufti, disciple d'al-Afghani, est le fondateur du modernisme musulman. Il était convaincu que le développement de la communauté

innovées. Et de l'autre côté, par celui des Frères Musulmans d'Égypte. Bien que ces derniers refusent la forme monarchique du régime saoudien, les persécutions et les arrestations abusives que leur faisait subir le régime de Sadat, et avant lui, celui du nationaliste Nasser créèrent un rapprochement entre l'islamisme égyptien et le wahhabisme saoudien qui à son tour craignait la montée en puissance du panarabisme farouchement opposé aux systèmes monarchiques de la région.

Ainsi, un grand nombre de Frères trouvèrent refuge en Arabie saoudite et bénéficièrent d'aides financières très généreuses, en contrepartie de quoi, le wahhabisme gagna en termes de légitimité à l'extérieur de son territoire. Cette alliance avec les Frères musulmans ajoutée à la politique de bienfaisance que facilitaient les revenus du pétrole permit au wahhabisme de s'installer d'abord dans le monde arabo-musulman, puis en Asie (Afghanistan, Pakistan, Indonésie) et en Afrique (Nigéria, Somalie).

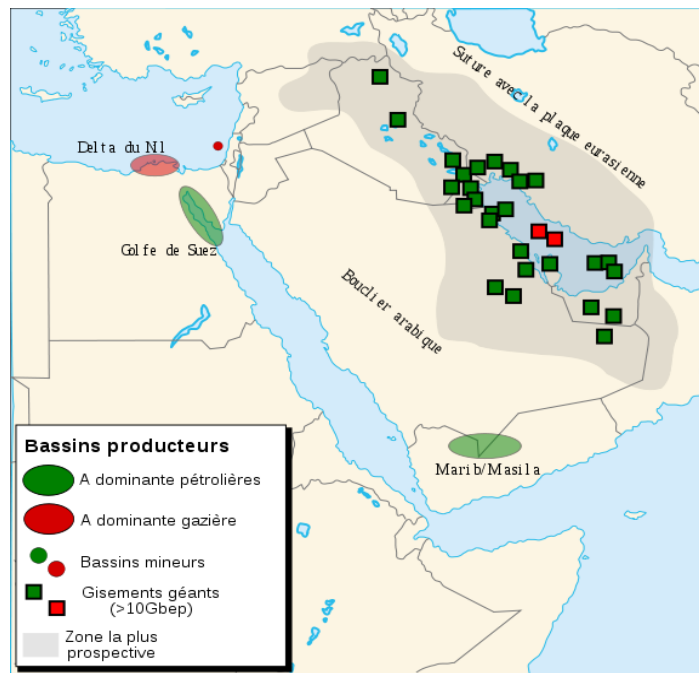
II. Le pétrole : deuxième pilier de l'État saoudien

Avec la découverte du pétrole sous le sol saoudien le 04 mai 1938, l'économie du royaume passa des revenus du commerce et des taxes du pèlerinage (la taxe la plus importante du budget de l'État depuis sa création jusqu'en 1938) à ceux de l'exportation du pétrole. Si cette découverte fut importante pour la stabilité du pays, la nationalisation du pétrole en 1980 l'était davantage puisqu'elle renforça sa position dans la région en tant qu'allier incontournable des États-Unis notamment après la chute du shah d'Iran et l'arrivée des ayatollahs.

Le seul désagrément pour les wahhabites dans cette question pétrolière est sa situation géographique qui correspond à des territoires occupés par la communauté chiite saoudienne. Cette région pétrolière de l'est (al-Hassa) recèle les réserves du pétrole les plus importantes au monde avec environ deux-cent soixante milliard de barils.

Carte 3 : Principales implantation pétrolière au Moyen-Orient

musulman ne peut se réaliser sans rupture avec la pensée archaïque de certaines institutions religieuses comme l'Université al-Azhar. Ainsi, il réussit à introduire l'étude des matières modernes, tel que les sciences et la philosophie dans l'université religieuse al-Azhar. Il appelait, comme son maître, à l'adaptation des lois religieuses au monde moderne.



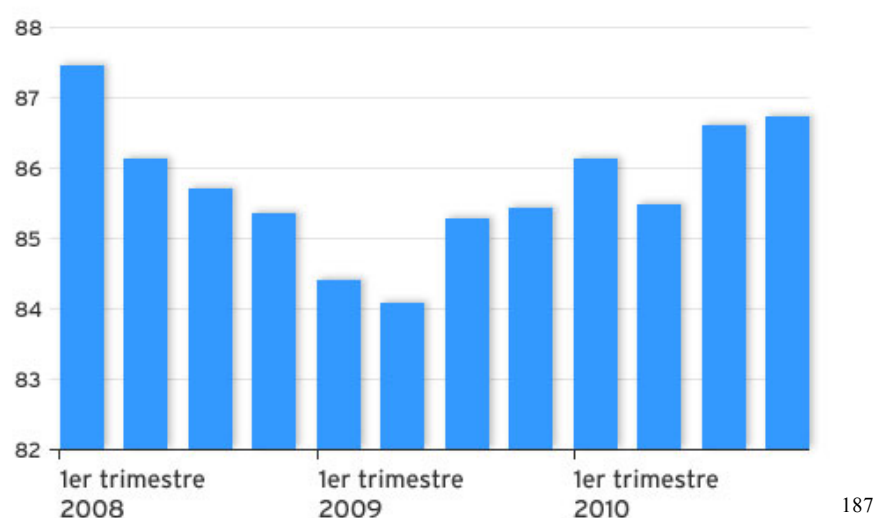
Aujourd'hui, le pays est le deuxième producteur du pétrole derrière la Russie et la première réserve prouvée dans le monde. Sa puissance économique réside dans sa capacité d'augmenter sa production en cas de crise (guerre du Golfe 1991), et dans sa rapidité à répondre à la demande croissante d'hydrocarbure (la forte demande de la Chine et de l'Inde).

Figure n° 1 : demande mondiale de pétrole

Demande mondiale de pétrole

22/12/09

Chiffres en millions de barils / jour



187

Cette abondance d'hydrocarbure en Arabie saoudite est un stabilisateur à la fois des prix du pétrole au sein de l'OPEP (Organisation des Pays Producteurs et Exportateurs de Pétrole) et du régime wahhabite ainsi que toutes ses branches dans le monde musulman. Les *ulémas* du pays voient les puits de pétrole d'un angle purement religieux et diffusent l'idée que cette richesse est une manne divine, signe de la bonne et juste cause de leur dogme (le wahhabisme) et témoignage de la bénédiction de leurs dirigeants (les Al-Saoud).

Dans ce contexte, les revenus du pétrole avaient contribué et contribuent encore à alimenter le prosélytisme wahhabite dans le monde musulman voire dans les pays occidentaux. Les projets de bienfaisance saoudiens, allant de la construction de mosquées, des hôpitaux, des logements sociaux, au financement du jihad, sont extraordinairement efficaces dans la promotion de l'islam fondamentaliste dans beaucoup de pays. Plus remarquable encore, l'argent saoudien permet à la tendance wahhabite de progresser sur les territoires européens.

Si cette énergie est vue comme une miséricorde divine par nombres de wahhabites, elle est aussi la source principale de la dépendance saoudienne, (notamment après le choc pétrolier de 1973), des grandes puissances. C'est aussi une richesse qui cache la pauvreté de l'économie du pays basée principalement sur l'exportation et les revenus de l'or noir puisque ce dernier représente plus de 45% du PIB et 90% des exportations.

¹⁸⁷. <http://www.lefigaro.fr/matieres-premieres/2009/12/22/04012-20091222ARTFIG00491-la-demande-de-petrole-devrait-remonter-faiblement-en-2010-.php>

Au niveau de la gestion du pétrole, elle est confiée au ministère du pétrole qui préside le conseil d'administration de la compagnie saoudienne du pétrole Saudi Aramco. Ce ministère travaille sous le contrôle du gouvernement qui, à son tour, est sous l'autorité du roi. Mais au niveau de la distribution de ses revenus, une grande partie de la population saoudienne et spécialement la communauté chiite, se plaint de la corruption de la famille royale et de sa mauvaise gestion des revenus pétroliers. Aujourd'hui, non seulement en Arabie saoudite, mais aussi dans toutes les sociétés musulmanes, on accuse les princes saoudiens d'avoir considéré l'argent du pétrole comme un bien de la famille al-Saoud. Cela joue en faveur de Téhéran et de ses alliés chiites, notamment le Hezbollah, qui, grâce à l'image d'ascétisme qu'ils diffusent, piègent les princes saoudiens. Lorsqu'un musulman regarde un membre de la famille royale « il ne voit pas un guerrier de la résistance, mais un milliardaire mou comme le prince al-Walid Ben Talal, qui s'est offert l'avion de ligne le plus cher et le plus luxueux au monde, l'Airbus A380, pour le transformer en *palais volant* »¹⁸⁸.

III. Arabie saoudite et États-Unis : pétrole contre sécurité

Depuis la création de l'État saoudien par Abd al-'Aziz Ibn Saoud au début du XXe siècle, le régime wahhabite cherchait un allié fort et capable de le soutenir, dans une région instable, pour consolider son projet du royaume wahhabite. Après l'effondrement de l'empire Ottoman, cette tâche fut parfaitement accomplie par les États-Unis d'Amérique. Grâce au contrat de la *Standard Oil Company of California* (compagnie de pétrole qui avait proposé aux saoudiens une concession plus importante que celle des Anglais), cette concession, permis aux américains une exploitation exclusive du pétrole saoudien et plaça les États-Unis au premier rang des alliances des saoudiens au détriment de l'empire britannique. Une alliance qui va durer jusqu'à aujourd'hui avec quelques périodes de crispation notamment lors du choc pétrolier en 1973 et après les attentats du 11 septembre. Malgré tout, les raisons économiques continuent à prendre le dessus sur les différents politiques entre des deux pays.

Grâce à la découverte du pétrole, l'Arabie saoudite conclut le deuxième pacte le plus important dans son histoire. Après la rencontre d'al-Saoud et de abd al-Wahhab en 1744 et la conclusion du pacte fondateur de l'État wahhabite, une deuxième rencontre entre abd al-'Aziz al-Saoud et le président américain Roosevelt eut lieu le 14 février 1945 et fut le contrat le plus important du wahhabisme au XXe siècle. Aux termes de ce pacte, les saoudiens

¹⁸⁸. Robert Baer, *Iran l'irrésistible ascension*, JG Lattès, Paris 2008, page. 241.

s'engagent à renforcer leurs échanges économiques (principalement pétroliers) avec les États-Unis, un échange qui se traduisait par une facilité d'accès au pétrole. En retour, le régime wahhabite bénéficiait de la protection militaire des américains en cas de besoin. « L'année suivante fut inaugurée la base américaine de Dahrhan, en pleine zone pétrolière »¹⁸⁹.

Carte 4 : Présence américaine au Moyen-Orient



Ces deux pactes contradictoires, l'un avec le fondateur du mouvement le plus extrémiste de l'islam et l'autre avec le président du pays le plus fort du monde traduit bien la stratégie politique du pays axée principalement sur la protection des intérêts de la monarchie. Cette contradiction est relevée par les mouvements wahhabites salafistes anti américains qui accusent le régime saoudien d'avoir tissé des liens étroits avec l'ennemi numéro un de la *vraie* pensée wahhabite. Ben Laden et son organisation Al-Qaïda sont aujourd'hui l'expression de

¹⁸⁹. LACOSTE Yves, *Géopolitique, la longue histoire d'aujourd'hui*, Larousse, Paris 2006, page. 72.

la contradiction des positions politiques de l'État saoudien qui peine à établir une cohérence entre ses convictions religieuses et ses intérêts politiques.

Aujourd'hui le régime saoudien est pris entre le marteau des islamistes qui refusent, de l'intérieur, la collaboration avec le premier allié d'Israël et l'enclume des États-Unis qui dénoncent l'extrémisme islamiste, d'origine et de financement saoudien, qui menace sa sécurité et celle de tous les pays occidentaux.

Certes, les rapports entre les deux pays sont soumis à une interdépendance durable tant que durera le pétrole saoudien, mais ils sont aussi empoisonnés par la question israélo-palestinienne. Le soutien inconditionnel et "injuste" des États-Unis à l'État Hébreux, illégitime aux yeux des musulmans et notamment des wahhabites, ne fait qu'approfondir le fossé entre les deux pays. Aux yeux des musulmans qui vivent au rythme des agressions et massacres israéliens en Palestine, les américains jouent un rôle de complice à côté du gouvernement israélien dans leur projet d'occupation des territoires sacrés, non seulement de l'islam mais également de toutes les religions monothéistes. « Le sionisme, avec le nationalisme (athée et laïque) et le communisme, est l'un des ennemis modernes de l'islam. Voilà pourquoi la Palestine doit être libérée entièrement, territoire arabe et musulman. Après la libération totale, on traitera avec les populations juives locales égarées par l'idéologie sioniste »¹⁹⁰. Ce conflit fut à l'origine de plusieurs attaques orchestrées par des saoudiens contre les intérêts américains (attaque à la bombe des ambassades au Kenya et en Tanzanie, attentats du 11 septembre à New-York). Véritable catalyseur, ce conflit poussa de jeunes saoudiens à rejoindre l'Irak pour combattre les envahisseurs américains.

Du côté américain, une grande partie de l'opinion publique voit dans le régime saoudien une menace pour la sécurité des États-Unis dans la mesure où il continue à propager et à financer les idées wahhabites dans le monde. Force est de constater que les rapports entre les américains et les saoudiens sont pris en otage par la question palestinienne. Les premiers mettent la sécurité de l'État d'Israël au centre de leur politique extérieure et lui accordent un soutien sans limites au détriment de leur image dans le monde musulman. Et les seconds, symbole de l'islam pur et défenseur des causes musulmanes, considèrent l'indépendance et la sécurité de la Palestine non seulement comme la pierre angulaire de leur politique extérieure mais également une question de sécurité intérieure puisque celui qui s'emparerait de la question palestinienne s'emparerait automatiquement de la légitimité religieuse. Cette

¹⁹⁰. Olivier Carré, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, *op. cit.*, page. 106.

équation, l'Iran l'avait comprise depuis l'arrivée de Khomeiny au pouvoir et réussit aujourd'hui, grâce à elle, à concurrencer et à défier l'Arabie saoudite dans son rôle de leaderships religieux.

SECTION II : LA REPUBLIQUE IMAMITE D'IRAN

Dès 1905, dans les bazars de Téhéran, les intellectuels et les religieux se soulevèrent au nom de la révolution et du nationalisme européen. Ce mouvement s'inscrivait contre la domination étrangère, contre les accords qui sapèrent l'économie nationale, contre l'affaiblissement de la foi et contre la corruption. Ces événements aboutirent en 1906 à la naissance, pour la première fois au Moyen-Orient, d'une constitution et d'un parlement à l'occidentale. Pour les religieux, le modernisme imposé par la dynastie Qadjar¹⁹¹ (1786-1925) était en train de marginaliser la religion et de menacer le pouvoir de la *hawza* en Iran. Certes, Ils étaient attirés par le progressisme occidental tel qu'on l'évoquait, en particulier, les idéaux de liberté et d'État de droit, mais la marginalisation de la religion qu'imposait le modernisme était à leurs yeux, inacceptable. C'est donc la découverte du pétrole qui va imposer la modernité et révolutionner l'Iran du vingtième siècle. Malgré la présence de l'islam dans l'esprit de la révolution constitutionnaliste, les ayatollahs se méfiaient des changements, trop modernistes, qu'elle apportait.

Le pétrole fut une malédiction mais aussi un immense bienfait pour l'Iran qui en était le premier producteur dans la région. Avec la participation des anglais le 14 avril 1909, à travers *l'Anglo-Persian Oil Company*, le pétrole iranien devint britannique.

L'effondrement de l'État Qadjar est intervenu quinze ans après la révolution constitutionnaliste. Le régime qui devait le remplacer avait besoin d'une nouvelle idéologie politique, de valeurs et de pensées nouvelles. La dynastie Pahlavi¹⁹², fondée par Réza shah, était porteuse de ces changements. Réza shah était un occidentaliste pour qui le progrès passe par la révolution nationale, l'armée, l'industrie et la laïcité. A l'image d'*Atatürk*, il voulait créer une république en Iran où la religion et le pouvoir des *marji'yya* n'auront aucun rôle à jouer.

¹⁹¹. La dynastie Qadjar succéda à la dynastie Safavide en Iran grâce à Agha Mohammad Khan qui mit fin au pouvoir des Zand qui régnaient sur l'Iran depuis 1750. D'origine turkmène, les Qadjar représentaient un pouvoir militaire considérable à l'époque des Safavides et, après la chute de ces derniers, un pouvoir politique qui réussit à faire entrer l'Iran dans le modernisme et dans les jeux stratégiques des deux grandes puissances (La Grande Bretagne et l'empire Ottoman). La dynastie Qadjar prit fin avec la montée en puissance de la dynastie Pahlavi en 1925.

¹⁹². La dynastie Pahlavi (1925-1979) fut fondée par le général Reza Shah qui échoua à faire de l'Iran une république à l'image de la Turquie en raison de la pression des *hawzas* chiites qui voyaient dans ce système politique une innovation et une imitation de l'Occident. Son fils Mohammad Reza Shah entreprit une politique de modernisation accélérée du pays et de laïcisation du système politique ce qui déclencha une deuxième fois le mécontentement des religieux et la fin de la dynastie Pahlavi en 1979.

Convaincu que le succès de la modernisation du pays dépendait de l'affaiblissement du clergé, Réza Saha avait pris certaines mesures transformant l'islam en souvenir comme l'interdiction du voile, la mise en place d'un système éducatif qui s'inspirait des écoles et universités occidentales et la création d'une série d'institutions modernes.

Dans sa marche forcée vers la modernité, Réza shah, voulant remplacer le rôle de la religion dans le renforcement de l'identité nationale par celui de la culture Perse, décida de ressusciter les gloires de Darius, Zoroastre et Persépolis. Ainsi, la Perse devint l'Iran (*la terre des ariens*). Cette politique, que les groupes religieux n'avaient pas appréciée, fut contrée par une opposition formelle de la *hawza*.

Le début de la crise iranienne, qui finira par la chute de la dynastie Pahlavi, commença par l'opposition de deux parlementaires à deux orientations politiques du shah : Celle du laïc *Muhammad Mosadeg*, un grand politicien qui détestait l'influence britannique en Iran et qui voulait y mettre un terme par la nationalisation de l'industrie pétrolière et le départ de la compagnie pétrolière anglo-iranienne. Et celle du religieux *Hassan Modarris*¹⁹³ pour qui Réza shah n'était pas un nationaliste mais plutôt l'homme soutenu par les anglais pour combattre l'islam en Iran. L'opposition des deux hommes au projet moderniste du shah avait un prix à payer. Le premier fut assigné à résidence jusqu'à sa mort dans son village natal (*Ahmadabad*) en 1967, et le deuxième emprisonné puis sommairement exécuté en prison en 1937. Cette attitude inflexible et rigide du roi réveilla l'idée de résistance et du martyr, un concept fondateur de l'islam chiïte. Par sa mort, Modarris entra dans la légende des imams sacrifiés au nom de Dieu, de l'Imam et du peuple. Aujourd'hui en Iran, on célèbre la date anniversaire de son assassinat comme le *jour du parlement*.

Le shah, très sûr de lui et comptant sur sa puissance militaire et économique, ne voyait pas que sur le plan psychologique le pays souffrait d'un malaise profond. Il croyait avoir éliminé toute opposition mais il se trompait puisque la ville sainte de Qom avec ses écoles de théologie, devenait petit à petit le refuge de la nouvelle résistance islamique. En désespoir de cause, il ne restait que l'islam aux iraniens à l'image du jeune religieux Nawab Safawi, symbole de l'activiste fondamentaliste qui fut le premier à réclamer l'instauration d'une république islamique. Avant son arrestation et son exécution pour des attentats terroristes commis par ses partisans contre le gouvernement iranien, ce religieux avait fait le voyage à

¹⁹³. Hassan Modarris fut l'un des grands ayatollahs iraniens. Il fut choisi parmi les plus grands théologiens de l'époque pour représenter la *hawza* coraniques au parlement.

Qom pour rencontrer un jeune ayatollah qui refusait l'action armée et pariait sur le peuple. Il s'agissait de Khomeiny Rouhollah.

§1. L'entrée en scène de Khomeiny

Après le coup d'État de 1953¹⁹⁴, la seule institution qui restait intacte et où il régnait une certaine organisation était la mosquée. Elle devenait très puissante. A cette époque, Khomeiny, qui enseignait la religion à Qom, était bien placé pour évaluer le pouvoir croissant des *hawza* et des mosquées.

I. L'engagement politique de Khomeiny

Il était évident que la réforme agraire lancée par le shah en 1963, était une tentative de régénération de la société iranienne à travers des réformes économiques et sociales. Mais cette réforme avait aussi un objectif politique qui consistait à faire pression sur les leaders religieux, qui étaient aussi les plus grands propriétaires terriens de l'Iran, en s'attaquant à leur pouvoir financier. De cette façon, le roi essayait d'affaiblir les ayatollahs pour instaurer un régime laïc où la politique serait séparée de la religion.

De son côté, le clergé chiite, avec à sa tête l'imam Khomeiny, craignait l'autoritarisme de Muhammad Réza et croyait que la réforme agraire était une manœuvre du shah pour renforcer son pouvoir despotique. Dans ses prêches virulents, Khomeiny attaquait souvent la

¹⁹⁴. Pour les huit grandes sociétés qui monopolisaient l'industrie pétrolière mondiale de l'époque comme pour les américains et les britannique, Mosadeg était un problème. Pour lutter contre le projet de nationalisation de l'industrie pétrolière, Ils imposèrent des sanctions sur le pétrole iranien. C'est ainsi que s'est produit, avec la complicité du roi Muhammad Reza shah, l'un des épisodes les plus sombres de l'histoire contemporaine de l'Iran : le coup d'État contre Mosadeg. Le putsch ou l'opération AJAX orchestrée par la CIA vint d'en haut. Le shah nomme un militaire le général Zahidi à la tête du gouvernement et se réfugie en Europe. Mosadeg est accusé de complot contre le roi. Cet événement provoqua une confusion totale dans le pays. Les communistes, les religieux avec à leur tête l'ayatollah Kachani, la police, l'armée les loyalistes payés par l'ambassade américaine descendirent dans la rue. Cette opération a permis que le coup d'État contre Mosadeg et son gouvernement aboutisse en une demi-journée. En 1953, la CIA renverse un mouvement démocratique pour rétablir le pouvoir du shah.

réforme et accusait la monarchie de servir l'étranger au détriment de la patrie. « *Remarquez que le gouvernement, sous prétexte de la réforme agraire et de la formation des agriculteurs, et derrière le slogan "sauvons les agriculteurs de l'esclavagisme", il détruit l'agriculture et appauvrit les paysans. Aujourd'hui on a besoin de l'étranger pour satisfaire nos besoins dans tous les domaines. Muhammad Réza a fait tous ces accords pour faire de l'Iran un marché au service des États-Unis et d'Israël. Toutes les manœuvres que le shah qualifie de réformes sont, en réalité, une catastrophe* »¹⁹⁵.

S'alignant à sa position, la *hawza* émit une fatwa décrivant la politique du shah comme contraire à l'islam et à la constitution. Cette fatwa était suffisante pour enflammer les rues par des manifestations populaires dans toutes les villes. Ainsi commence le bras de fer entre le shah et l'imam. Un ayatollah spirituellement influent et politiquement engagé était un cas nouveau dans la tradition chiite habituellement quiétiste. Le shah dut faire face, à plusieurs occasions, aux interventions de Khomeiny sur de nombreuses questions politiques car pour ce dernier, réfractaire à toute idée séparant le religieux du politique, dissocier l'islam de la politique, était l'équivalent de l'archaïsme religieux, dangereux pour la liberté du peuple iranien. Il critiquait aussi bien le despotisme de la monarchie que le traditionalisme étroit de certains marji'yya qui organisaient la vie religieuse hors de toute engagement politique.

Durant cette période, il écrit à Qom son premier livre politique *Kachfo al-Asrari* (la divulgation des secrets) publié est imprimé dans le secret total. Dans ce livre, il adressa des critiques virulentes au roi et exposa sa version du nouveau statut des religieux ainsi que leur impérative contribution à la direction de la politique pour faire face à la domination du régime laïc *anti-islamique*. D'après lui, la fonction des *ulémas* devait être caractérisée par le dynamisme et l'engagement politique puisque la religion et la politique sont deux sphères inséparables. Quiconque soutenait l'idée laïque ignorait le vrai sens de la politique et le profond esprit de la religion. *La divulgation des secrets* était le livre où il exposait sa théorie du pouvoir politique des religieux (*wilayat al faqih*).

La force de l'œuvre de Khomeiny fut sa capacité à abolir le principe de séparation du religieux et du politique. Il annonça au peuple et à l'ensemble des musulmans qu'il s'agissait d'un concept occidental véhiculé par des étrangers pour dominer les musulmans et exploiter

¹⁹⁵. La chaîne de télévision Al-Manar, *Musalsal Rouh Allah al-Khomeini (Série Rouh Allah al-Khomeini)*, sur le site internet de : Dar al-wilaya li at-thaqafa wa al-i'lam (Maison de la Wilaya pour la culture et l'information), <http://www.alwelayah.net/welayah/index.php?sec=V1d4a1lySm5QVDA9&sub=V1hwT1EySkdjRmhVY1RsaFYwVXdPUT09&r={000/0000502749E5FA83C4B28/000000053DE/0000502749E5FA83C4B28/00000002F235BE692AA0F94794A4A2AF412D6665A}&id=5926&act=show&Sectyp=466>

leurs richesses : « *L'islam d'aujourd'hui est un islam complètement détaché de la politique. Ils (le roi et son gouvernement) ont coupé la tête à l'islam. Ils ont gardé le plus important (la politique) et nous ont laissé le reste. A cause de notre ignorance du vrai message de l'islam, nous avons abandonné le cœur de la religion (la politique). On ne peut pas réaliser la gloire de l'islam sans récupérer le cœur de notre religion* »¹⁹⁶.

Cette attitude de Khomeiny ne faisait pas l'unanimité au sein du clergé chiite et de la *hawza* de Qom. Certains religieux lui reprochaient le fait d'enseigner la philosophie dans la mosquée et d'avoir mélangé le spirituel et le politique. Ils l'accusaient d'avoir porté atteinte au code respecté par les théologiens chiites depuis près de mille ans à savoir l'attitude quiétiste du chiisme prônée par le courant *Akhbari*. Cependant, si les opposants de Khomeiny considéraient sa démarche intellectuelle égarée, perverse et anti-islamique, pour les déshérités, victimes de la politique ratée du shah, l'attitude de l'ayatollah et son engagement politique leur donnaient beaucoup d'espoir. Il était le seul à pouvoir se révolter contre les décisions du roi et s'opposer à sa politique provocatrice aux yeux d'une grande partie de la population et notamment du clergé d'obédience *Usuli*.

Un autre rendez-vous entre le roi et l'imam fut celui de la réforme de la loi électorale des municipalités qui stipulait l'annulation de la condition de l'islam dans les élections, l'annulation du serment par le Coran et la possibilité pour les femmes de se présenter aux élections. Sans attendre, Khomeiny, encouragé par la colère des religieux, convoqua tous les ayatollahs et les *marji'yya* de Qom et organisa l'opposition à cette réforme. Cet événement fut crucial dans son parcours politique car il confirma son rôle en tant que mobilisateur du clergé chiite. Le rapport des religieux écrit par Khomeiny est le suivant : « *Les religieux et le clergé n'ont jamais été contre le développement scientifique et la modernité. Est-ce que les religieux se sont opposés aux constructions des écoles, des instituts et des usines ? (...) Nos revendications sont simples : Nous ne voulons pas entraîner les femmes dans la corruption des milieux politiques afin de les protéger de l'égarement spirituel. Les vingt dernières années étaient marquées par l'interdiction du port du foulard et l'encouragement de tous les aspects du péché. Que gagne-t-on de cette politique ? Epargnez-nous ces mensonges et ne touchez pas au Coran et à la religion de Dieu. Ne violez pas la constitution du pays au nom du développement et de la modernité mensongère* »¹⁹⁷.

¹⁹⁶. *Ibid*

¹⁹⁷. *Ibid*

La réponse du shah fut une lettre aux religieux commençant par le nom *Hojat al-Islam* (Preuves de l'islam). Le choix de ce qualificatif au lieu de *Mari'yya* avait pour but de montrer au clergé que sa fonction était de répondre aux questions religieuses et non de représenter Dieu sur terre. Il ajouta que les hommes de la *hawza* étaient uniquement habilités à donner des conseils aux simples citoyens et non au roi. Le message était clair, la mission de Khomeiny et des autres ayatollahs se limitait au domaine spirituel et devait rester à l'écart de la vie politique. Sans perdre du temps, Khomeiny ordonna à ses étudiants, au nombre de mille cent disciples, de s'organiser sous forme de petits comités pour préparer des manifestations. Ils avaient procédé à la distribution, partout dans le pays, de milliers de copies de la lettre du roi. En quelques heures, des milliers d'iraniens se rassemblèrent et manifestèrent dans les rues des grandes villes. La lettre du roi fut ressentie par Khomeiny comme une humiliation et un abaissement du clergé, et donc une menace pour toute la religion ; c'était bien cette idée qui était traduite dans son discours adressé au shah à cette occasion. « *Vous avez limité notre fonction au conseil des simples citoyens. Je m'adresse à vous donc et aux membres de votre gouvernement en tant que simples citoyens. Apparemment, vous avez décidé de ne prêter aucune importance aux avertis des marji'yya vénérés qui sont les piliers de la nation et le refuge de la population. Vous croyiez que vous pourriez ignorer le Coran, la constitution et les sentiments des musulmans. Je vous préviens qu'en cas de non-respect des préceptes du Coran, les marji'yya et les ulémas prendront les mesures nécessaires* »¹⁹⁸.

La crise des élections plaça l'imam à la tête de la *marji'yya* religieuse et aussi des mouvements politiques contestataires et d'opposition. Pour Khomeiny la religion ne pouvait réaliser son vrai sens que lorsqu'elle était appuyée par la politique. Les manifestations avaient duré six mois et forcèrent le shah à renoncer officiellement à la réforme de la loi électorale. Cet événement renforça l'engagement politique et social de Khomeiny qui vécut durant cette période, son premier mouvement révolutionnaire. Il plaça la *hawza* au-devant de la scène politique en tant que première force contestataire du régime du shah et réussit, à travers cette prise de position et grâce à une petite armée d'étudiants proches de la population et en contact direct et permanent avec lui, à défier le roi. « *Je dois dire que Muhammad Réza pahlavi, ce traître impur, a détruit toutes nos richesses. Il a ruiné notre pays et a rempli nos cimetières. Il a anéanti notre économie(...) Le gouvernement a besoin d'être secoué pour comprendre la gravité de la situation* ». En s'attaquant directement au shah qui, à cette époque, mesurait mal

¹⁹⁸. Ibid

l'ampleur et les conséquences de sa politique autoritaire déguisée en modèle laïc, Khomeiny se présentait comme une alternative au pouvoir monarchique.

En 1963, l'accord signé par le shah garantissant l'immunité judiciaire à tous les américains travaillant sur le sol iranien fut le point de non-retour entre Khomeiny et le roi. Cet accord stipulait qu'un américain ne pouvait pas être jugé en Iran quel que soit le crime ou le délit qu'il commettait. L'engagement politique de Khomeiny se manifesta encore une fois pour s'opposer à cette mesure. Il choisit le jour de la commémoration de l'anniversaire de Fatima (la fille du Prophète), pour contester cette loi *d'immunité humiliante*. « *Le gouvernement a attribué à tous les conseillers militaires, à toutes les familles, à tous les techniciens et administrateurs américains l'immunité contre toute poursuite judiciaire. Cet accord est humiliant* ». En échange de l'immunité pour les ressortissants américains en Iran, l'ayatollah exigea le départ du shah.

La réponse du shah fut radicale. L'ayatollah fut arrêté en 1964, et reconduit par les agents de la SAVAK¹⁹⁹ vers la frontière. Expulsé d'abord en Turquie puis en Irak, Khomeiny était devenu le symbole de la résistance à la tyrannie. Ainsi, l'équation qui garantissait l'équilibre entre la monarchie et la *marji'yya* en Iran fut bafouée par le shah Muhammad Réza pahlavi.

La réforme agraire, appelée aussi *La révolution Blanche*, avait profité aussi à Khomeiny dans la mesure où elle avait provoqué, avec la démographie galopante, un important exode rural. Des milliers de familles paysannes étaient venus s'installer dans les grandes villes comme Téhéran et Qom. C'était auprès de ces nécessiteux et ces déshérités qui vivaient dans des conditions déplorables que Khomeiny avait trouvé le soutien le plus inconditionnel et le plus déterminé. Pour eux, l'obstacle sur lequel butait la société était l'absolutisme. Chacun nourrissait une haine particulière. Certains pensaient que la religion était bafouée, d'autres la liberté, mais tous dénonçaient les inégalités et la corruption.

Dans cette tourmente, Khomeiny, en raison de sa position de grand dignitaire religieux, était le seul à protester. Son engagement politique, contrairement à la tradition du clergé chiite iranien, avait fait de lui un symbole de la liberté pour des millions d'iraniens opprimés. Sa voix se faisait entendre depuis l'Irak grâce aux cassettes clandestines appelant le

¹⁹⁹. La SAVAK est le service de renseignement et de sécurité nationale créé par Mohammad Riza Shah en 1957 avec le soutien de la CIA et du Mossad. Cette organisation avait joué un rôle primordial dans la répression de la population et l'élimination des opposants au roi. Ses méthodes restrictives des libertés étaient aussi l'un des points qui avaient déclenché les manifestations de la révolution de 1979.

peuple à la révolution. Il s'exprimait de façon à ce que ses paroles deviennent immédiatement des slogans qu'on inscrivait sur les murs. Durant cette époque d'exil, ses prêches et fatwas étaient presque aussi importants pour les iraniens que les paroles du Prophète lui-même. La laïcisation trop excessive d'une petite minorité, les emprisonnements, les tortures et les exécutions avaient provoqué la colère des iraniens qui, pour se libérer, choisirent Khomeiny : le personnage le plus antioccidental et le plus violemment opposé au shah.

Une attaque écrite formulée par le roi contre l'ayatollah Khomeiny en exil déclencha des émeutes dans les rues de Téhéran. Depuis plus de deux décennies, Rouhollah Khomeiny était devenu le symbole de la résistance politique et de la justice divine. Le profond mécontentement populaire stimulé par les diatribes d'une partie du corps des mollahs (le pays comptait cent cinquante mille mollahs) fit que le retour de l'imam avait une connotation extraordinairement religieuse assimilée à celui du douzième Imam dont le retour culminera, selon la tradition chiite duodécimaine, avec la justice parfaite et la fin de la tyrannie. Tous les mécontents, quels que soit leurs penchants politiques, participaient aux manifestations. Ils trouvèrent en Khomeiny le personnage légendaire dont ils avaient besoin pour donner une impulsion à la révolution. Après avoir passé quinze ans dans la ville sainte de Najaf, Khomeiny, à cause de la pression du shah, s'expatria à Paris puis à Neauphle-le-Château où il proposa aux iraniens sa propre idée de république islamique. Ce séjour était une chance pour lui et pour la révolution. En effet, durant cette période, et en l'espace de quelques semaines, il réussit grâce aux médias à se faire connaître au monde entier. À peine installé en France, l'ayatollah enregistrait des cassettes de prêches incendiaires que ses amis iraniens transmettaient à Téhéran. Khomeiny devint ainsi le symbole de l'opposition.

Le 7 septembre 1978, pour la première fois les manifestants réclamèrent le départ du shah et le retour de Khomeiny car ce dernier avait ouvertement appelé à la révolte contre le despotisme du système monarchique imposé par les occidentaux. *« A la base, la monarchie est un système politique contraire à l'esprit des lois ainsi qu'aux droits de l'homme. Si on suppose que le peuple iranien de l'époque de Réza shah avait choisi cette personne comme monarque, ce peuple avait fait un choix qui l'engage. Mais le fait que les fils et les petits fils de ce roi nous soient imposés en tant que rois, cela est inacceptable puisqu'un peuple ne peut pas décider à la place d'un autre »*²⁰⁰. Par conséquent, et pour faire pression sur le shah, il appela les commerçants des bazars à une grève ouverte, et les fonctionnaires du ministère du pétrole à arrêter toute activité. Pour sanctionner les grévistes de l'industrie pétrolière, le roi

²⁰⁰. La chaîne de télévision Al-Manar, *Musalsal Rouh Allah al-Khomeini (Série Rouh Allah al-Khomeini, op.cit.*

gela leurs salaires et Khomeiny, comme dans un jeu d'échecs, donna l'ordre à ses disciples et au clergé de verser les salaires de ces fonctionnaires à partir du budget de la *hawza*, en l'occurrence de l'impôt religieux *le khoms*.

Les manifestants revendiquèrent la fin du despotisme, le départ du shah et le retour de Khomeiny. Le soir du 9 septembre 1979, le couvre-feu fut décrété et le lendemain l'épreuve de force commença. Malgré la loi martiale et l'interdiction de manifester, un million de personnes défilaient dans les rues de Téhéran. L'armée tira dans la foule et tua mille six cent personnes. Avec ce massacre, Le sang du peuple devint le sang du martyr et renforça le sentiment religieux profondément attaché au deuil des Imams chiites, et les indécis basculèrent du côté de l'opposition.

De Paris, Khomeiny continua à organiser la révolution. Il prononça un discours destiné aux soldats et à l'armée iranienne lors des manifestations de 1978 : « *Ne restez pas au service du shah "le Satan". Vous êtes les soldats de Dieu. Ne tirez pas sur vos frères musulmans parce que chaque balle qui touche le cœur d'un musulman est une balle qui touche le cœur du Coran. Revenez à la mosquée et à Dieu. Quittez l'armée mais gardez vos armes car vos armes sont les armes de Dieu* »²⁰¹.

Khomeiny choisit donc la fête d'*Achoura* pour appeler tout le peuple à sortir dans les rues et à exprimer haut et fort son refus de la monarchie et du shah. Ce fut un coup fort et fatal pour le roi Muhammad Réza. Le choix de cet événement traduisait la stratégie politique de l'imam et sa vision du rapport entre la religion et la politique. Il transforma cette observation rituelle en manifestation politique et donc le chiisme quiétiste en chiisme révolutionnaire. Le slogan le plus répandu pendant cette crise fut : « *Nous allons mettre en place le pouvoir d'Ali* ». « *En ce qui concerne Achoura et les jours du mois sacré déclara Khomeiny, j'ai donné mes instructions au peuple iranien. Il va descendre dans la rue et le gouvernement doit savoir que la violence ne servira à rien. Cette année, le peuple va commémorer Achoura d'une façon différente* ». Ce jour-là, le shah perdit la partie contre l'ayatollah ainsi que son projet d'État laïc contre le projet de république islamique.

²⁰¹. *Ibid*

§. 2. Wilayat al-Faqih

Tout au long des 14 années d'exil, l'imam Khomeiny avait eu le temps de méditer sur le destin de l'Iran au cours du siècle. Ce n'était pas comme opposant mais comme révolutionnaire qu'il revint à Téhéran et le spectateur devint enfin acteur. Il incarnait l'islamisme dans le monde musulman puisque son mouvement était à la fois révolutionnaire et islamique. Il avait fait la révolution contre le despotisme et dans le cadre de l'islam au moment où certains groupes, notamment nationalistes et socialistes, n'accordaient pas beaucoup d'attention à la religion et s'intéressaient uniquement à la révolution. Khomeiny, contrairement à ce qu'envisageaient d'autres mouvements, ne croyait qu'à l'approche fondamentaliste et radicale du militantisme islamique. Pour lui, le clergé invariablement figé dans les questions purement religieuses et dans le souvenir d'époques florissantes, rivé à l'ancienne tradition séparant la *hawza* de la politique, était le premier obstacle au progrès de l'Iran. Le défi de l'imam était donc de casser les barrières entre le chiisme et la politique sans se trahir et sans renier certains principes fondateurs du chiisme.

Il cherchait le moyen de modifier, de l'intérieur du clergé, les rapports entre un traditionalisme millénaire et une réforme incontournable qui dirigerait les religieux vers la politique. Pour l'ayatollah, la dimension politique est fondamentale, sans l'ombre d'un doute, est c'est sur elle que repose l'avenir du chiisme. Occuper et organiser l'espace politique, c'est donner à l'Iran les moyens de se soustraire à la domination étrangère (sunnite puis occidentale), et de vivre pleinement son identité. Ainsi, toute réflexion sur un projet politique doit impérativement s'articuler autour de la religion et des *marji'yya*. Cette idée, Olivier Roy l'a résumé ainsi : « La radicalisation du chiisme iranien dans les années 1960 et 1970 est au confluent de deux tendances fort différentes : la cléricatisation et la politisation des oulémas chiites et l'idéologisation de la doctrine chiite »²⁰². Khomeiny était donc parvenu à son objectif premier : créer un État entièrement régi par les lois coraniques comme au temps du Prophète Mohammad et du califat d'Ali. Pour y parvenir, ce premier rebelle contre la théorie quiétiste annonçait dans ses discours que le pouvoir politique relevait désormais de la compétence du *faqih* qui cumule, selon lui, la connaissance parfaite du spirituel et du temporel.

Khomeiny élaborait une structure politique adaptée à l'islam dans sa version chiite. Dans son célèbre livre *Le gouvernement islamique*, il développa l'idée d'un gouvernement

²⁰². Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette Littérature, 2001, page 34, nombre page, 118

islamique fondé sur un nouveau concept nommé *Wilayat al-faqih* (tutelle de juriste-théologien), selon laquelle la réalité de la gestion du pouvoir dans un État islamique revient en priorité aux juristes-théologiens les plus chevronnés. Cette forme d'État, où la religion est le fondement de la souveraineté, garantit un système politique similaire à ce que l'Imam chiite lui-même, occulté en 874 et qui ne réapparaîtra qu'à la fin des temps, aurait pu faire.

Grâce au soutien des milieux cléricaux et à la puissante institution de la *marji'yya* qui régle le champ spirituel, Khomeiny avait toutes les chances de cumuler à la fois l'exercice du pouvoir politique (*la théorie de wilayat al-faqih*) et la domination du pouvoir religieux (*la marji'yya*). Pour lui, cette concentration de pouvoir était nécessaire pour l'installation d'un clergé « contrôleur de « l'islamité » des lois »²⁰³. Khomeiny devint ainsi le premier jurisconsulte (*wali faqih*). Ce changement dans l'attitude des *marji'yya* a bouleversé le monde chiite et a ouvert aux oulémas les portes de l'action politique. « Les oulémas ne sont pas uniquement des chefs religieux mais, à l'image de l'Imam lui-même et de ses représentants spéciaux, les dépositaires de la légitimité et les possesseurs des prérogatives politiques de l'Imam du Temps. C'est là d'ailleurs que se trouve l'originalité et toute la complexité du corps des oulémas chiites. On a généralement l'habitude de comparer leur rôle politique avec celui de leurs confrères sunnites ou des clergés. Il ne semble pas que la comparaison soit fondée. En effet, s'il est vrai que ces derniers aussi représentent un poids politique, cela ne veut pas dire qu'ils incarnent l'idée d'une légitimité. Par contre, les oulémas chiites, bien qu'ils ne le manifestent pas toujours ouvertement, se considèrent théoriquement comme ceux à qui le pouvoir doit revenir, du moins obéir »²⁰⁴.

La mise en place de la théorie politique de *wilayat al faqih*, donna aux religieux le droit de gouverner et de tracer une politique qui répondait principalement aux exigences spirituelles de la doctrine chiite. « Dans la République Islamique d'Iran, pendant l'absence de son Eminence le (Vali-e-Asr) l'imam caché, que Dieu hâte sa réapparition, la direction des Commandements de Dieu (Velayat-e-Amr) et l'Imamat des croyants sont à la charge d'un jurisconsulte religieux (faqih) juste, vertueux, au fait de l'époque, courageux, gestionnaire et habile, qui en assume la charge conformément au Cent Septième Principe »²⁰⁵.

²⁰³. Religioscope, dossier, textes fondateurs de l'islamisme, « *Khomeiny et le gouvernement islamique* », entretien avec le professeur M.R. Djalali.

http://www.religioscope.com/info/dossiers/textislamism/khomeyni_djalili.htm

²⁰⁴. Mehdi Mozaffari, Pouvoir chiite, Théorie et Evolution, L'Harmattan, Paris, 1998, p 297, nombre p 341

²⁰⁵. Constitution de la République islamique d'Iran, publié le 4 novembre 1979 et adopté par référendum le 3 décembre, « *cinquième principe* ».

L'idée de la tutelle du juriste-théologien est sans doute la clef de voûte de l'édifice institutionnel de l'État islamique iranien. Elle marque le grand changement dans la mentalité chiite dans son rapport à la politique. Placée au centre du système politique en Iran poste révolutionnaire, la *tutelle du juriste théologien* donne au Guide Suprême de la Révolution islamique une multitude de prérogatives et de pouvoirs lui permettant de contrôler l'ensemble de la vie politique dans le pays au nom de l'Imam. « Lorsque Khomeiny prend le pouvoir en Iran, il remet en vigueur tout l'imaginaire chiite sur l'autorité de l'Imam, comme instance charismatique de légitimation. Cet événement prouve que les représentations constitutives de l'imaginaire musulman en général sur l'autorité, sont demeurées latentes et toujours prêtes à être réactivées. Ceci explique la menace que font peser tous les mouvements dits islamistes sur les régimes jugés trop laïcisés, donc éloignés de la légitimité islamique, toujours liée dans l'imaginaire commun au modèle de Médine »²⁰⁶.

Le retour de Khomeiny fut un tournant de l'histoire de l'Iran au point que certains fidèles imamites croyaient qu'il était le douzième Imam, un messie venu pour créer la société parfaite. Le premier février 1979, deux mille cinq cent ans de régime monarchique furent balayés et la plus importante armée du Moyen-Orient pliée à la volonté du peuple et de Khomeiny. Dans ce nouveau contexte purement islamiste, la ville sainte de Qom, ville des mollahs et bastion du conservatisme, devint momentanément la capitale de l'Iran, sauf qu'à Qom Khomeiny se sentait très loin du pouvoir. Après quelques mois, il s'installa dans un faubourg de Téhéran où il pouvait mieux surveiller son gouvernement et mettre à l'écart tous les hommes politiques de gauche victimes de leur illusion. Ces derniers n'avaient pas vu que ce qui amenait les gens dans les rues était la force religieuse et les slogans religieux devenus exaltants pour les masses. Comment ces mollahs, qui dirigeaient les manifestations et qui réussissaient à faire sortir des millions de femmes et d'hommes, allaient passer les butins, une fois la révolution réussie, à une autre force politique et rentrer à Qom ?

De Téhéran, Khomeiny annonça le commencement du cycle habituel des violences révolutionnaires. Les dignitaires de l'ancien régime furent exécutés sur ordre des tribunaux expéditifs. Il destitua Bani Sadr²⁰⁷ et nomma un jeune mollah descendant du Prophète qui devint président : Ali Khamenei. Les religieux détenaient toutes les clefs du pouvoir.

²⁰⁶. Mohammed Arkoun, ABC de l'Islam, Éditions Grancher, Paris, 2007, nombre page 362. p 146

²⁰⁷. Abulhassan Bani Sadr a été nommé premier président de la République islamique (1979-1981) par Khomeiny. Son opposition à la façon dont la guerre contre l'Iran était gérée par les ayatollahs et ses revendications du respect des droits de l'homme lui ont coûté cher. Il fut destitué de ses pouvoirs par Khomeiny.

L'instauration de la République islamique, la consécration du guide suprême et la fusion de la loi civile et de la loi religieuse, annoncèrent la naissance de la théocratie iranienne.

Pour renforcer le rôle des mollahs dans la sphère politique, et par conséquent, celui du régime théologique, Khomeiny s'adressa aux imams des mosquées : « *La prière du vendredi est une adoration entièrement politique. En conséquence, vos prêches doivent traiter les questions politiques. La mosquée est l'endroit idéal pour exposer et traiter les sujets politiques* »²⁰⁸. Ce discours fut un signe fort du rôle que devait jouer la religion dans la politique de l'Iran.

Le grand mouvement qui va naître en Iran dès 1979 va apporter des changements considérables sur le plan économique, politique et social. D'abord, sur le plan politique, on assistera à la création, pour la première fois en Iran, d'un État théologique dirigé par des "doctes". Ensuite, Le changement économique va plonger le pays dans une dépression financière et économique dangereuse en raison de son isolement sur la scène internationale. En fin, au niveau de la sphère sociale, le peuple souffrira évidemment des effets de ces bouleversements : restrictions des droits et libertés et manque de représentation.

Face à l'impact des sociétés développées et modernes notamment en occident, la nouvelle république islamique commença à souffrir d'un problème de conscience. Comment se moderniser tout en étant conforme avec sa conscience religieuse, très forte dans la société iranienne. Pour Khomeiny, accepter la modernité de l'Iran c'était par extension, accepter ses principes : la rationalité, la liberté et l'affranchissement de toutes les chaînes des dogmes intangibles. Néanmoins, l'instauration d'une république islamique basée sur une référence constante au Coran et à la tradition des Imams paraissait comme un obstacle à ce changement. C'est la raison pour laquelle le pouvoir islamique se trouva, dès les premiers jours de la révolution, dans une impasse. Lorsque le parlement iranien votait des lois concernant des réformes sociales, elles étaient bloquées par le Conseil des Sages, formé d'experts religieux, sous prétexte qu'elles n'étaient pas entièrement conformes aux percepts de l'islam. De cette façon, ces Sages paralysaient le parlement et réduisaient l'application de la religion à la polygamie, aux peines corporelles, à l'interdiction de l'alcool et des prêts bancaires à intérêt.

Dans sa quête d'une théorie complète permettant d'établir une cohérence entre les principes absolus de la religion et la vie politique, Khomeiny se rendit compte que la négation

²⁰⁸. La chaîne de télévision Al-Manar, *Musalsal Rouh Allah al-Khomeini (Série Rouh Allah al-Khomeini)*, op. cit.,

des systèmes politiques occidentaux, manifestée par la volonté d'appliquer une législation vieille de quatorze siècles, était une compréhension réductrice de la religion. C'est bien cette idée, traduite par une fatwa publiée en juillet 1988, qu'il essaya de mettre en place en décidant de faire passer les intérêts de l'État islamique avant l'obligation de respecter les préceptes de l'islam. « Les intérêt de la République islamique sont les intérêts de l'islam. Il se peut que certaines décisions politiques soient nouvelles ou même contradictoires avec l'esprit des textes, mais puisqu'elles sont indispensables à l'action politique, nous pouvons les tolérer afin de consolider l'État de l'Imam »²⁰⁹.

Les fatwas de Khomeiny donnèrent l'ordre au clergé de changer les préceptes même fondamentaux de la charia si l'intérêt du pouvoir islamique l'exigeait. Il affirma dans ce sens qu'il pouvait, en tant que guide de la Révolution, interdire le pèlerinage à la Mecque ou abolir le jeûne pour des raisons politiques. Ainsi, et contrairement à ce qu'il prétendait, Khomeiny avait mis en cause la pérennité et la permanence des textes religieux. Cela n'avait qu'une seule signification : les lois coraniques n'étaient pas toutes adaptées à la gestion d'un État moderne.

I. Les opposants à la théorie de *Wilayat al-Faqih*

Si la révolution de Khomeiny et son opposition au despotisme du shah Réza Pahlavi furent accueillies par la majorité des iraniens comme une victoire de la justice contre la tyrannie, son installation d'un État théologique fut une déception pour certains acteurs dont les intérêts étaient menacés. De l'intérieur, ceux qui aspiraient à la liberté et à la démocratie comme les laïcs, et ceux qui défendaient le quiétisme chiite comme les *akhbari*, exprimèrent leur inquiétude vis-à-vis de la nouvelle république islamique. De l'extérieur, les États arabes sunnites, historiquement opposés au chiisme, et les États-Unis d'Amérique, déclarés publiquement par Khomeiny comme le *grand Satan*, considérant la théocratie iranienne comme une menace pour la stabilité de la région.

²⁰⁹. Safi al-Yassir, Iran : *Une histoire Sanguinaire*, www. Sunni.news.net, article du lundi 3 janvier 2011, http://www.sunni-news.net/ar/articles.aspx?selected_article_no=13051

I.1. Les religieux *akhbari* et les laïcs

Pour ceux qui avaient cru à une révolution progressiste, les premiers mois du règne de l'imam furent décevants. Les femmes étaient les premières victimes des interprétations rigoureuses du Coran et de la tradition des Imams. Elles étaient obligées de mettre une tenue qualifiée d'islamique par le clergé pour éviter la prison ou les coups de fouet. Comme toutes les révolutions, celle-ci n'avait pas échappé aux excès. Le nouveau régime islamique avait profité du prétexte du maintien de l'ordre pour éliminer de nombreux opposants laïcs et de gauche. Dans ce sens, Khomeiny déclara en 1979 : « *Nous écraserons ces démocrates valet de l'occident et du sionisme en Iran* »²¹⁰. Le discours anti despotique qui avait caractérisé la période prérévolutionnaire se transforma, en quelques semaines, en discours islamiste radical. « Khomeiny interdisait aux musulmans, qu'ils soient ou non iraniens, d'établir des contacts avec les forces de gauche qui l'avaient aidé dans sa révolution contre le Chah, tant qu'elles ne s'engageraient pas à pratiquer l'islam et à respecter son gouvernement religieux »²¹¹.

En aval, la justice révolutionnaire expéditive jugeait rapidement les "ennemis de l'islam". Amnistie Internationale avait recensé pendant cette période plusieurs violations des droits de l'homme à cause des détentions qui duraient des mois et même des années. « Les détenus avaient les yeux bandés, battus ou fouettés avant d'être finalement conduits au tribunal. L'accusé ne connaît pas l'acte d'accusation et il n'a pas le droit d'avoir des témoins ni de défense. Il a le droit de faire une brève déclaration au tribunal. S'il s'agit d'un détenu politique, il n'aura jamais droit à un avocat pour se défendre. Le procès ne durera pas plus de cinq minutes et il n'aura connaissance ni du jugement ni de la condamnation même s'il s'agit d'une condamnation à mort »²¹².

Pour certains laïcs, démocrates et même certains religieux, le projet de constitution de l'Iran était une trahison de la révolution et du sang des martyrs morts pour la liberté et la démocratie puisqu'il garantissait le règne de l'autorité religieuse et de Khomeiny d'une façon absolue. Pour ce courant, l'islam de Khomeiny est à la religion musulmane ce que l'inquisition est au christianisme. Si le shah représentait une des facettes du pouvoir despotique, Khomeiny représentait l'autre. L'un provenait de la monarchie et l'autre de la religion.

²¹⁰. Ibid

²¹¹. Ghassan Finianos, *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac, page 287.

²¹². Rapport d'Amnistie internationale, journal Al-Watan, numéro 233, 5 janvier 2001.

L'ayatollah Taligani, un des grandes figures de Qom fut parmi les rares religieux à s'opposer à l'État religieux. Il mit le peuple en garde contre les despotes qui se cachaient derrière les guides religieux. Il mourut quelques jours seulement après avoir dénoncé la constitution. Ainsi, la seule personne du clergé, assez puissante pour s'opposer à Khomeiny, disparut.

I.2. Les États-Unis

La deuxième victime du premier guide de la révolution fut les américains qu'il qualifiait depuis longtemps de *grand Satan*. La crise avec les États-Unis débuta le 4 novembre 1979 lorsqu'un groupe d'étudiants décida, par lui-même, d'entrer en action en tant que mouvement révolutionnaire étudiant. L'initiative avait pour but d'empêcher tout complot contre la République islamique de la part des services secrets américains. Le coup d'État de 1953 contre Mossadegh²¹³, qui était à l'origine des mauvais rapports avec les États-Unis, était un épisode très sombre dans l'histoire contemporaine de l'Iran. Par conséquent, les étudiants avaient senti qu'une fois de plus, avec la victoire de Khomeiny, plus radical et plus antioccidental que Mossadegh, la révolution était menacée par l'étranger, et que l'histoire pouvait se répéter. Khomeiny de son côté, pour ne pas se montrer contradictoire ni être dépassé par les extrémistes, approuva cette prise d'otage.

Pour la première fois de son histoire, un membre des Nations Unies recourut à cette méthode comme moyen de pression à usage gouvernemental. La stratégie politique de Khomeiny dans cette affaire des otages américains était d'avoir un gouvernement, un parlement et un président entièrement soumis à son pouvoir. D'aucuns affirmaient qu'il s'était servi des otages pour radicaliser la position politique américaine et justifier ainsi la mainmise de la dictature des ayatollahs. Le 4 novembre, un an après la prise d'otages, Carter fut défait par Ronald Reagan lors des élections présidentielles américaines.

Les États-Unis ne voulaient pas d'un Iran victorieux qui pourrait dominer la région et imposer sa propre voie sur le plan international au détriment du capitalisme. A cause de la révolution, l'Iran se trouva quasiment isolé d'abord, par les occidentaux (les États-Unis, la

²¹³. Mohammad Mossadegh (1882-1967) était le premier ministre iranien entre 1951 et 1953. Connu par sa décision de nationalisation du pétrole iranien, cet homme politique très respecté en Iran est connu pour son opposition à la monarchie Pahlavi et à la politique du roi Mohammad Reza Shah. En 1953, il fut renversé par un coup d'État, emprisonné puis assigné à résidence jusqu'à sa mort en 1967.

France, la Grande Bretagne) qui perdaient leurs intérêts en Iran. Puis par les pays sunnites du Moyen-Orient, qui craignaient une propagation de la révolution sur leurs territoires. Pour mettre fin à cette crise régionale, ces deux blocs provoquèrent, avec le soutien de Saddam Hussein, la première guerre du Golfe en 1981.

I.3. Les États sunnites voisins

La révolution fut à son origine un espoir exprimant le refus du despotisme du shah et traduisant en même temps un optimisme illimité et une foi profonde en Dieu. Il revenait à la religion et donc aux *marji'yya* d'établir les valeurs et de fixer les limites pour le bien non seulement de l'Iran mais de l'ensemble du monde musulman. C'était l'une des spécificités de la pensée de Khomeiny d'avoir la grande ambition de hisser l'étendard de la révolte dans tous les pays musulmans pour renverser les gouvernements corrompus (selon lui), et créer une grande nation islamique.

En réponse à cette politique, l'Irak lança en septembre 1981 une offensive contre la République Islamique afin de faire tomber le régime des ayatollahs. Il faisait la guerre contre la propagation de la révolution chiite iranienne et pour empêcher que cette ferveur religieuse ne fasse tache d'huile dans la région. La guerre éclair dura huit années d'affrontement sanglant entre le sunnisme, représenté par l'Irak et en aval l'Arabie saoudite et les monarchies du Golfe, et le chiisme duodécimain iranien. Cette période de guerre avait rouvert les blessures des premiers siècles de l'islam et fut présentée par les sunnites comme une guerre contre l'hérésie, et par les chiites comme une révolte contre les usurpateurs des droits d'Ali. Pour parvenir à redresser la situation, Téhéran faisait appel à des volontaires prêts à sacrifier leurs vies pour la défense de l'islam et l'identité nationale perse. Depuis des siècles, les iraniens cherchaient à retrouver le prestige de leur grandeur passée, perdu selon eux, à cause des arabes sunnites. La guerre contre Saddam avait permis cette réappropriation car une guerre gagnée contre les sunnites compenserait le mépris dont ils étaient l'objet depuis la mort du premier Imam : Ali.

Au lendemain de la guerre avec l'Irak, Le gouvernement islamique dut faire face à un problème de taille : les modifications des lois, la démocratie et la participation populaire. La liberté promise avant la révolution, reportée à cause de la guerre avec l'Irak, était la première revendication de la population iranienne. Quelques mois après la guerre, Khomeiny et le

clergé au pouvoir se sont rendu compte que la gestion de la paix est plus difficile que la gestion de la guerre. Aujourd'hui, et après trente ans de gouvernement religieux, des iraniens luttent et meurent encore pour la liberté et se préparent à faire leur propre révolution.

Ces trois types d'opposition à la République de Khomeiny, depuis ses premières années, sont incontournables dans l'analyse de la géopolitique actuelle de l'Iran. Elles nous permettent de mesurer le degré d'isolement de la République islamique à l'extérieur, et la gravité de la crise de confiance qui se prépare à l'intérieur.

SECTION III. L'INFLUENCE DE L'INSTITUTION RELIGIEUSE SAOUDIENNE

La pensée wahhabite représente une certaine manière de vivre l'islam et de le faire respecter par la société sans pour autant fixer un système de gouvernance particulier. Elle ne fixe pas de doctrine politique qui soit proprement islamique. Par contre, elle insiste sur le fait que le caractère islamique de l'État, et du mode de gouvernance, soit sans cesse au cœur de son organisation. Selon Ibn Taimya, l'inspirateur de la doctrine wahhabite, l'État islamique doit réaliser les finalités de l'islam, à savoir, rapprocher l'individu et la société de Dieu. Il est à noter qu'Ibn Taimya n'avait aucune préférence pour un État théocratique. Pour lui, l'État est islamique lorsqu'il veille à l'application des principes de l'islam. Ainsi pour le wahhabisme, c'est Ibn Taimya qui a eu le mérite de fixer les objectifs de l'État islamique. Dans ses ouvrages, il insiste sur le caractère de non séparation de la religion et de la politique, afin de garantir le bon fonctionnement de l'État comme il l'envisage : « Le but assigné à la fortune et au pouvoir est de se rapprocher de Dieu, de faire respecter sa religion. Lorsque la fortune et le pouvoir sont utilisés dans ce but, une parfaite prospérité règne aussi bien dans le domaine spirituel que temporel. Mais lorsque le pouvoir se sépare de la religion, ou lorsque la religion se sépare du pouvoir, le désordre s'installe dans l'État »²¹⁴.

La fusion entre spirituel et temporel n'aboutit pas forcément, au moins dans la tradition sunnite, à un État théocratique, contrairement à la doctrine chiite pour qui le seul habilité à exercer le pouvoir politique est l'Imam caché. Durant son occultation, son *wakil* (représentant) sera investi d'un pouvoir fondé sur une qualité religieuse. Le détenteur du pouvoir politique dans l'univers wahhabite, ne peut en aucun cas prétendre à une légitimité religieuse. Par contre, il est dans l'obligation de manifester sa volonté de servir la religion sans aucune réserve. C'est pour cette raison que, pour la famille royale al-Saoud, le seul titre en rapport avec la religion est celui du Gardien des lieux saints de l'islam : la mosquée de la Mecque et celle de Médine.

En Arabie saoudite, l'interprétation de la loi divine (la charia) relève de la compétence des *ulémas*. Le roi ne se présente pas comme un *'alim* (savant) capable d'interpréter les textes. Pour cette tâche, il se réfère au Comité des Grands Ulémas, le seul organisme compétent dans tous les domaines qui touchent au spirituel. Ce comité représente avec l'institution royale, les

²¹⁴.Edgard Weber, « Islam et démocratie », revista *cidob* d'affaires internacional 43-44, dynamiques identitaires, page 248. http://www.cidob.org/es/publicaciones/articulos/afers/islam_et_democratie

deux piliers du pouvoir politique du royaume. C'est le prolongement du pacte conclu jadis entre Ibn abd al-wahhab et al-Saoud.

Depuis 1932, la famille al-Saoud contrôle la vie politique du pays et gère celui-ci comme un bien de famille. Aujourd'hui, la direction du royaume est partagée entre, d'une part, une famille puissante du fait de son histoire, de son pouvoir et de ses membres qui dépassent les 3000 princes. Et d'autre part, une école wahhabite composée d'un ensemble d'*ulémas* qui contrôlent la vie des citoyens et la politique de la famille régnante. « L'Arabie Saoudite, malgré son absence apparente de constitution, est en réalité tenue en main par une véritable oligarchie dynastique, issue de son fondateur, et dont l'origine commune garantit, sinon une mystique réformatrice aujourd'hui bien vacillante, du moins une solide communauté d'intérêts et un sens aigu de la propriété. Ce n'est pas là le fondement d'une nation. C'est, du moins, l'armature de l'État »²¹⁵.

Quant au pouvoir religieux saoudien, il est officiellement représenté par le Comité des Grands Ulémas dont l'autorité va de l'enseignement de la charia à l'approbation des grandes décisions politiques. Les *ulémas* membres du Comité jouissent d'une autorité qui déborde largement la sphère religieuse. Ils ont le contrôle du système judiciaire, éducatif ainsi que des *awqafs*²¹⁶ et du pèlerinage. La version wahhabite de l'islam proposée par cet organe, exerce une influence considérable sur le pouvoir politique en Arabie saoudite. Le prestige que procurent les lieux saints de l'islam au royaume donne à l'appareil religieux une énorme capacité de contrôle sur la société, et une grande liberté d'action vis-à-vis du pouvoir. Certes il est difficile de confirmer qu'il ya une vraie rivalité entre l'institution religieuse et le pouvoir politique en Arabie saoudite, mais il est sûr que la politique du pays est conçue dans un univers dessiné par la théorie wahhabite.

§1. L'institution religieuse en Arabie saoudite

« Le royaume d'Arabie Saoudite est un État souverain, arabe, islamique, avec l'islam comme religion. Le Livre de Dieu et la Sunna de son Prophète sont sa constitution. L'arabe

²¹⁵. Xavier de Planhol, *Les nations du Prophète, manuel géographique de politique musulmane*, Fayard, 1993, Paris, page 93.

²¹⁶. Les *awqafs* : Il s'agit des dons gérés par le ministère des affaires islamiques. C'est un système religieux de donation qui consiste à bloquer et à réserver un bien immobilier au service des musulmans. Le ministère des *awqafs* se charge de gérer les revenus de ces biens pour la construction des mosquées ou pour financer des œuvres caritatives.

est sa langue, et Riyad, sa capitale »²¹⁷. Cet article de la constitution du pays est une déclaration claire de l'enracinement de l'institution religieuse dans la société comme dans le système politique. Cette institution concentre ses recherches sur les questions spirituelles, et essaie de retirer des textes sacrés un code de vie moral, social et politique. Le corps religieux saoudien est composé d'*ulémas*, d'imams et de prêcheurs wahhabites. C'est à ces derniers, en effet, qu'il revient d'explicitier et de transmettre le sens de la Révélation. A ce titre, les représentants religieux voient dans le Coran et la tradition prophétique la vraie constitution capable d'organiser la vie des musulmans en matière spirituelle et temporelle.

Le corps religieux saoudien est loin d'avoir une structure ou un système clérical semblable à celui de l'Iran. Il s'agit simplement d'un ensemble de savants diplômés des grandes universités religieuses, et qui occupent différentes fonctions : (imams des mosquées, juges dans les tribunaux de la charia, professeurs dans les universités ou muftis). Le pouvoir de ces savants est énorme dans un pays où la religion intervient dans la vie sociale, politique et économique des gens. Leur maîtrise du corpus religieux et de son interprétation, leur donne le droit et le pouvoir d'influencer la politique. Ils n'acceptent les réformes qu'après les avoir passées sous le crible de la charia. De cette façon, le royaume des Al-Saoud se présente comme le seul pays arabe où le fonctionnement des institutions traditionnelles n'a pas été faussé par l'intervention d'une domination étrangère. Par conséquent, une novation n'est concevable que si elle est compatible avec l'islam, la source de sa légitimité.

Le roi Faysal ne manquait pas d'ailleurs de faire remarquer à qui l'interrogeait sur l'élaboration éventuelle d'une constitution, que le royaume en possédait déjà une : le Coran. Par voie de conséquence, le détenteur du pouvoir exécutif, qu'il soit calife, sultan, roi ou émir, ne saurait avoir d'autre rôle que d'en assurer l'application. Le régime qui découle de cette conception est atténué, dans son caractère absolutiste, par l'intervention, dans les crises politiques et autres graves circonstances, de l'assemblée des détenteurs de l'autorité (*'Ulu al-amr*). « Selon le wahhabisme, ces derniers, que le Coran assigne pour guides les croyants, et envers lesquels il prescrit l'obéissance, comprennent les deux classes des émirs (chefs temporels) et des *ulémas* (chefs religieux). Ils jouissent d'une sorte de délégation tacite qui les

²¹⁷. La loi fondamentale adoptée par décret par le roi fahd en Octobre 1993. L'article www.tlfq.ulaval.ca/axl/Asie/Arabie-Saoudite.htm

habilité à prendre des décisions au nom de la communauté, pouvant aller jusqu'à la déposition de souverain »²¹⁸.

Il est donc à noter que la force de l'institution religieuse s'explique, en partie, par le jeune âge du royaume. Les traditions étatiques en Arabie saoudite ne sont pas très anciennes. De ce fait, le système monarchique représente certaines ambiguïtés dans le mode de fonctionnement de l'appareil politique, voire au niveau de la nature de la monarchie. Cette absence de séparation entre la sphère politique et la sphère religieuse, et la confusion entre le religieux et le politique dans la définition du pouvoir, est liée, selon les responsables saoudiens, au caractère constitutionnel des textes sacrés. Si dans la coutume internationale, les constitutions servent à soumettre les dirigeants à la loi, dans l'univers islamique, où les responsables politiques sont censés être les meilleurs des croyants, la constitution ne peut être autre chose que le Coran et la tradition prophétique auxquels les gouvernants doivent se soumettre. Cette attitude de refus de tout ce qui est nouveau, en particulier au niveau politique, trouve une explication dans la nature même de la théorie wahhabite, ancrée dans l'islam pur et dur que prône et diffuse, en amont, l'école hanbalite.

Pour les partisans du caractère constitutionnel des textes sacrés, l'islam est une religion qui touche à la vie spirituelle des croyants, mais il est également un mode de vie et une structure pour une société et une nation encore vivante dans l'imaginaire des musulmans : l'*Oumma*. C'est la raison pour laquelle le pays a attendu Jusqu'en 1992 pour se doter de constitution qui définit la structure de l'État et les compétences de ses pouvoirs. Avant cette date, les textes sacrés et le cortège de fatwas émises par les *ulémas* constituaient la loi suprême du pays. Puisque les textes sacrés ont une autorité absolue en matière de droit, toute la législation du pays doit obéir aux directives de la révélation, et en aval, aux consensus de la communauté des *ulémas*. Cet organe est doté d'un centre de recherche qui traite des questions les plus compliquées, touchant à tout ce qui est religieux et par expansion, à la politique, à l'économie et au social.

Jusqu'à aujourd'hui, le régime n'hésite pas à prendre en considération les résultats des recherches de ce comité, même si elles sont souvent conservatrices, et strictes dans leurs interprétations de l'islam. Selon certains religieux saoudiens, la force du spirituel s'explique par le fait que le pays n'a pas fait l'objet de colonisation occidentale qui aurait obligé les *ulémas* à repenser le fait religieux différemment. « Assurément, alors qu'ils développaient,

²¹⁸. Sous la direction de Paul Bonnenfant, « *La péninsule arabe d'aujourd'hui* » tome 2, édition du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1982, page. 567.

qu'ils réformaient, qu'ils unifiaient le système judiciaire du pays, les *ulémas* d'Arabie saoudite jouissaient d'un statut unique. Ils n'ont jamais eu à souffrir de la situation à laquelle étaient confrontés nombre de pays musulmans. Ils n'ont pas eu à faire face à une loi étrangère imposée de l'extérieur, puisque le pays n'a jamais été soumis à aucune domination coloniale qui leur aurait présenté le dilemme d'avoir, soit à révoquer cette loi coloniale, créant ainsi un vide, soit à produire instantanément une version alternative islamique, tâche qui dépassait leurs capacités humaines. ! »²¹⁹

Sur le plan politique, le wahhabisme est loin d'être une doctrine révolutionnaire, il se développe dans un cadre politique, en l'occurrence une monarchie, dont la notion est pourtant loin de l'esprit des textes sacrés. Ni le Coran ni la tradition prophétique n'ont fait référence à ce mode de gouvernance. Sur le modèle de la communauté musulmane, fixé par les textes religieux, un chef à la fois temporel et spirituel est choisi par la communauté des croyants. Il doit représenter les vertus du bon musulman, et être un modèle vivant pour tous. Mais ses pouvoirs sont soumis au contrôle des savants religieux auprès desquels il doit prendre conseil. Cette fonction du conseil est, pour la tradition musulmane, le meilleur moyen pour réaliser la *choura* (consultation) que le Coran et la Sunna ont posé comme principe fondamental pour le modèle politique islamique.

C'est ce qu'essayent de faire les rois d'Arabie saoudite lorsqu'ils se réfèrent aux avis et recherches des *ulémas*. D'une part, cela leur permet de renforcer leur légitimité politique. Et d'autre part, ils restent dans le cadre de la *choura* (consultation) comme modalité de partage des pouvoirs. Mais il est à noter que si les Al-Saoud utilisent la religion pour se maintenir au pouvoir, le traditionalisme de l'appareil religieux limite largement leur marge de manœuvre. Ainsi, toutes les décisions politiques capitales, ne sont prises qu'après l'aval des *ulémas*. Dans ce pays wahhabite par excellence, la référence aux textes sacrés de l'islam souligne l'obligation de l'État islamique de faire place, en politique, à la consultation des religieux qui contribuent à instaurer un climat de stabilité politique dans le pays.

Il est nécessaire donc, pour mieux comprendre le fait religieux en Arabie saoudite, d'établir une cartographie aussi claire que possible de cet islamisme fondamentalement hétérogène et d'une grande complexité. Il s'agit donc d'identifier l'ensemble des institutions au sein desquelles le pouvoir saoudien puise sa légitimité, ainsi que les différents mouvements islamistes qui influencent la prise de décision politique dans le pays, car à côté des *ulémas*

²¹⁹. Fouad al-Farsy, *Modernité et tradition, l'équation saoudienne*, Knight Communications Ltd, 1990, page 36.

officiels qui forment l'institution religieuse du royaume, il y a deux nouvelles mouvances, moins officielles, mais de plus en plus influentes sur les orientations politiques, économique et sociale du pouvoir. La première est composée d'une nouvelle génération d'islamistes qui s'opposent à la fois à la rigidité des *ulémas* domestiqués par le régime, et à la version saoudienne du système monarchique. Cette classe accuse la façon, du type de *propriété privée*, dont la famille régnante gère le pays. La deuxième mouvance est celle des groupes extrémistes qui exercent, à travers les contrecoups de leur stratégie violente, une pression énorme sur les choix politiques de l'Arabie saoudite.

I. Cartographie de l'islamisme en Arabie saoudite

Trois tendances distinctes et bien spécifiques partagent le paysage islamiste en Arabie saoudite : La première concerne les établissements officiels de l'État qui sont d'inspiration wahhabite mais qui ne contestent ni la nature de la monarchie ni les orientations du régime. La deuxième est composée de l'opposition islamiste, un mouvement devenu de plus en plus actif notamment après la guerre du Golfe en 1991. Il conteste pacifiquement et la gestion politique et le statut de la monarchie qui réserve d'énormes prérogatives à la famille royale. La troisième tendance est caractérisée par le recours à la violence. Il s'agit de groupes islamistes violents qui cherchent à renverser le pouvoir pour le remplacer par un État islamiste salafiste. Créer un État qui ressemble à l'État islamique de Médine sous la direction du Prophète, et une société identique à celle des Compagnons, est le premier objectif de cette mouvance. Force est de constater que les trois mouvements se proclament islamistes de tendance wahhabite, ce qui explique l'importance et le primat du spirituel sur le temporel dans le pays.

I.1 L'islam officiel

Pour répondre à un besoin de stabilité dans le pays tout en respectant la loi islamique, le wahhabisme, proche du palais, s'est organisé sous forme d'institution religieuse hiérarchique contrôlée par le pouvoir exécutif. Cet *establishment* est composé de plusieurs groupes :

* **La Commission des Grands 'Ulémas (CGU), (*Hay'at Kibar al-'Ulema*)** : Ce corps de religieux est chargé d'émettre des fatwas destinées à un grand public. Il a été créé en 1971. Présidée par le grand mufti qui est au sommet de la hiérarchie religieuse de l'Arabie saoudite,

la (CGU) a régulièrement véhiculé la pensée wahhabite. Elle représente toujours la référence du salafisme contemporain. Il résulte de tous ces principes et pensées salafistes que l'islam joue un rôle primordial à tous les niveaux de la vie au pays. Ce Comité apporte un soutien majeur au respect des préceptes religieux, et intervient pour en garantir l'exécution.

* **Le Comité Permanent des Recherches Scientifiques et Décrets Religieux (CPRS):** (*Al-Lajna al-Daima lil-Buhuth al-Ilmiyya wal-Ifta'*) : Ce comité est responsable de l'orientation des recherches et de la gestion des fatwas privés. Il prévoit et assure le rapport bureaucratique de la « Commission des Grands Ulémas ».

* **Le Bureau du Grand Mufti (BGM) :** il s'agit du président des deux institutions précédentes, la (CGU) et le (CPRS). Depuis la création de la dynastie Saoudienne au XXe siècle, ce poste fut quasiment réservé aux descendants d'Ibn abd al-Wahhab. Le Grand Mufti dispose d'une grande autorité religieuse qui rivalise souvent avec celle du roi. Il disposait du pouvoir d'émettre des fatwas ayant force de loi dans tous les domaines lorsqu'il estimait que telle ou telle réforme était contraire à la loi islamique. La deuxième guerre du Golfe de 1991 avait révélé l'importance du Grand Mufti au sein de l'institution wahhabite puisqu'il a fallu attendre sa fatwa pour pouvoir accepter le débarquement de troupes américaines sur le sol saoudien.

* **Le Conseil Supérieur des Affaires Islamiques (CSAI) :** (*Al Majlis al-A'la li-Shu'un al-Islamiyya*), et **le Conseil des Missions Islamiques et de Guidance** (*Majils ad-da'wa wal-Irchad*) : Les deux institutions ont été créées en octobre 1994. Elles sont soumises au contrôle du ministère de la défense et du ministère des affaires islamiques, et elles ont pour mission de diffuser la religion musulmane, sous son aspect wahhabite, à l'étranger, et de contrôler le respect des préceptes religieux par les fonctionnaires des mosquées. C'est une méthode qui permet à la fois de surveiller les mosquées et de renforcer l'autorité et le pouvoir des *ulémas*. Les douze *ulémas* membres de ces Conseils, sont les figures les plus influentes du champ religieux dans le royaume.

* **Le Ministère des Affaires Islamiques, les fondations, les instructions religieuses et les prêches** sont en rapport étroit avec le programme de propagation de l'islam et de la guidance religieuse (*da'wa wal-irchad*).

* **Le Comité pour la Propagation de la Vertue et la Condamnation du Vice :** (*hay'at al-Amr Bilma'ruf wa an-nahy 'Ani-Lmouunkar*) : Connu sous le nom de *moutawain*, ce Comité est

chargé d'appliquer les fatwas et de punir ceux qui ne respectent pas les obligations religieuses. « Dans le pays, l'ordre religieux est maintenu par la vigilance des *moutawain*, les membres redoutés de la police religieuse. Ces volontaires veillent à la morale publique à coup de trique en s'assurant que les magasins ferment cinq fois par jour à l'heure de la prière, que les étrangères soient couvertes de la tête aux pieds. Si un homme et une femme se côtoient sans être unis par les liens du mariage ou tout autre relation de parenté, les *moutawain* peuvent les arrêter et leur faire passer de pénibles moments. Ce sont eux, enfin, qui veillent à préserver l'Arabie Saoudite des autres religions »²²⁰. Cette police religieuse est une institution qui caractérise la société wahhabite et marque profondément la vie sociale du pays. Selon cette commission, l'islam doit être purgé de tous les éléments surajoutés qui, à travers les âges, en avaient dénaturé la portée et le sens. Pour cette raison, une intervention de la police religieuse est nécessaire afin de ramener les habitants du royaume à la stricte observance de la loi islamique.

Les *Mutawi'in* sont hiérarchiquement placés sous la direction du juge (*qadi*) suprême. Aujourd'hui, plusieurs observateurs trouvent que cette commission, à travers l'emprise qu'elle exerce sur la vie religieuse et sociale des citoyens, contribue plus que tout autre facteur à freiner l'ouverture de la société saoudienne à des influences externes. Les critiques se multiplient de l'intérieur même du pays où plusieurs voix se lèvent contre les abus de cette police des mœurs qui pratique des méthodes coercitives et restrictives de libertés et des droits. A titre d'exemple, le radicalisme de certains *mutawi'in* avait provoqué plusieurs morts lorsque ces derniers avaient empêché des étudiantes de quitter une école qui prit feu, sous prétexte qu'elles n'étaient pas habillées conformément aux lois islamiques.

* **La Ligue Islamique Mondiale** (*Rabitat al-Alam al-Islami*): créée en 1962 par la famille royale, elle a son siège à la Mecque. Il s'agit d'une organisation non gouvernementale qui a pour mission d'étendre la doctrine wahhabite parmi les musulmans dans le monde. Cette institution avait joué un rôle considérable dans la lutte contre le nationalisme arabe.

* **Le Haut Conseil de Jérusalem** (*al-Majils al-A'la li-Lqods*): Il est chargé de défendre la cause palestinienne partout dans le monde.

* **Les Muftis des Grandes Mosquées (la Mecque et à Médine)**: Ce sont deux grandes personnalités de l'institution wahhabite.

²²⁰. Olivier Da Lage, article « *Arabie Saoudite : L'islam aux commandes* », article, op cit.

* **Les tribunaux religieux de *charia*** : Ils sont composés de *ulémas*-juges qui maîtrisent parfaitement les lois islamiques et qui se réfèrent à la *charia* pour en extraire du droit dans toutes ses branches (pénal, civil, commercial, matrimonial, économique). Les tribunaux saoudiens sont l'endroit où se manifeste le caractère théologique du régime. L'application de la loi islamique y est strictement respectée. Le tableau suivant, représentant les crimes passible de la peine de mort, montre le grand décalage entre les lois wahhabites et celles des autres pays sunnites.

Tableau 6 : Les crimes passibles de la peine de mort

apostasie	Viol	L'homicide	vol à main armée	Trafic de drogue	sabotage
sorcellerie	Homosexualité	adultère	Banditisme	terrorisme	

Les juges n'hésitent pas à prononcer les peines de morts dans ces différents cas, et l'on recense des fois plusieurs exécutions par semaine.

Tableau 7 : Le nombre de peine de mort de 2004 à 2008

2008	102 peines de mot
2007	158 peines de mort
2006	39 peines de mort
2005	90 peines de mort
2004	38 peines de mort

* **Les imams et prêcheurs des mosquées. (*khatib*)** : Cette catégorie de religieux participe quotidiennement à la diffusion de la lecture fondamentaliste de l'islam. Leur impact est considérable, non seulement en Arabie saoudite mais aussi dans l'ensemble des pays musulmans et même en Occident. Aujourd'hui, on assiste à des programmes de télévision consacrés aux fatwas de certains de ces imams qui répondent aux questions des téléspectateurs et émettent différentes fatwas sans prendre en considération les spécificités du pays concerné par la fatwa. Ils ont joué un rôle capital dans le prosélytisme wahhabite dans le monde.

* **Les Universités islamiques** : Elles sont rattachées officiellement au ministère de l'éducation et soumises aux instructions du Grand Mufti. Ces universités reçoivent des étudiants venant de partout dans le monde pour apprendre l'islam de sa source (la Mecque et Médine). Le prestige que garantissent les lieux saints à l'Arabie saoudite donne plus de crédibilité à l'enseignement strict proposé par la pensée wahhabite. Ces milliers d'étudiants portent avec eux, au retour à leurs pays, les racines du fondamentalisme sunnite.

Tous ces acteurs de l'institution religieuse contribuent peu ou prou à la consolidation de l'État central, en unifiant les tribus appartenant à l'espace non contrôlé. L'appareil wahhabite impose donc la non séparation entre la religion et la politique et fait du principe de « *prêcher le bien et de prévenir le mal* » le cœur même de l'activité politique en terre d'islam.

I.2. L'islamisme d'opposition

Lorsqu'on parle d'opposition politique saoudienne, il s'agit de quelques mouvements politiques non reconnus par le régime. On peut pratiquement dire que dans ce pays il n'y a pas de partis politiques ni de syndicats indépendants. Dans ce contexte, les mouvements d'opposition, majoritairement islamistes, sont souvent regroupés autour d'une personne, d'un journal ou d'un site internet qui exprime un certain désaccord avec l'orientation générale du pouvoir en place.

La montée en puissance de ces mouvements constitue un revers inattendu pour la stratégie du régime qui a toujours tenté de monopoliser le domaine religieux. Ce contrôle se révèle de plus en plus contesté par une mouvance islamiste bâtie, en grande partie, contre l'institution religieuse officielle et « aperçue comme étant moderne et plus menaçante. Ses membres dirigeants ont été influencés par une éducation occidentale tout en conservant leur croyance religieuse. Cette dernière serait sur le point de s'organiser en « mouvement » politique »²²¹.

Selon cette opposition, le processus de redéfinition du régime politique en Arabie saoudite est basé sur une idée claire et simple: réduire les prérogatives du roi et de sa famille, composée d'une centaine de princes occupant les postes clés du régime, tout en les insérant dans un cadre légal. Ce courant est caractérisé par sa contestation du pouvoir absolu de la

²²¹. Bassma Kodmani-Darwish et May Chartouni-Dubarry, *Les États arabes face à la contestation islamique*, institut français des relations internationales, Paris, 1997, page. 73.

famille royale. En parallèle, il développe une vision réaliste de l'univers politique du pays et qui touche à tous les domaines de la vie, dépassant ainsi la réflexion étroite des groupes extrémistes.

Cette mouvance est loin d'être violente, elle croit en effet à l'action pacifique et progressive et ne se contente pas de rejeter toute forme d'action violente mais dénonce aussi tous ceux qui la pratiquent au nom de la religion. Si cette mouvance critique le pouvoir en place, elle critique de même, et farouchement, les mouvements radicaux. Ce mouvement contestataire s'est directement impliqué dans l'action politique du pays après la guerre du Golfe de 1990. Depuis cette date, il ne cesse d'appeler à l'établissement d'un État islamique basé sur la démocratie et la participation du peuple aux choix de ses représentants. Il considère le principe de la *choura* comme un début du processus démocratique qu'il faut absolument développer conformément aux particularités du pays. La justice sociale et la bonne répartition des richesses est aussi parmi les revendications de ce mouvement qui dénonce l'exploitation oligarchique des revenus du pétrole. Parmi les figures de ce courant on peut citer le célèbre Salman al-'Ouda professeur de la loi islamique, membre du Conseil Européen des Fatwas et directeur du site internet *Islamtoday*. Il affirme que : « l'isolement du pouvoir politique de la réalité du peuple n'est plus acceptable. Il dit écouter sa population, comprendre sa souffrance et répondre à ses revendications (...) Le régime doit réformer son système, répandre la justice, garantir les libertés, limoger les responsables de la corruption et nommer aux postes politiques des personnes à la hauteur de la responsabilité politique et qui seront contrôlés et sanctionnés en cas de faute grave »²²².

Aujourd'hui, ce courant vise à élaborer de nouvelles règles de jeu politique. En tant que seul lieu de réunion et de débat sous des régimes autoritaires, les mosquées constituent leur principal moyen de communication où il arrive à séduire les groupes écartés et historiquement exclus de toute participation à la vie politique. « L'opposition dans la mosquée met alors la politique à la portée des masses, et la rend plus accessible pour les classes populaires et le prolétariat urbain vulnérable et périphérique »²²³. Cette opposition, même si elle jouit d'une popularité grandissante dans le pays, et même si elle a l'ambition de répondre à la question de la modernité dans le domaine de l'éthique et des mœurs, elle a encore beaucoup de difficultés à développer une idéologie politique cohérente.

²²². Salman al-'Aouda, *La vie est un mot (al-Hayat Kalima)*, émission télévisée de la chaîne MBC, <http://www.youtube.com/watch?v=0pFzwOaPmuw&feature=related>, créé le 11 février 2011.

²²³. Bassma Kodmani-Darwish et May Chartouni-Dubarry, *Les États arabes face à la contestation islamique*, op. cit., page. 83.

I.3. Les groupes extrémistes violents

Le mouvement islamiste extrémiste a la particularité de s'opposer à la démocratie occidentale. Cette attitude s'explique par le refus de la définition de la souveraineté comme venant du peuple. Pour lui, la souveraineté vient de Dieu seul, elle ne peut être l'œuvre de l'homme. Cette opposition s'exerce aussi contre le pouvoir unique de la monarchie, et contre l'injustice des rois dans la gestion et leur façon de répartir les richesses. Les radicaux définissent ainsi leur projet comme étant un combat contre la tyrannie. Un combat du droit divin contre l'arbitraire humain

A travers les écrits de certains membres radicaux de la confrérie des Frères Musulmans, l'idée d'un État islamique est apparue avec le devoir de combattre les régimes et les princes tout musulmans soient-ils, s'ils trahissent les principes de l'islam. « L'opposition radicale est qualifiée d'extrémiste car elle provient de l'*establishment* wahhabite et est hostile à tout compromis avec un régime qu'elle condamne au nom même de son fondement religieux »²²⁴.

C'est alors que le fondamentalisme, au XXe siècle, devint un moyen de contestation et d'opposition politique. Al-Qaïda et les groupes jihadistes saoudiens, les mouvances les plus violentes du pays, sont influencées par l'école salafiste. Ils prennent les textes sacrés au pied de la lettre, rejetant toute interprétation et toute intervention de la raison humaine. En distillant cette façon de penser, qui condamne les auteurs de péchés graves pour blasphème, dans l'esprit de certains jeunes, elle contribue à les préparer psychologiquement à rejoindre les groupuscules qui prêchent la violence contre les musulmans et les non musulmans. Certes, ce mouvement ne fait pas partie de l'institution religieuse officielle en Arabie saoudite, mais il influence, d'une façon ou d'une autre, la politique religieuse du pays. Il oblige l'*establishment* religieux à durcir ses lois pour récupérer un grand nombre de jeunes tentés par le discours violent de cette branche.

Les liens entre ces mouvements et le régime saoudien, plus précisément la famille al-Saoud, sont rompus. Certes, Oussama Ben Laden dénonce, dans ses communiqués, la présence des américains sur la terre sainte de l'islam, mais il condamne avant tout

²²⁴. Bassma Kodmani-Darwish et May Chartouni-Dubarry, *Les États arabes face à la contestation islamique*, institut français des relations internationales, op. cit., page. 73

l'éloignement du régime saoudien de la vraie voie de l'islam. « Le régime [des al-Saoud] a démarré sous la bannière de l'application de la charia, et sous cette bannière, tout le peuple d'Arabie saoudite est venu aider la famille saoudienne à prendre le pouvoir. Mais abd al-'Aziz Ibn Saoud n'a pas appliqué la charia ; le pays a été créé pour sa famille. Puis, après la découverte du pétrole, le régime saoudien a trouvé un nouvel appui _l'argent_ pour enrichir le peuple, lui offrir les services et la vie qu'il voulait et le contenter »²²⁵.

La particularité de l'Arabie saoudite réside dans la nature des mouvements d'opposition qui se proclament tous d'orientation islamiste. Si certains pays occidentaux, en particulier les États-Unis, sont contraints de garder de bonnes relations avec le régime wahhabite et même de le protéger, c'est sans doute pour des raisons économiques liées au pétrole, mais aussi parce que l'alternative que représente l'opposition saoudienne est plus radicale que le wahhabisme actuel. Les opposants islamistes sont rigoureusement opposés à la présence de l'État hébreu dans la région à l'image de l'actuel régime iranien, ainsi qu'à toute dépendance vis-à-vis des américains qu'ils vivent comme une humiliation de l'islam par le christianisme.

Les positions de l'Iran au sujet du conflit israélo-palestinien, son refus de la domination américaine et son programme nucléaire sont tous des victoires tactiques de Téhéran que les islamistes d'opposition saoudienne reprochent au gouvernement de Ryad. Ils revendiquent le statut de leadership musulman volé ces dernières années par les ayatollahs chiites qui combattent, à travers le Hezbollah, pour récupérer les territoires de l'islam et libérer les palestiniens. Ces contestations internes expliquent en partie l'embarras du régime saoudien lors de la guerre du Liban en 2006 lorsqu'il condamna les opérations du Hezbollah et déclara, par la voie de certains muftis, que du point de vue religieux, il est interdit de soutenir ce mouvement chiite.

§2. L'institution religieuse chiite et l'islamisation de l'État

Si les wahhabites s'organisent en une monarchie contrôlée par l'institution religieuse, Il en va autrement chez les chiites d'Iran pour qui le pouvoir appartient à l'Imam caché. Tant

²²⁵. Davide Rigoulet-Roze, *Géopolitique de l'Arabie saoudite*, ARMAND COLIN, Paris 2005, page 195. Dans un entretien accordé à Robert Fisk, journaliste du quotidien *The Independent*, le 19 septembre 2001.

que durera son occultation, le pouvoir politique sera exercé par un représentant (*wakil*) choisi et supervisé par un appareil clérical organisé de façon à cumuler les compétences spirituelles et temporelles. « C'est sur le fondement de ce dogme que l'Iran postrévolutionnaire offre aujourd'hui l'exemple unique d'une république théocratique : le guide suprême (*waki*) l représentant de l'Imam caché, coiffe toutes les instances d'une république constituée sur le modèle occidental, dont les organes, députés et président de la République sont élus au suffrage universel, et qui exerce la quasi-totalité du pouvoir »²²⁶.

Au XVII^e siècle, l'Iran a connu les premiers débats théologiques sur la possibilité d'interpréter la loi religieuse. Les *ulémas* chiites de l'époque, partagés entre deux grandes écoles, (traditionaliste *Akhbari*, et fondamentaliste *Usuli*) étaient divisés sur la question de l'étendu du pouvoir religieux. Pour les traditionalistes, les portes de l'interprétation devaient rester fermées et le savant pouvait se contenter de suivre la tradition. Alors que les fondamentalistes (*Usuli*) estimaient que les plus avisés et les plus chevronnés des *ulémas* devaient avoir le droit d'interpréter les textes religieux. Le triomphe de cette dernière entraîna la cléricatisation de la communauté chiite et la hiérarchisation de la classe religieuse.

Depuis sa création sous la dynastie Safavide (1501-1722), le clergé chiite forme un contre-pouvoir autonome. On trouve au sommet de cet appareil religieux les *grands ayatollahs* (sources d'imitation), les *ayatollahs*, les *hojaollahs*. Le bas de la pyramide est composé de simples *mollahs*. Devant ce cortège religieux, le chiite est dans l'obligation de se soumettre et de faire allégeance à un grand *ayatollah* en passant par un de ses représentants.

Ce système hiérarchique est organisé de la manière suivante : les hommes instruits en matière de religion ont le titre de prédicateur (*wa'ez*). Le (*pish-namaz*) : chargé de diriger la prière, il possède un degré d'instruction supérieur. Puis, à un niveau plus élevé, se situe l'imam de la prière du vendredi. On trouve dans cette hiérarchie "les preuves de l'islam" (*hojjat-e eslam*), qui sont des docteurs en théologie. Les plus instruits et les plus illustres ont le titre d'*ayatollah* (signes de Dieu), comme l'Ayatollah Khomeiny²²⁷ (1902-1989).

²²⁶. Selim Jahel, *Introduction à l'étude du système constitutionnel du royaume d'Arabie saoudite*, page 9.
<http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/cpayer/jahel.pdf>

²²⁷. Né près de Qom en 1902. Issu d'une famille de hauts dignitaires religieux, il suit des études en théologie et enseigne à Qom en 1927. Il s'affirme rapidement comme l'un des principaux opposants à la famille régnante (la dynastie des Pahlavi). Arrêté en 1963 pour avoir critiqué les réformes du chah Rida Pahlavi, puis exilé en Irak, il rédige des écrits où il critique le régime en place. Réfugié en France, il lance en 1978 un appel au renversement du régime du chah. Il rentre à Téhéran en février 1979 et instaure la République islamique d'Iran. Il meurt le 3 juin 1989.

Il est à noter que les ayatollahs ont une triple fonction : La première est liée à l'enseignement dans les grandes universités et les centres religieux, la deuxième concerne leur capacité à émettre des fatwas et à être consultés par les fidèles. Et la dernière fonction est purement financière, ils sont aptes à percevoir les dons, les legs et les impôts religieux des croyants.

Le corps religieux iranien est composé aussi et en grande partie de mollahs : il s'agit de simples hommes religieux ayant une modeste formation en matière religieuse. Ils suivent les enseignements et les fatwas d'un grand ayatollah qu'ils choisissent, alors que le haut clergé est formé d'un petit groupe qui se situe au sommet de la structure cléricale. Il s'agit des grands savants (source d'imitation) connus par leur maîtrise de la doctrine chiite, et habilités à pratiquer l'exégèse des textes sacrés. Chaque ayatollah a un univers propre à lui, son propre réseau de disciples, ses propres mosquées et un grand nombre de fidèles qui se déchargent de leur responsabilité, dans les questions spirituelles, en se soumettant à son jugement.

Dans ce système institutionnel particulier, la légitimité politique relève du Président de la République (le chef de l'exécutif), et du président du Parlement qui détient le pouvoir législatif, alors que la légitimité religieuse appartient au Guide Suprême de la Révolution : l'ayatollah Khamenei. Désigné à vie par l'Assemblée des Experts, il parvient à « contrôler l'Assemblée des Experts, détient assurément une emprise décisive sur le régime, ce qui explique la lutte acharnée au sein des différentes forces politico-religieuses pour s'emparer de cette structure, alors dominée par une coalition assez diversifiée de conservateurs »²²⁸. Le Guide Suprême de la révolution, l'ayatollah Khamenei, est aussi chef des armées. Avec l'aide du Conseil des Gardiens de la Constitution, dont il désigne les membres, il décide de la direction générale du pays. Bref, le Guide Suprême dispose d'une totale autorité sur les trois pouvoirs (exécutif, législatif et judiciaire), dans la mesure où toutes les institutions politiques iraniennes sont à la fois islamiques (elles tirent leur légitimité de la souveraineté divine), et républicaine (elle correspond à la volonté populaire).

*** Le Guide Suprême**

C'est la plus haute autorité dans la hiérarchie politique et religieuse du pays. Désigné par l'Assemblée des experts, composée de quatre-vingt-six membres, le Guide a un large pouvoir de contrôle sur les trois pouvoirs (exécutif, législatif et judiciaire). Il est habilité à

²²⁸. Michel Makinsky, *L'Iran est-il une puissance régionale dangereuse ?* article, MERIA journal d'étude des relations internationales au Moyen-Orient, vol 2, No 1, janvier 2007.

déterminer les grandes orientations du pouvoir et siège à la tête de grandes institutions de sécurité (les forces de l'ordre, l'armée). Il est aussi le responsable direct de la justice dans le pays. Actuellement ce poste est occupé par l'ayatollah Khamenei qui définit les grandes lignes de la politique étrangère à travers le Conseil Supérieur de la Sécurité Nationale, et règne sur le puissant réseau financier chiite (collecte d'impôt légal : *khoms*) implanté partout dans le monde.

A côté de ses prérogatives politiques étendues, le Guide Suprême occupe un poste clé au sein du clergé chiite grâce à l'institution de la *marji'yya*. En plus de son pouvoir politique, la *marji'yya* lui permet d'aller au-delà de la politique et des frontières nationales pour se placer à nouveau à la tête de la doctrine chiite en tant que source d'imitation pour les chiites du monde entier. Ses prérogatives qui dépassent largement les institutions gouvernementales, risquent de perturber les relations entre Téhéran et une grande partie des pays voisins, dans lesquels les minorités chiites sont quelquefois instrumentalisées par le pouvoir politico-religieux des ayatollahs.

*** Le Président de la République islamique d'Iran**

Il est élu directement par voie populaire pour une durée de quatre ans renouvelable une seule fois. Il est chef de l'exécutif et président du conseil des ministres. Dans le système de tutelle du juriste théologien, il est également responsable, avec son gouvernement, devant le Guide suprême et devant le parlement. Sur le plan institutionnel, le poste du président ne représente pas l'autorité suprême de l'État. Il est placé derrière le Guide de la Révolution.

*** L'Assemblée Consultative Islamique**

Cet organisme équivalent du parlement exerce le pouvoir législatif et est composé de deux cent quatre-vingt-dix parlementaires élus au suffrage universel direct pour un mandat de quatre ans.

*** Le Conseil des Gardiens de la Révolution**

On peut l'appeler aussi Conseil Constitutionnel. Il est composé de six religieux nommés directement par le Guide de la Révolution et de six juristes élus par l'Assemblée Consultative Islamique (parlement). Doté d'un droit de veto, ce Conseil est chargé d'examiner les décisions du parlement et surtout de contrôler la conformité des lois avec les préceptes de l'islam et avec la Constitution. Il contrôle aussi les dossiers de candidatures à l'Assemblée des

Experts dont l'une des prérogatives est de désigner le Guide. Les experts peuvent ainsi - et ils l'ont fait - écarter les candidats libéraux.

*** Le Conseil du Discernement des Intérêts Supérieurs du Régime**

Désigné par le Guide Suprême, cet organe est composé de trente-quatre membres. Il a pour fonction principale de résoudre les litiges entre le parlement et le Conseil des Gardiens. Pour cette tâche, il est doté d'un pouvoir législatif particulier et extraordinaire ; celui de proposer des dispositions non conformes à la loi islamique en cas de besoin.

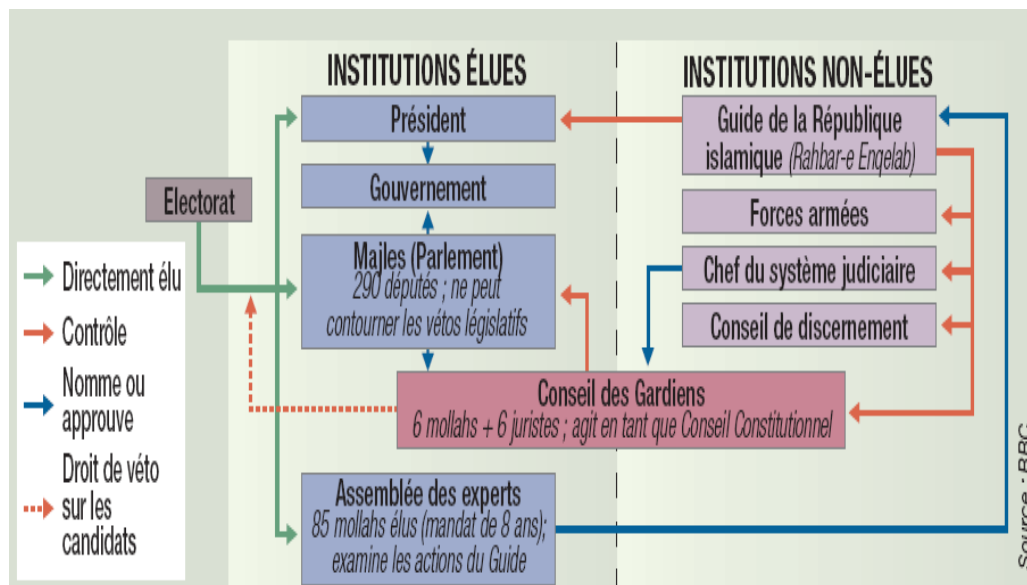
***Le Conseil Suprême de la Sécurité Nationale**

Ce conseil a pour mission de protéger les intérêts de la révolution islamique, l'intégrité territoriale et la souveraineté nationale. C'est l'institution chargée du dossier problématique du programme nucléaire.

*** Le pouvoir judiciaire**

La République islamique fait de la charia la première source de lois et la base de son système judiciaire. Selon l'article 4 de la constitution iranienne d'après la révolution : *« l'ensemble des lois et règlements civils, pénaux, financiers, économiques, administratifs, culturels, militaires, politiques et autres doit être fondé sur les préceptes islamiques. Ce principe prime sur le caractère général et absolu de tous les principes de la loi constitutionnelle et des autres lois et règlements, l'appréciation de cette prescription incombe aux jurisconsultes religieux du Conseil des Gardiens ».*

Tableau 8 : L'institution politique iranienne²²⁹



On remarque bien que les conservateurs, à travers la constitution, ont la haute main sur le pouvoir judiciaire. Les juges, ainsi que le chef de la cour suprême, sont nommés par un théologien juriste placé directement sous le contrôle du Guide Suprême et nommé par lui. L'article 157 de la constitution affirme que : « *Le Guide Suprême désigne pour une durée de cinq ans un théologien juriste, au courant des affaires judiciaires, gestionnaire et habile, en qualité de Chef du Pouvoir Judiciaire, qui est la plus haute autorité du pouvoir judiciaire* ».

Lorsqu'on parle de l'institution religieuse de l'Iran, on parle forcément de l'ensemble du pouvoir politique : du gouvernement, du parlement et du pouvoir judiciaire. Cette domination de la loi religieuse, comprise de façon particulièrement rigoriste, commence, sous l'effet de la pression morale qu'elle exerce, à empêcher la population de vivre et de s'épanouir normalement. Les mouvements de contestations politiques de certains iraniens contre le discours religieux radical du gouvernement sont en train, aujourd'hui, de gagner du terrain. Ils appellent à plus de liberté et plus de démocratie.

²²⁹. http://www.google.fr/imgres?imgurl=http://www.alternatives-economiques.fr/pics_bdd/article_options_visuel/F606143A.gif&imgrefurl=http://www.alternatives-economiques.fr/iran--la-difficile-sortie-du-khomeynisme_fr_art_802_41214.html&usq=__Uer1q2uBfbYUs2iZ09wFgxzvzsw=&h=298&w=907&sz=46&hl=fr&start=20&zoom=1&tbnid=06heVDUaZXfckM:&tbnh=65&tbnw=197&ei=a6etTbell9nX4wbWzpwCCw&prev=/search%3Fq%3Dinstitution%2Breligieuse%2Biran%26um%3D1%26hl%3Dfr%26sa%3DN%26biw%3D1280%26bih%3D601%26tbnid%3Dsch0%2C345&um=1&itbs=1&iact=hc&vpx=126&vpy=305&dur=5948&hovh=92&hovw=282&tx=186&ty=45&oei=caatTe_kFcag8QP2ppzzAQ&page=2&ndsp=18&ved=1t:429,r:0,s:20&biw=1280&bih=601

Que ce soit en Iran ou en Arabie saoudite, le régime théocratique que représentent ces deux pays souffre présentement d'une crise de confiance traduite par le mécontentement des populations. Ces derniers revendiquent un système politique qui garantit toutes les libertés, respecte les droits de l'homme et assure la justice sociale sans pour autant s'éloigner de l'esprit de l'islam qui, pour la majorité d'entre eux, est beaucoup moins rigoriste que ne le présente les théocraties iranienne et saoudienne.

PARTIE II

LE MONDE ARABE ENTRE IMÂMISME ET WAHHABISME

La rivalité entre l'Arabie saoudite et l'Irak devient, depuis l'invasion de l'Irak en 2003, de plus en plus accrue. Chacun des deux pays sait pertinemment que la montée de l'un et sa domination de la région se feront au détriment de l'autre. L'Arabie saoudite a aujourd'hui tendance à considérer les troubles et les crises politiques et géopolitiques des États du Golfe comme une question interne qui touche à sa sécurité nationale. Il est évident que la monarchie, en raison de son importance géographique, économique, spirituelle, politique et militaire exerce une hégémonie quasi-totale sur les pays de la péninsule arabique. La puissance de l'Arabie saoudite, ainsi que sa crainte de l'ingérence de Téhéran dans le conflit sunnites - chiites s'illustrent par plusieurs exemples. On peut citer, l'intervention militaire au Yémen contre la rébellion chiite des haoutis, l'intervention spectaculaire au Bahreïn pour mettre fin aux manifestations majoritairement chiite contre le régime sunnite des Al-Khalifa, et éventuellement, le soutien considérable des Emirats Arabes Unis dans le conflit des îles occupées et enfin la participation aux débats internes au Koweït en appuyant la position du mouvement salafiste koweïtien.

Du côté de l'Irak, malgré l'image de solidarité et d'unité nationale que ce pays essaye de diffuser, il souffre indéniablement de plusieurs crises, internes et internationales. Au niveau de sa politique intérieure, la République islamique est confrontée à un déficit de confiance exprimé par l'opposition des réformateurs et plus radicalement par les manifestations de plus en plus fréquentes des jeunes générations iraniennes qui contestent plus que jamais la domination de la vie politique par les religieux, en amont la théorie de *wilayat al-faqih*. La rigidité de la politique iranienne a eu des conséquences dangereuses sur la vie économique et sociale des iraniens en général et celle des minorités ethniques en particulier.

De ce fait, la question des minorités arabes et sunnites commence à prendre une ampleur considérable dans le débat interne de l'Irak, notamment avec le soutien et l'instrumentalisation de ces populations par les États-Unis et les voisins sunnites afin de préoccuper Téhéran et mettre fin à son projet expansionniste.

Depuis la chute de Saddam, ce projet commence à prendre forme du côté iranien, et à inquiéter l'Arabie saoudite et en aval les monarchies du Golfe. L'Irak, qui est, religieusement, géographiquement, et historiquement proche de l'Irak l'est encore plus avec le rapprochement politique actuel avec les ayatollahs de Téhéran. On peut aisément dire que la montée du chiisme à laquelle en assiste depuis la fin du pouvoir politique sunnite en Irak est la première

bataille perdue de l'Arabie saoudite dans sa guerre froide contre Téhéran. Cependant elle n'est pas complète puisque l'Irak est aussi un pays arabe riche de ses lieux saints et de son puissant clergé qui n'est pas forcément séduit par la théorie de *wilayat al-faqih*.

La deuxième bataille est celle du Bahreïn qui a commencé depuis l'indépendance de l'île mais qui s'est accentuée en 2011 avec les manifestations du printemps arabe et l'intervention militaire du Bouclier de la Péninsule, mobilisé principalement par l'Arabie saoudite pour empêcher le scénario de l'Irak de se reproduire. « Ce qui se passe au Bahreïn est une opposition entre sunnites et chiites, entre l'Arabie saoudite et l'Iran. Il s'agit de grandes puissances se faisant face sur un petit territoire. C'est une situation explosive.»²³⁰

L'intervention au Bahreïn est donc une anticipation saoudienne du problème effervescent des minorités qui menace directement sa sécurité nationale et son intégrité territoriale puisque la monarchie compte plus de 10% de chiites situés dans la région la plus riche en pétrole et qui, de surcroît, est aux frontières de l'Irak chiite.

Cette présence chiite dans le fief du sunnisme empoisonne la vie politique du pays qui a fait l'expérience de l'instrumentalisation de cette communauté par Téhéran. Pour l'Iran, et depuis la révolution de Khomeiny, les communautés chiites arabes ont toujours été une occasion de renforcer leur domination sur la région, ou du moins de s'en servir comme moyen de pression contre toute agression sunnite. Pour les chiites du Bahreïn et d'Irak comme pour ceux des pays voisins, la République islamique d'Iran est perçue comme un modèle souverain et protecteur des chiites dans le monde. Cette place qu'occupe l'Iran aujourd'hui dans les cœurs des chiites du royaume lui permet d'instrumentaliser sans grande difficulté ces populations. Ainsi, l'Arabie saoudite reste extrêmement sensible à la question des minorités chiites vivant dans les pays voisins. Le cas du Liban est le plus inquiétant pour le régime wahhabite du fait qu'il s'agit d'un chiisme combattant et résistant face à Israël.

Le Liban est le terrain par excellence de guerre froide entre l'Arabie saoudite et l'Iran puisque le Hezbollah chiite créé par Khomeiny, mène une guerre ouverte contre l'État hébreu et en même temps une guerre indirecte contre la monarchie des Al-Saoud en essayant, avec succès d'ailleurs, de voler la suprématie spirituelle aux saoudiens. Le cas libanais est très embarrassant pour Riyad qui se trouve devant un choix dangereux : ou bien cautionner les actions du Hezbollah contre Israël et donc perdre sa course vers le leadership religieux au

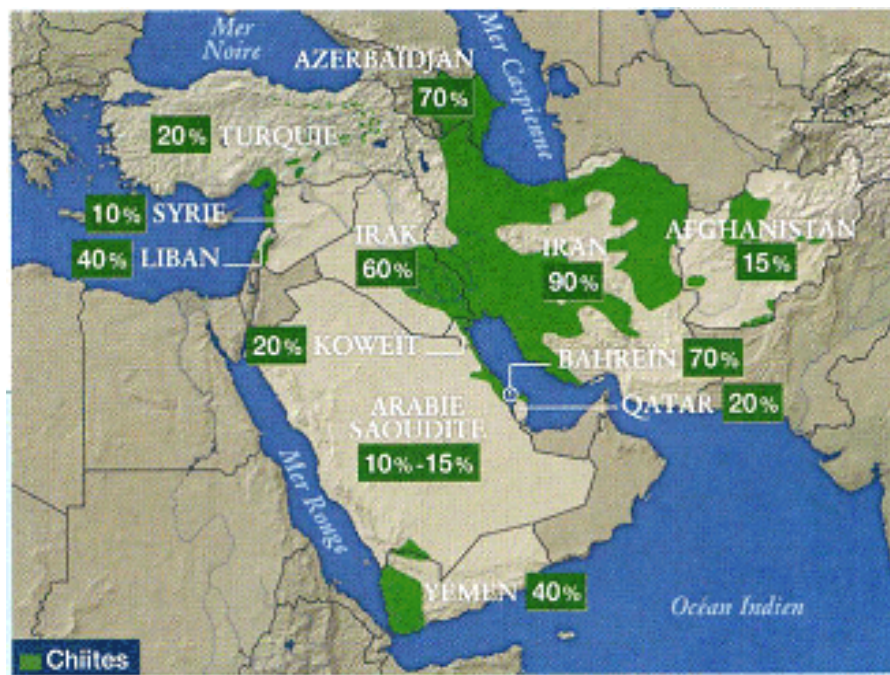
²³⁰. Andrew Rettman, *La crise au Bahreïn, plus dangereuse qu'en Lybie*, Contrepoints, <http://www.contrepoints.org/2011/03/18/17396-la-crise-au-bahrein-plus-dangereuse-when-libye>

profit de Téhéran, ou bien le combattre, ce qui serait la fin de la légitimité religieuse du régime wahhabite, du fait que le mouvement chiite est le seul à pouvoir faire face à Israël.

Aussi, le cas du Hezbollah et des chiites libanais préoccupe-t-il sérieusement Riyad puisqu'il représente une locomotive pour les autres minorités chiites dans les monarchies du Golfe. Le Koweït par exemple commence à vivre une réelle tension entre sunnites et chiites. Les Emirats Arabes Unis, disputent avec les iraniens les trois îles du Golfe Persique. La Syrie qui, même si elle est gouvernée par une branche chiite différente de l'imâmisme, entre dans cette tourmente confessionnelle et préfère l'Iran chiite au sunnisme wahhabite. La vague des révoltes arabes qui touche la Syrie pousse davantage le régime alaouite à se tourner vers Téhéran. Les ayatollahs iraniens, comme le régime de Bachar, sont convaincus que la chute du régime en Syrie serait synonyme de la fin du chiisme dans ce pays, et partant une bataille perdue contre l'Arabie saoudite.

Il est important de rappeler que dans ce contexte de tension explosive entre sunnites et chiites, les pays arabes et l'Iran ont essayé de trouver un terrain d'entente à travers des acteurs religieux et politiques afin de rapprocher les points de vues politiques à partir d'une convergence religieuse. Cette initiative appelée « le rapprochement entre les doctrines islamiques » est aujourd'hui enterrée pour deux raisons : la première est liée aux mouvements de conversions constatés dans plusieurs pays sunnites qui accusent l'Iran d'avoir profité de ce rapprochement pour mettre en œuvre son projet d'expansion du chiisme. Et la seconde concerne le programme nucléaire iranien, considéré par les pays sunnites et notamment ceux du Golfe comme un dangereux projet d'armement contre le sunnisme qui, s'il aboutit, entrainera la domination réelle de la région et de ses richesses par la République islamique d'Iran.

Carte n°5 : Les principales implantations chiites dans monde



Source : GlobalAnalysis France : http://globalanalysisfrance.blogspot.com/2011_03_01_archive.html

CHAPITRE I. LES PAYS A MAJORITE CHIITE, UNE MENACE POUR LE WAHHABISME

La région du Moyen-Orient compte aujourd'hui trois pays majoritairement chiites (l'Iran, l'Irak et le Bahreïn) qui sont en agitation permanente en raison des tensions séculaires entre sunnites et imamites. Ces trois pays souffrent de plusieurs crises internes et externes alimentées par la rivalité confessionnelle entre les deux grandes doctrines de l'islam.

En ce qui concerne le régime iranien, il doit faire face, sur le plan externe, aux sanctions internationales qui menacent plus que jamais l'économie du pays en raison des inquiétudes que provoque son programme nucléaire. Sur le plan interne, la position du modèle islamique iranien est, depuis les manifestations de 2009, sous une pression populaire extraordinaire. Une partie de la population exprime sa volonté de mettre fin au contrôle de la vie politique par les ayatollahs. Et une autre partie, composée principalement des populations sunnites et arabes, conteste les discriminations et les marginalisations que leur impose la théocratie iranienne.

Dans le cas de l'Irak, la sédition et l'éclatement de la société sont le résultat d'une longue histoire de rivalité entre sunnites et imamites d'une part, et d'une mauvaise gestion des forces de la coalition d'autre part. Ces deux éléments, entre autres, ont donné naissance à des troubles (*fitna*) qui vont diviser la population irakienne en trois grandes communautés divergentes : les sunnites kurdes, les sunnites arabes et les chiites duodécimains arabes. Cependant, c'est entre ces deux dernières communautés que la violence va prendre la forme d'une guerre civile. Elles ont transformé la crise politique provoquée par l'occupation américaine en conflit religieux.

Quant au Bahreïn, la majorité chiite du royaume, gouvernée par la minorité sunnite, a toujours été tolérante vis-à-vis du pouvoir politique sunnite. Les chiites de l'île, étaient fidèles au chiisme quiétiste dominant depuis les premiers siècles de l'islam. Cette attitude n'encourageait pas les chiites à conquérir le pouvoir politique réservé, selon eux, à l'Imam caché. Mais au lendemain de l'indépendance, les chiites bahreïniens ont affiché plus d'intérêt pour le pouvoir politique. En raison de leur importance démographique, les chiites bahreïniens, lorsqu'ils n'appellent pas à la fin du règne sunnite de la famille al-Kalifa, exigent de plus en plus de libertés politiques, sociales et religieuses. L'instabilité du royaume est la

conséquence de l'histoire commune de Bahreïn et de l'Iran, et de la position de Téhéran qui, de temps à autre, rappelle aux autorités du royaume les origines iraniennes de l'île.

SECTION I : L'IRAN : UNE CRISE INTERNE DU CHIISME

Le régime iranien est aujourd'hui devant deux défis de taille. Le premier est lié à la crise politique qui reflète le mécontentement d'une partie de la population pour ce qui est de la fermeture du système politique et donc de l'hégémonie de la religion. Et le second concerne les revendications des minorités économiquement, socialement et politiquement marginalisées. Celles-ci représentent, pour l'Iran perse et chiite, un double danger : un danger sunnite incarné par les Baloutches et les kurdes, et un autre arabe représenté par les Ahwazis.

§1. Les manifestations pour la liberté : Une révolution contre la Révolution

En 2009 les manifestations de milliers d'iraniens, jeunes en majorité (plus de 50% de la population a moins de 25 ans), contestant les résultats des élections rétablissant Ahmadinejad au pouvoir, étaient un signe révélateur d'un décalage entre une ancienne génération fidèle à l'héritage de la révolution et une nouvelle qui n'espère pas forcément l'effondrement du système de *wilayat al-faqih* mais qui revendique à tout prix un changement profond d'orientation politique, dirigée vers plus de libertés, vers plus de respect des droits, vers plus d'ouverture, partant, vers un État de droit.

Si le pluralisme politique iranien et l'absence de parti politique unique empêche de qualifier l'Iran de pouvoir autoritaire, sa restriction des libertés, sa répression des manifestations pacifiques, notamment celles des minorités, et son système judiciaire dépendant sont, entre autres, des violations inacceptables pour un système démocratique. La pratique politique dans la République islamique est très particulière puisqu'elle est réservée uniquement aux partis islamiques représentant de l'Imam. De ce fait, la politique nationale peut être expliquée à partir de trois grandes périodes correspondant au règne de trois tendances différentes : la politique pragmatique de Rafsandjani, la politique réformiste de Khatami et la politique extrémiste d'Ahmadinejad.

I. Le courant pragmatique de Rafsandjani

Cette tendance composée de conservateurs modérés provenait de l'initiative de nombreux technocrates, pragmatistes mais fidèles au régime islamique avec pour but principal de catalyser la relance et le développement économiques. En adoptant la stratégie de privatisation des entreprises nationalisées, leur engagement avait pour but la création d'une nouvelle classe d'hommes d'affaires liés au clergé. Cette politique de technocrates qui contrôlaient, via leurs grosses fortunes, l'État, le marché et les grandes fondations islamiques, défendait résolument la politique de l'ouverture internationale indispensable à l'épanouissement de l'économie nationale. Son attachement au concept de *wilayat al-faqih* ne l'avait pas empêché de garder des rapports réalistes avec l'Occident ni de critiquer les positions du Guide Suprême lors des manifestations de 2009 en mettant en cause la légalité des élections et en s'alignant du côté du réformateur Mousavi. Cette attitude lui a coûté cher puisqu'il a été écarté de la présidence de l'Assemblée des Experts en mars 2011.

II. Le réformisme de Khatami (1997)

Khatami était susceptible de poser les bases d'un État de droit dans la constitution iranienne, induisant tant l'assouplissement de la morale islamique que la libération de l'économie. Toujours sous la surveillance du Guide suprême, et donc des conservateurs, le président réformiste a su montrer qu'il était en faveur du débat politique, du respect des droits du peuple, de la liberté d'expression et de la multiplication des institutions civiles. Cela s'est traduit par une relative liberté de presse, par une ouverture des enquêtes sur les meurtres en série d'intellectuels et d'opposants politiques, qui ont mis en cause la responsabilité des puissants services secrets iraniens, et par l'ouverture vers le monde extérieur. Néanmoins, cette aspiration à la démocratie s'est souvent heurtée à la rigidité du Conseil des Gardiens (instance conservatrice chargée de veiller à la conformité des lois avec l'islam) et du Guide Ali Khamenei (détenant le contrôle sur la justice, la police et l'armée et contrôlant les médias audiovisuels iraniens). Finalement, le blocage politique exercé par les conservateurs a vidé de sens toute tentative de démocratisation de l'Iran des ayatollahs. « Le peuple a renoué grâce à

Khatami avec le système électoral et la pression populaire plutôt que de s'exprimer hors et contre le système islamique s'en est de fait trouvée canalisée »²³¹.

III. Le radicalisme d'Ahmadinejad : politique de blocage politique et de dépression économique

L'appartenance du président Ahmadinejad au mouvement ultraconservateur islamiste explique bien son attachement inconditionnel au caractère religieux de l'État iranien. Une république libérale et démocratique signifie, pour ce courant, la régression en valeur et en quantité de partisans de la théorie de *wilayat al-faqih*, ce qui serait un arrêt de mort politique pour les conservateurs. D'ailleurs, les manifestations d'opposition aux résultats des élections du 12 juin 2009 étaient l'expression claire d'une grande partie de la population iranienne, de son mécontentement vis-à-vis de la politique d'Ahmadinejad et en amont de la domination du champ politique par les religieux.

D'aucuns disent que l'alternative politique en Iran est composée de réformateurs et de conservateurs, or c'est une description réductrice de la vraie réalité politique du pays. En fait, il y a des partis politiques religieux dont l'islamité est scrupuleusement chapeauté par le Conseil des Gardiens, qui se partagent entre ceux qui veulent plus d'État (et donc de pouvoir religieux) dans l'économie et dans la politique, et ceux qui veulent moins d'État dans ces deux sphères. Ahmadinejad et son courant ultra-conservateur font partie de ceux qui estiment que l'État s'affaiblirait s'il s'engageait dans la privatisation économique et l'ouverture politique. Mais faut-il le rappeler que tous les partis politiques iraniens sont régis par un système géré par les religieux (*Wilayat al-faqih*). A l'inverse, le peuple iranien, qui échappe à cette tutelle directe du Conseil et à son contrôle de l'islamité, est partagé entre les partisans du pouvoir politique des religieux et les défenseurs de la liberté et de la démocratie, certes loin de la théorie de *wilayat al-faqih*, mais respectueuses de la particularité religieuse de l'Iran. D'ailleurs, le slogan crié dans les universités par les manifestants lors des événements de 2009 était « A bas la dictature ». Les enfants de la révolution islamique sont en train de se révolter contre la rigidité et la violence du pouvoir des juristes religieux.

²³¹. Frédéric Tellier, *L'heure de l'Iran*, Collection Mondes réels dirigée par Aymeric Chauprade, Éditions Ellipses, Paris 2005, p. 63.

- **Le blocage politique**

Aujourd'hui, le soutien qu'offre le Guide de la révolution Ali Khamenei au président conservateur est vécu, dans les milieux réformistes, comme un complot contre la réforme du système politique revendiquée par l'opposant Mousavi et par une grande partie de la population. Le peuple iranien aspire actuellement au changement et à la liberté que les conservateurs définissent comme un éloignement de la tradition religieuse et surtout comme une menace à la tutelle des ayatollahs sur la politique de l'Iran. Cette dissension entre les réformistes et les conservateurs a fait plonger l'Iran dans sa première grande crise de légitimité du pouvoir politique depuis la révolution de 1979. Depuis l'élection de Khatami en 1979 et la victoire des réformateurs, le courant conservateur n'a cessé, avec le soutien du Guide Suprême Ali Khamenei, de freiner les réformes proposées par le mouvement du 22 Khordad (mouvement réformateur du président Khatami). « Durant l'été 2000, il (le Guide suprême) a même interdit au Parlement d'examiner une nouvelle loi sur la liberté de la presse (...) en 2004, il a notamment ordonné que les élections législatives soient maintenues alors que le Conseil des Gardiens avait éliminé la plupart des candidats réformateurs (...) Le Conseil des Gardiens a mis son veto sur la plupart des réformes tendant à libéraliser le système, telles que les lois destinées à définir précisément la notion de crime politique, afin de clarifier le statut des prisonniers politiques »²³².

La crise politique iranienne depuis 2009 a été largement influencée par le contrôle des conservateurs sur les grandes instances de l'État tel que l'Assemblée des Experts qui désigne le guide Suprême (toujours conservateur), le système judiciaire et les Gardiens de la Révolution. La tension actuelle entre le président Ahmadinejad et l'opposition de Mousavi et entre le président et le Guide Ali Khamenei, naturellement opposé à Mousavi, atteste de la crise politique du régime religieux et révèle la suprématie du Guide sur toutes les autres instances politiques. Au mois de mai 2011, le président a limogé le ministre des services secrets Haydar Maslahi, personnalité très proche du Guide. Ce dernier, en annulant cette décision du président pour rétablir le ministre dans ses fonctions a fait une démonstration de force rappelant aux iraniens que le pouvoir religieux, symbolisé par le Guide, reste l'autorité suprême de la République.

Même si les conservateurs ne forment pas un bloc monolithique et homogène, ils sont unis contre toute remise en cause du principe de *wilayat al-faqih*. La divergence sur

²³². Thierry Coville, *Iran, la révolution invisible*, Éditions La Découverte, Paris 2007, p. 117.

l'hégémonie du religieux demeure le sujet qui influe sur l'ensemble de la vie politique économique, sociale et diplomatique de l'Iran. Ce débat entre l'ouverture proposée par les réformateurs et demandée par la majorité des jeunes Iraniens, d'une part et le système clos choisi par les conservateurs et le corps des pasdarans et bassidji d'autre part, n'est qu'à son début. Toute accentuation des affrontements amènerait inévitablement à l'approfondissement du fossé entre ces deux tendances, notamment après les révolutions simultanées du monde arabe.

Ce qui est remarquable dans ce qu'on appelle aujourd'hui « le printemps arabe », est son impact considérable sur la scène politique iranienne. Le plus grand danger qui pourrait menacer la République des ayatollahs c'est l'aboutissement favorable de la marche vers la démocratie en Égypte, en Tunisie, en Lybie, au Yémen et en Syrie. Ce n'est pas seulement la détermination des peuples arabes à s'affranchir des régimes totalitaires qui menace le modèle de la République islamique mais surtout le soulèvement au nom de la démocratie et des droits de l'homme, à la place de la religion. Ces soulèvements au nom de la liberté sont quasiment identiques aux manifestations des iraniens en 2009 et à celles du 14 février 2011. La réaction des autorités iraniennes fut paradoxale entre son attitude vis-à-vis des événements à l'extérieur (Égypte, Tunisie, Lybie, Yémen) et à l'intérieur du pays. Ainsi, le gouvernement islamique a félicité ces mouvements et a, contradictoirement, réprimé et empêché les manifestations pour la liberté à Téhéran le 14 février 2011. Force est de constater que le grogne populaire est plus profonde et dépasse largement les querelles entre réformateurs et conservateurs, puisque les politiques expriment leur opposition de l'intérieur du système religieux alors que les jeunes manifestants s'expriment plus librement sur l'avenir politique et économique du pays. « En effet, ce front uni contre la fraude électorale était formé en grande partie par de jeunes citoyens appartenant aux couches moyennes et aisées, en particulier des jeunes filles. Ce qui les réunit est avant tout un sentiment « anti-traditionaliste ». Pour certains, ce sentiment se limite aux revendications libérales à l'occidentale, pour d'autres il est enraciné dans une vision patriotique, considérant que la domination des traditionalistes a fait reculer le pays et l'a discrédité aux yeux du monde entier »²³³.

²³³. Sharareh Omidvar, « Vers un Iran poste-Ahmadinejad », Le Monde diplomatique du 10 juin 2010, <http://www.monde-diplomatique.fr/carnet/2010-06-10-iran>

- **La crise économique**

En plus de la crise politique, le gouvernement d'Ahmadinejad souffre aujourd'hui de l'échec de sa politique économique qui freine les investissements étrangers, ce qui se répercute directement sur les infrastructures, affaiblies par le manque de technologies nouvelles : vieillissent des usines, des équipements et des centrales électriques. « Depuis deux ou trois ans, il n'existe pas de politique économique. C'est un pays qui vit au jour le jour uniquement en s'appuyant sur le marché pétrolier. Et d'ailleurs le marché pétrolier est le seul moyen permettant au régime de se maintenir parce qu'il y a quand même, chaque mois, sept milliards de dollars qui rentrent dans les caisses de l'État »²³⁴. La loi rédigée par la droite islamique pose des conditions décourageantes aux capitaux étrangers qui souhaitent investir en Iran. Les projets dépassant les 50% de participation étrangère doivent obtenir l'autorisation du Parlement, majoritairement conservateur.

Certes, les difficultés que rencontre l'économie iranienne sont dues, partiellement, aux sanctions économiques imposées par l'Occident. Cependant, le contrôle de plus de 80% de l'économie industrielle et financière du pays par l'État est aussi un élément sérieux dans la fragilité de l'économie. « Ce gouvernement a pris ses décisions sans jamais tenir compte de l'avis des experts économiques et des hommes d'affaires »²³⁵. L'opposition réformatrice représentée par Mousavi (candidat malheureux aux élections de 2009) et Karoubi (candidat malheureux aux élections de 2005) attaquait le président sur son bilan économique tout azimut. Ces réformateurs lui reprochaient d'avoir utilisé les revenus de la manne pétrolière pour servir sa politique populiste en distribuant des fonds à certaines couches défavorisées de la société au lieu d'encourager les investissements et la création du travail. Cette stratégie qui avait joué un rôle déterminant dans la réélection d'Ahmadinejad en 2009 n'était pas bénéfique sur le plan économique. Aujourd'hui, l'augmentation des salaires et des retraites de certains fonctionnaires alors que le budget de l'État, composé principalement des revenus pétroliers, souffre encore des conséquences de la stagnation économique, provoque un accroissement du chômage qui touche environ trois millions de personnes. Les sept cent mille jeunes qui arrivent sur le marché du travail chaque année constituent un problème de plus qui s'ajoute à l'enjeu économique et social, auquel Ahmadinejad doit impérativement faire face, s'il ne veut pas voir l'économie et la politique de la République s'effondrer. « À ce propos, Kharoubi

²³⁴. RFI, « L'économie iranienne serait au bord de l'effondrement », <http://www.rfi.fr/moyen-orient/20101013-economie-iranienne-serait-bord-effondrement>

²³⁵. Sous la direction d'Aymeric Chauprade, *L'Iran réel*, Revue Française de Géopolitique, « Les enjeux de l'élection présidentielle iranienne », par Julien Deris, Éditions Ellipses, Paris, 2009, p. 130.

considère qu'Ahmadinejad a échoué en politique étrangère et sur les questions économiques. La banque centrale elle-même dit que l'inflation dépasse les 23% et que ça va augmenter encore »²³⁶.

La politique économique, caractérisée par une grande instabilité, et l'insatisfaction des Iraniens du bilan politique du président conservateur pendant ses cinq premières années au pouvoir consacre l'échec du courant radical. Parce qu'il peine à proposer de vraies solutions à la crise économique et sociale du pays, il concentre ses efforts sur la question sécuritaire ainsi que sur la radicalisation des questions régionales (Palestinienne et Libanaise). Il est évident que les conservateurs au pouvoir optent, dans le but de s'imposer comme un interlocuteur incontournable dans la région, pour la force militaire. « Une stratégie de fermeture se décline d'abord au plan interne par la priorité excessive donnée aux budgets sécuritaires par rapport aux budgets économiques, aux budgets militaires par rapport aux budgets civils, au "canons" par rapport au "beurre" »²³⁷.

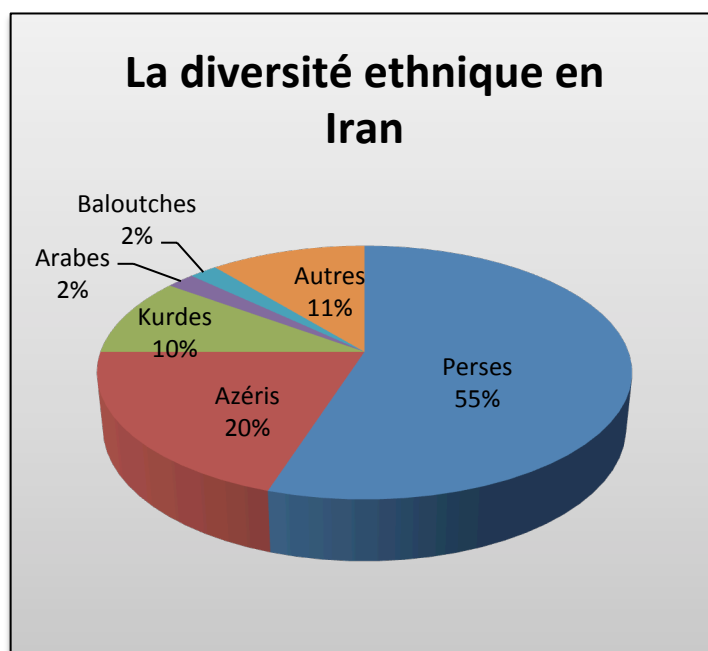
§2. L'effervescence des minorités : une menace pour l'Iran

Rares sont ceux qui parlent de la diversité de la population iranienne. Celle-ci est composée de 12% de sunnites, soit environ dix millions de citoyens de la République chiite. A cette présence sunnite s'ajoute une minorité arabe majoritairement chiite, certes, mais attachée à son arabité et surtout à son indépendance de l'occupation perse depuis 1925.

²³⁶. Sous la direction d'Aymeric Chauprade, *L'Iran réel*, op. cit, p. 131.

²³⁷. Gérard-François Dumont, *L'exception iranienne*, Editorial, p. 10.
http://www.strategicsinternational.com/18_edito.pdf

Figure n° 2 : diversité ethnique et communautés religieuses en Iran



La présence de ces importantes minorités sunnite et arabe en Iran est une question géopolitique très sensible pour un régime qui n'hésite pas à instrumentaliser les minorités chiites dans les pays sunnites voisins. Aujourd'hui la discrimination de ces minorités prend une dimension politique que ce soit en Iran ou dans les monarchies du Golfe qui commencent à critiquer ouvertement la marginalisation des sunnites en Iran et même à soutenir l'indépendance des chiites arabes du Khûzistân.

I. Le Khûzistân

La région de Khûzistânou al-Ahwaz (appelée aussi Arabistan (terre des Arabes) avant l'occupation perse en 1925) est située au nord-ouest de l'Iran à la frontière avec l'Irak. Ce territoire d'environ 375 000 km² (une surface plus grande que toutes les monarchies du Golfe à l'exception de l'Arabie saoudite) est peuplé de plus de huit millions d'arabes et recèle la plus importante richesse pétrolière et gazière de l'Iran, sans oublier la fertilité de ses terres où se développe la majorité d'activités agricoles du pays. La position géographique de Khûzistân est stratégique pour l'Iran. En plus du pétrole (plus de 85% de la production pétrolière avec quatre millions et demi de barils par jour), du gaz, des fleuves (plus de 75% d'énergie électrique grâce aux barrages), de l'agriculture (50% du blé du pays et 90% des dattes), cette région arabe permet à l'Iran une ouverture formidable sur le marché stratégique du Golfe persique. C'est un territoire qui s'étale sur la partie sud-ouest des frontières actuelles de la République islamique où se trouvent six grands ports iraniens, dont les plus importants sont : port Bandar 'Abas, Port Bouchahr et port Bandar Khomeiny. Il s'agit tout simplement du nerf de l'économie iranienne comme le confirme l'ancien président Khatami qui répétait souvent « l'Iran vit grâce au Khûzistân ». Indépendante depuis l'éclatement de l'empire Abbasside, cette principauté (*imarat*) fut occupée en 1925 par le roi Réza Pahlavi avec l'aide et le soutien des britanniques. Depuis, plusieurs révolutions contre l'occupation avaient été organisées, de la révolution Hawziyya en 1228 grâce à laquelle le chef Mohyi ad-Din al-Zonbouq avait établi un gouvernement pendant six mois, aux révolutions actuelles du printemps arabe, toutes réprimées dans le sang par le régime iranien.

Pour affaiblir cette présence arabe dans la région d'al-Ahwaz, la République islamique procède à la déportation des habitants, notamment les plus engagés et les plus dynamiques sur la scène politique, vers les régions majoritairement persanes et à l'encouragement de l'installation de perses dans les grandes villes d'Arabistan. La volonté d'indépendance s'est heurtée à une politique de discrimination envers les arabes qui se traduit par l'interdiction de la langue arabe dans les espaces publics et dans les établissements d'enseignement, l'interdiction aux familles de donner des noms arabes à leurs nouveau-nés, l'interdiction d'éditer des livres en langue arabe, la fermeture de librairies soupçonnées de vendre les livres arabes. Au niveau judiciaire, les tribunaux refusent tout témoignage en arabe même avec la présence d'un traducteur qui traduit en persan. La marginalisation des arabes est manifeste et indiscutable dans le domaine de la fonction publique où le recrutement se fait systématiquement après vérification de l'origine ethnique des candidats. Au niveau

économique et sociale, la richesse d'al-Ahwaz ne profite malheureusement pas aux populations de la région puisque le taux de chômage atteint, dans les rangs des arabes chiites, plus de 35% ce qui provoque des vagues d'immigration vers les pays du Golfe où travaillent environ un demi-million d'ahwazi.

La crise de la minorité arabe iranienne est aujourd'hui très préoccupante dans les milieux politiques de la République islamique notamment avec l'élection de l'ultra-conservateur Ahmadinajed. Ce dernier, à travers les services secrets et les forces de l'ordre, réprime avec violence toute manifestation contre la ségrégation et le non-respect des libertés civiles et religieuses.

Du point de vue stratégique, le Khûzistân représente pour les sunnites de la région un atout considérable dans leur conflit avec l'Iran. Il s'agit pour eux, d'une frontière et d'une barrière géographique qui éloigne les monarchies du Golfe de l'Iran et les arabes des perses. De ce fait, le Golfe persique, appelé dans le monde arabe : le Golfe arabe, deviendra purement arabe sans aucune présence perse sur les côtes de la mer. « Cette question d'al-Ahwaz a le même degré d'importance dans la géopolitique de la région que la question palestinienne. La seule différence entre les deux crises c'est la mosquée d'al-Qods (Jérusalem) ». ²³⁸

La richesse en pétrole d'al-Ahwaz et son importance économique complique de façon considérable sa marche vers l'indépendance et fait d'elle, du côté iranien, non seulement un enjeu régional dans sa rivalité avec les arabes, mais aussi une question internationale qui touche à la sécurité de la région la plus productrice de l'or noir sur la planète. Si cette région est la colonne vertébrale de l'économie iranienne, elle est aussi sa source principale d'inquiétude et d'anxiété : d'abord parce qu'il s'agit d'un territoire occupé, certes depuis plus de 86 ans, mais qui ne cesse de revendiquer son indépendance. Ensuite, c'est un territoire arabe dont la population se sent plus proche des pays arabes voisins que des perses. Enfin, l'indépendance d'al-Ahwaz signerait l'éclatement de l'Iran qui, sans le pétrole, le gaz, l'agriculture et le commerce maritime, n'aura aucun pouvoir sur les autres minorités notamment celles du Baloutchistan et du Turkménistan sunnites.

²³⁸. Zayd Ibn Ghiyyam, *Al-Ahwaz ad-dir' ilkhalij al-arabi (Al-Ahwaz :un bouclier pour le Golfe arabe)*, intervention dans une conférence pour la libération d'al-Ahwaz appelée : « La liberté pour le peuple arabe d'al-Ahwaz). http://www.youtube.com/watch?v=v_Y5jfDDknY&feature=related.

Bien que le chiisme soit leur doctrine majoritaire, les tribus arabes du Khûzistân ont des liens étroits avec les tribus sunnites et chiïtes des États arabes en Irak, au Koweït, au Bahreïn et aux Emirats Arabes Unis. L'hostilité prononcée de la doctrine imamite vis-à-vis des arabes qu'ils soient sunnites ou chiïtes, comme on l'a vu dans la première partie, participe de façon conséquente à la dégradation des relations entre la République islamique et sa population arabe de Khûzistân. Cette dernière voit dans l'Iran un pays perse dont la tendance doctrinale (imamite) ne réussit pas à faire oublier ce qu'il appelle la suprématie de la culture perse sur celle des arabes. Être Arabe en Iran est aussi mal vu qu'être sunnite. C'est la raison pour laquelle une grande majorité de la population du Khûzistân accentue sa révolte depuis 2005 contre « l'arrogance perse ». Lors de la conférence intitulée « Le Khûzistân restera arabe », organisée par le mouvement salafiste koweïtien, l'intervention de Mahmoud al-Ahwazi (originaire de Khûzistân) révélait clairement la déchirure qui s'est installée entre arabes et perses : « Ce qui se passe au Khûzistan est une vraie tragédie. Notre territoire représente la totalité de la production pétrolière de l'Iran, la moitié est exportée et l'autre moitié est réservée au bien-être des perses »²³⁹.

Aujourd'hui on assiste à une mobilisation sans précédent de plusieurs pays arabes et en particulier, des monarchies du Golfe, dont l'objectif est de faire de l'indépendance d'al-Ahwaz une cause arabe au même titre que la question palestinienne. Les voisins sunnites de l'Iran la présentent actuellement comme leur ennemi numéro un, puisqu'ils estiment qu'il menace, à cause de son ingérence dans leurs affaires internes et son instrumentalisation des minorités chiïtes, la stabilité de toute la région. Ainsi, pour eux, la réponse à la politique expansionniste des ayatollahs débute par l'indépendance d'al-Ahwaz. Cela consiste à jouer au même jeu que celui de Téhéran et à l'obliger à se préoccuper d'une crise interne au lieu de provoquer des crises chez les autres. C'est un scénario qui commence à prendre forme, du moins au niveau des monarchies du Golfe, pour mener une guerre par procuration contre le régime iranien sur son territoire. Lors du Congrès pour le Soutien du Peuple ahwazi organisé au Koweït, le docteur Nasir al-Misri était très clair sur ce point, en déclarant : « Nous devons offrir des solutions à nos frères dans la région d'al-Ahwaz. Les pays arabes et les monarchies du Golfe peuvent ouvrir des ambassades de la République Arabe d'al-Ahwaz dans leurs capitales et lever le drapeau de cet émirat arabe sur leurs territoires (...) Puisque nous sommes en état de guerre froide avec l'Iran perse nous devons également soutenir nos frères arabes

²³⁹. Mahmoud al-Ahwazi, « Al-Ahwaz restera arabe », conférence organisée par le mouvement salafiste koweïtien, diffusée par la chaîne al-Watan, <http://www.youtube.com/watch?v=94AMt3YtKFU&feature=related>

ahwazi par l'argent, par les armes, par les médias et par tout ce qui peut nous aider à vaincre les iraniens »²⁴⁰.

Carte n° 6 : L'Iran, un mélange riche d'ethnies



Source : carte Info.info http://contreinfo.info/article.php?id_article=563

Pour mémoire, cette question a été exploitée, sans succès, par Saddam Hussein lors de sa guerre contre le régime de Khomeiny. Cependant, aujourd'hui, sensible au parfum de liberté qui traverse les pays arabes, la population arabe d'al-Ahwaz fait sa révolution contre toutes les formes de discrimination imposées par le régime des ayatollahs perses. Malgré l'unité de doctrine, les chiites de cette région rappelle aux iraniens la chute de l'empire sassanide.

Les propos menaçants du très haut responsable militaire Hassan Firdawsbadi, chef de l'armée iranienne, prononcés le 30 avril 2011, concernant la dégradation de la sécurité dans la

²⁴⁰. Nasir al-Misri, « Appel au secours du peuple d'al-Ahwaz », (*Sarkhat damir kowaiti ila al-arab limonasarat al-ahwaziyyin*), intervention dans une conférence pour la libération d'al-Ahwaz appelée « La liberté pour le peuple arabe d'al-Ahwaz ». http://www.youtube.com/watch?v=v_Y5jFDDkNY&feature=related

région d'al-Ahwaz et l'amplification des manifestations revendiquant la liberté et la fin de l'occupation perse, sont révélateurs du rôle que joue ce territoire dans l'antagonisme géopolitique entre les sunnites et l'Iran. Firdawsbadi a affirmé que « la région du Golfe était toujours une propriété iranienne, et que les régimes arabes autoritaires dans le Golfe persique, impuissant vis-à-vis des révoltes populaires, doivent partir ». Ces propos, compris dans les monarchies de la région comme quasiment une déclaration de guerre, révèlent une véritable contradiction entre l'attitude de l'Iran vis-à-vis des événements à l'extérieur (en Égypte, Lybie, Tunisie) et à l'intérieur du pays.

Les répressions violentes et continues des populations arabes chiites de l'Iran sont indéniablement un défi crucial et dangereux pour les ayatollahs iraniens qui se présentent en défenseurs de l'islam chiite dans le monde et dans les pays voisins en particulier. La mise à l'écart systématique et le traitement différent de cette communauté sur des critères inégalitaires met en cause la légitimité religieuse de la République islamique et ébranle la crédibilité de sa théorie politique (*wilayat al-faqih*) qui se veut protectrice des *moustad'afin* (les victimes d'injustice) dans le monde musulman. L'image que donne l'Iran dans ses rapports aux citoyens arabes chiites et sunnites montre bien l'inquiétant attachement à son identité perse, qui peine à intégrer d'autres identités, même lorsqu'elles ont les mêmes orientations religieuses. Il y a là un signe fort de la fragilité du tissu social iranien que les adversaires de Téhéran commencent à exploiter sérieusement et qui peut effectivement, si l'on prend en compte la crise politique et économique interne, l'isolement régional et les sanctions internationales, rendre la situation de l'Iran plus compliquée que jamais.

II. Le Sistan-Baloutchistan

Cette région située au sud-est de l'Iran abrite plus de deux millions de baloutches sunnites soit environ 2% de la population iranienne. Elle a toujours souffert de pauvreté et de marginalisation du fait du pouvoir central, ce qui a permis le développement du trafic de drogue et d'opium venant de l'Afghanistan voisin. On peut dire que la province du Sistan-Baloutchistan est aujourd'hui un vrai casse-tête pour Téhéran qui souffre de l'instabilité de ses deux voisins le Pakistan et l'Afghanistan où se développent l'islamisme sunnite radical et le réseau Al-Qaïda. La politique de marginalisation économique, de discrimination politique

et de restriction des libertés religieuses pratiquée dans cette province ne fait qu'approfondir le fossé entre les perses chiites et les Baloutches sunnites.

Carte n°7 : Le Balouchistan



241

Sur le plan culturel, malgré la relative liberté confessionnelle accordée aux autres minorités religieuses tel que les juifs, les chrétiens, les zoroastriens concernant la construction des lieux de culte, le régime des ayatollahs ne tolère aucune mosquée sunnite dans la capitale. Les pratiques religieuses sunnites sont interdites dans les espaces publics où les Basidjis (équivalant des *moutawi'in* wahhabites) répriment toute manifestation rituelle sunnite. Ces discriminations, révélatrices de la gêne que représente la présence sunnite sur les territoires de la République imamite et même dans les provinces sunnites, se sont accentuées avec l'élection du conservateur Ahmadinejad. La destruction des mosquées, à l'image de celle de la ville de Zahdan (capitale du Baloutchistan) et de celle de Machhad brûlée le premier février 1994, en témoigne.

La méfiance du sunnisme se traduit aussi par l'exécution des religieux sunnites comme l'assassinat du grand savant Nizamo din Rawânbad également responsable d'une école religieuse, et de cheikh Diyya'i accusé de wahhabisme (qualificatif qui vaut la peine de mort en Iran) et d'avoir organisé des chaires pour les étudiants sunnites dans les pays arabes.

²⁴¹<http://www.artevod.com/dessousdescartesbalouchistan%3Bjsessionid=A7C967938F08C60325586307734A1224.tc6v>

Ce qui se passe au Sistan-Baloutchistan (côté iranien du territoire du Baloutchistan) est étroitement lié, sur le plan local, au mouvement d'indépendance du Baloutchistan pakistanais, et sur le plan régional et international, à un enchevêtrement de conflits et d'intérêts entre plusieurs États. Au Pakistan, le Baloutchistan est la plus grande des provinces du Pakistan avec environ 40% de la superficie du pays mais peuplée de moins de 7% de la population pakistanaise. La richesse de cette région en gaz et en minerais n'a aucune conséquence positive sur l'économie et le niveau social de ses habitants. La mauvaise distribution de richesses au préjudice des sunnites du Baloutchistan pakistanais et la marginalisation de cette population est aujourd'hui la cause directe de l'instabilité qui menace non seulement le Pakistan mais également la République islamique d'Iran.

D'un côté, les États-Unis-et en amont les monarchies du Golfe- tentent, dans le cadre de la guerre contre le terrorisme, de sécuriser les routes transportant l'hydrocarbure, de combattre l'extrémisme islamiste, et d'affaiblir par la même occasion l'Iran en soutenant les mouvements séparatistes du Baloutchistan. De l'autre côté, le Pakistan qui peine à répondre aux revendications économiques et sociales légitimes de cette province, évoque la guerre contre le terrorisme afin de justifier la répression violente de la population du Baloutchistan et d'affaiblir son mouvement d'indépendance. L'Inde à son tour participe indirectement aux événements du Baloutchistan dans la cadre de sa guerre froide contre Islamabad. Tous ces antagonismes concourant à l'éclatement de la province du Baloutchistan iranien.

Le Baloutchistan Pakistanais est aujourd'hui une zone rebelle qui mène un combat permanent contre Islamabad pour l'indépendance. C'est aussi une région qui abrite les principaux chefs talibans de l'Afghanistan et où le mouvement sunnite *Jundollah*²⁴² (les soldats de Dieu), est très actif. Il prend pour cibles les intérêts et les personnalités iraniennes, développe son projet d'indépendance et menace sérieusement les intérêts de Téhéran en exportant sa révolte au côté iranien. D'ailleurs, Téhéran accuse, depuis 2005, Islamabad d'inertie complice vis-à-vis des *mujahidins* sunnites, responsables de l'assassinat de plusieurs membres de la garde républicaine iranienne. De son côté, le mouvement *Joundollah* et le FULB (le Front Uni de Libération du Baloutchistan) accusent l'Iran d'occupation des territoires Baloutches et d'intervention militaire sur la partie pakistanaise contre les sunnites.

²⁴². Le Mouvement Joundollah est une organisation pakistanaise armée créée en 2002. Son objectif est l'indépendance de la province du Baloutchistan de l'État Pakistanais et l'application de la chari'a. Avec la guerre contre le terrorisme, ce mouvement, placé sur la liste britannique des organisations terroristes, a subi plusieurs défaites au Pakistan. Aujourd'hui, il s'active de plus en plus sur le territoire iranien en commettant des attentats contre les symboles du régime. Ses activités en Iran ont pris la forme d'une guerre confessionnelle entre sunnites et chiites.

La difficulté qu'éprouve Téhéran à intégrer la minorité sunnite baloutchi sur son territoire rend la crise du Sistan-Baloutchistan plus que jamais dangereuse pour l'intégrité territoriale de l'Iran, notamment avec un voisin pakistanais fragilisé par la montée de l'extrémisme, les attentats des talibans et par l'absence de confiance entre Islamabad et les américains, notamment après l'assassinat de Ben Laden à quelques kilomètres de la capitale pakistanaise. « En mai 2008, le gouvernement pakistanais soutenait des militants sunnites dans les zones tribales frontalières du nord-ouest, sous domination des talibans, les encourageant à se battre contre la petite enclave chiite de Parachinar – où le Pakistan croit que l'Iran veut s'ingérer »²⁴³.

Dans leur analyse de cette crise, les ayatollahs au pouvoir en Iran pointent du doigt les américains et les britanniques qu'ils accusent de complicité voire d'organisation de la rébellion dans le Sistan-Baloutchistan afin de déstabiliser le pays et d'exercer une hégémonie totale sur les richesses de la région. Le responsable politique du Sistan-Baloutchistan affirme à ce propos que : « Washington et Londres font face à de sérieux problèmes depuis que leurs intérêts au Moyen-Orient sont remis en cause. Dans la mesure où la République Islamique d'Iran est le centre principal de la lutte contre les États-Unis, ils essayent de la déstabiliser à travers toute une série d'actions y compris le terrorisme »²⁴⁴.

L'identité nationale iranienne, longtemps considérée comme le ciment de l'État perse et de la République islamique durant toutes ses crises avec l'étranger, est actuellement exposée à un sérieux problème que plusieurs pays méfiants de l'Iran sont prêts à alimenter. « L'agence *Stratfor*, un think-tank américain (institution privée) spécialisée dans les études stratégiques a bien étudié le problème ainsi que la société *Hicks and associates* chargée par l'armée américaine d'effectuer des recherches sur le problème ethnique de la région afin de pouvoir organiser l'indépendance du Baloutchistan »²⁴⁵. Cette crise des minorités se propage dans l'ensemble du territoire iranien puisque les populations kurdes du nord aspirent à plus de libertés politiques et à moins de restrictions religieuses.

²⁴³. Robert Baer, *Iran l'irrésistible ascension*, op.cit, p. 177.

²⁴⁴. FARS NEWS AGENCY, *Terrorists Use US-Gifted Arsenal*, Les terroristes utilisent l'arsenal intelligent des États-Unis, Téhéran, 18/02/2007, News number : 8511290285, <http://english.farsnews.com/newstext.php?nn=8511290285>

²⁴⁵. Gilles Bonafi, *Iran, Pakistan et Baloutchistan*, Mondialisation.ca, Centre de recherche sur la mondialisation, le 19 octobre 2009, <http://www.mondialisation.ca/index.php?context=va&aid=15742>

III. Le Golestân

Les Kurdes forment un peuple d'environ trente-cinq millions de personnes réparties entre la Turquie, l'Irak, la Syrie et l'Iran. Le Kurdistan iranien peuplé d'environ sept millions de Kurdes sunnites, soit 10% de la population iranienne est situé au nord-ouest du pays aux frontières avec la Syrie, la Turquie, l'Irak.

La communauté kurde iranienne souffre, à l'image des baloutches et des ahwazis, d'une crise économique plus importante que celle qui touche l'Iran perse, puisque le gouvernement iranien pratique dans cette région les mêmes discriminations que celle en cours dans les autres territoires ethniquement différents. Avec des taux de chômage très élevés et une absence de liberté politique et surtout religieuse, les iraniens de la province du Kurdistan se montrent de plus en plus hostiles au régime des ayatollahs et aspirent à l'indépendance.

Carte n°8 : Situation géographique du Golestân (Kurdistan)



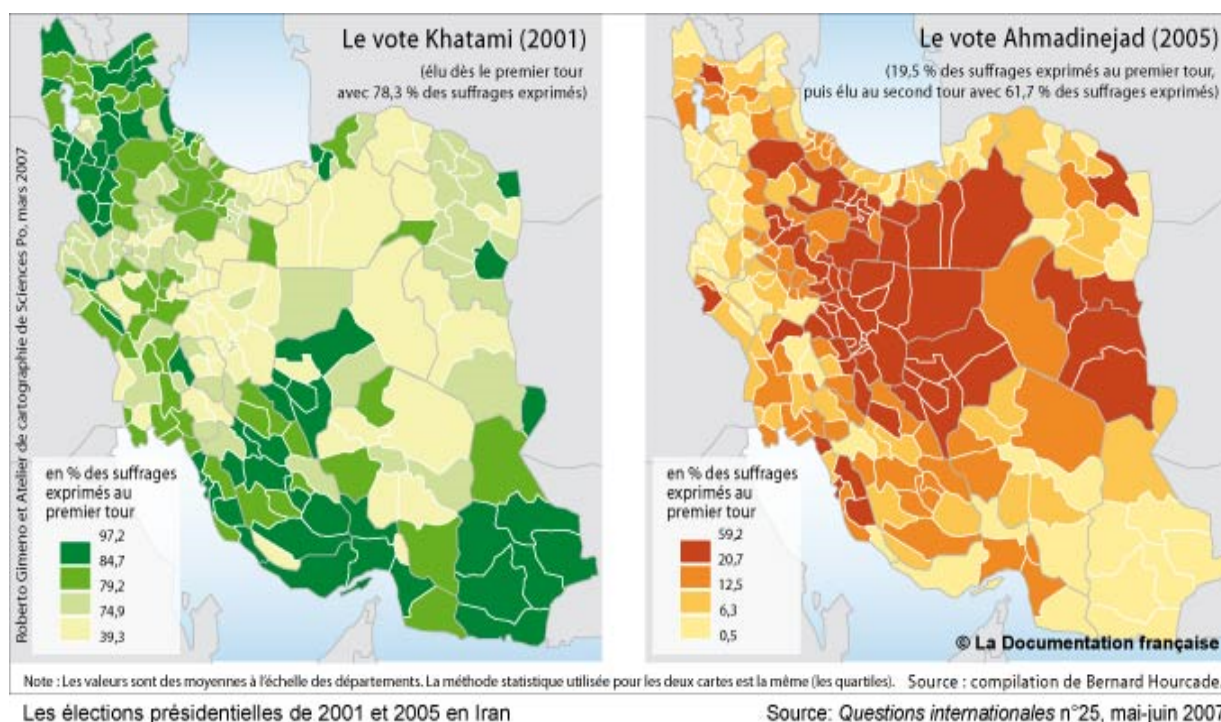
Malcolm Smart, directeur du programme Moyen-Orient et Afrique du Nord d'Amnesty International souligne, après un rapport accablant contre la discrimination en Iran,

²⁴⁶.http://www.google.fr/imgres?imgurl=http://axisoflogic.com/artman/uploads/1/map_kurdistan.jpg&imgrefurl=http://axisoflogic.com/artman/publish/printer_56841.shtml&usq=__shm4X8XhtnEB7LnZE805Y4_65qo=&h=291&w=300&sz=10&hl=fr&start=56&zoom=1&tbnid=vgDC8mnV103DaM:&tbnh=138&tbnw=143&ei=AHLFTZrpLcWyhAfW85zkAw&prev=/search%3Fq%3Dkurdes%2BIran%26um%3D1%26hl%3Dfr%26client%3Dfirefox-a%26sa%3DN%26rls%3Dorg.mozilla:fr:official%26biw%3D1280%26bih%3D601%26tm%3Disch0%2C1480&um=1&itbs=1&iact=hc&vpx=1011&vpy=273&dur=1305&hovh=221&hovw=228&tx=179&ty=139&page=4&ndsp=21&ved=1t:429,r:20,s:56&biw=1280&bih=601

que : « La Constitution iranienne stipule que tous les Iraniens sont égaux devant la loi. Mais, comme le montre notre rapport, cela n'a rien d'une réalité pour les Kurdes iraniens »²⁴⁷.

Depuis l'élection d'Ahmadinejad à la présidence de la République islamique, la politique de marginalisation et de répression s'est accentuée et avec elle les attentats et les actions armées contre le pouvoir. La censure systématique de la presse politique, le choix des fonctionnaires sur des critères confessionnels, la complexité d'accès aux réseaux sociaux sur internet et l'interdiction de l'enseignement de la langue kurde dans les écoles sont tous des expressions de la rigidité de la République vis-à-vis de cette minorité. « Bien que les Kurdes soient plus proches culturellement des Perses que des Turcs ou des arabes, et bien que leur identité ne soit pas niée de façon radicale dans ce pays, leurs droits n'y sont pas respectés »²⁴⁸. L'intolérance des autorités imamites vis-à-vis des sunnites et des arabes chiites avait des conséquences directes sur le vote des minorités comme le montre les cartes suivantes.

Cartes n°9 : Le vote des minorités en Iran.



Face à cette politique d'étouffement, une partie d'opposants kurdes iraniens se sont organisés dans des mouvements politico-militaires visant à libérer la province de la

²⁴⁷. Amnesty International, *En Iran, la discrimination à l'égard des Kurdes s'accroît mais le gouvernement reste passif*, 30 juillet 2008. <http://www.amnesty.org/fr/news-and-updates/report/discrimination-against-kurdish-iranians-unchecked-and-rise-20080730>

²⁴⁸. Jacqueline Sammali, *Etre Kurde, un défi ? Portrait d'un peuple nié*, Éditions L'Harmattan, Paris 1995, p. 103.

domination chiite iranienne. Il s'agit d'une double fracture, l'une contre l'occupation iranienne perse et l'autre contre la doctrine chiite duodécimaine qui traite le sunnisme d'ennemi numéro un de l'imâmisme. Le Pejak, le PKK (Parti des Travailleurs du Kurdistan) et Komala (Organisation révolutionnaire des travailleurs du Kurdistan Iranien) sont des mouvements révolutionnaires qui multiplient ces dernières années leurs attentats contre le régime (la police et la Garde républicaine) en réponse à l'élection d'Ahmadinejad et à sa politique populiste et anti sunnite. A. Ghassemlou, membre du bureau politique du PDK affirme que : « Tant que les revendications légitimes du peuple kurde ne seront pas satisfaites, l'ensemble de l'Iran et la frontière entre l'Iran et l'Irak ne connaîtront pas la paix »²⁴⁹. Cependant, les ayatollahs iraniens sont conscients qu'un État kurde indépendant ou même autonome serait sans doute le début de l'éclatement de la République islamique. « L'Iran a l'intention de mettre un frein à la création d'un État Kurde unifié, dont les Kurdes iraniens se réclameraient nécessairement. Ce que l'Iran propose aux Kurdes, c'est de leur accorder un haut degré de souveraineté sur leurs propres villes, mais il ne tolérera pas un État kurde totalement indépendant ni en Irak, ni en Iran, ni où que ce soit »²⁵⁰.

Le mouvement Pejak, proche du PKK, s'attaque régulièrement depuis 2005, aux positions de l'armée iranienne depuis les territoires irakiens. Il n'est pas rare que l'armée iranienne viole les frontières irakiennes pour bombarder les positions de ces mouvements. Cependant, la complexité des intérêts géopolitiques de l'Iran et des États-Unis dans la région fait de ces mouvements des alliés et des ennemis selon les besoins. L'Iran se sert du Pkk comme moyen de pression sur la Turquie mais le combat lorsqu'il participe à la révolte des populations kurdes iraniennes. « Les Gardiens de la Révolution fondèrent et équipèrent un groupe de guérilla turc appelé parti des travailleurs du Kurdistan, ou PKK. Bien que le PKK soit composé exclusivement de Kurdes de nationalité turque, leur seul sanctuaire contre l'armée turque se trouve dans les hautes montagnes de l'Irak kurde. Le but du PKK est d'établir un État kurde indépendant et socialiste dans le sud-est de la Turquie »²⁵¹. Par une stratégie similaire, les américains qui soutiennent la Turquie dans sa guerre contre le PKK en gelant ses avoirs en février 2009, participent à l'organisation et au financement du mouvement Pejak dans ses attentats contre le régime islamique.

²⁴⁹. Hamit Bozarslan, *La question kurde, États et minorités au Moyen-Orient*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris 1997, p. 326.

²⁵⁰. Robert Baer, *Iran l'irréversible ascension*, op.cit, p. 165.

²⁵¹. *Ibid*, p. 166.

Ainsi, le régime iranien voit dans le développement des activités de ces organisations rebelles au Kurdistan une intervention indirecte des américains et des anglais sur son territoire. Le président Ahmadinejad affirme à ce propos : « Le complot ennemi visant à créer des différends ethniques dans le pays avait été ourdi en raison de la résistance du peuple iranien quant à la question nucléaire »²⁵². Une déclaration qui ne prend pas en compte les revendications de ces populations, liées à la détérioration des conditions de la vie économiques et sociales et des discriminations confessionnelles dont ils font l'objet en tant que sunnites ou en tant qu'arabes. Il est certain que l'insurrection des kurdes iraniens est étroitement liée aux conséquences néfastes de la politique ségrégationniste de l'Iran, mais le soutien des États-Unis est sans doute un élément explicatif de la situation fragile du Kurdistan.

Les attentats sunnites multipliés du côté kurde et du côté baloutche sont des signes, selon Jean Michel Vernochet, de l'affrontement, à peine dissimulé, entre les États-Unis et l'Iran. « Des attentats transfrontières apparemment coordonnés, qui relèvent de l'affrontement indirect entre Téhéran et Washington, et s'inscrivent dans une logique de couplage tactique Est/Ouest visant à frapper simultanément au Kurdistan et au Baloutchistan- logique mise en place en 2007 par l'administration de G.W Bush et dont l'opérationnalité n'est à présent plus à démontrer »²⁵³.

L'intervention des américains, et en aval des monarchies sunnites du golfe, auprès des minorités ethniques afin d'exercer une pression permanente sur la République islamique au sujet de son programme nucléaire, risque de produire des effets contraires et de renforcer l'unité nationale des iraniens puisque les mouvements indépendantistes ne représentent pas, du moins à présent, l'ensemble des communautés ethniques auxquelles ils appartiennent. Au contraire, leur alliance avec les États-Unis pourrait même décrédibiliser leurs projets d'indépendance, et donner une légitimité aux répressions du régime des ayatollahs, justifiant sa politique de terreur par l'ingérence étrangère. « L'administration américaine surestime les tensions ethniques en Iran [...]. L'on peut toujours trouver des groupes militaires qui iront

²⁵². Jean-Michel Vernochet, « L'Iran et le Moyen-Orient (La Turquie et ses minorités) », Revue *Maghreb Machrek*, numéro 201, automne 2009.

²⁵³. Jean Michel Vernochet, « L'Iran : minorités nationales, forces centrifuges et fractures endogènes », Revue *Maghreb Machrek*, numéro 201, octobre 2009. <http://lequotidienalgerie.blogspot.com/2010/10/iran-minorites-nationales-forces.html>

tuer des policiers, mais au final, travailler avec les minorités se retournera contre nous et nous aliénera la majorité de la population »²⁵⁴.

Cette stratégie optant pour la confrontation indirecte avec l'Iran intervient après les engagements couteux sur le plan humain et financier pour les États-Unis dans deux pays musulmans (l'Irak et l'Afghanistan). L'instabilité de l'Iran que peuvent engendrer les revendications des minorités peut être plus efficace qu'une intervention militaire directe qui serait très risquée et sans doute plus couteuse à tous les niveaux et pour les américains et pour ses alliés arabes.

Depuis l'occupation de l'Irak et l'éclatement de sa société en chiites au sud, sunnites au centre et kurdes au nord, le risque de reproduction de ce scénario dans les pays de la région est devenu de plus en plus probable. Avec la révolution de Khomeiny, le régime iranien avait réussi à repousser les efforts de pression régionale et internationale qui voulaient l'obliger à se modérer et à abandonner sa politique d'exportation de la révolution et du terrorisme, mais cette fois la pression est interne et plus dangereuse. Si la politique d'armement permet aux ayatollahs de faire face aux conflits externes, elle ne portera pas une vraie réponse aux revendications des minorités marginalisées. Sans une politique efficace d'émancipation économique et sociale dans les provinces non persanes, l'avenir de l'Iran pourrait ressembler à celui de l'Irak, notamment avec tout ce qu'il représente pour l'économie mondiale en termes de ressources pétrolières. « Les objectifs des américains de main mise sur le pétrole du Moyen-Orient masque un autre but : la "régionalisation du monde". En effet, la construction du Nouvel Ordre Mondial passe par l'étape fondamentale de la destruction des nations et donc (...) Le découpage de l'Irak, et bientôt du Pakistan et de l'Iran relève de cette stratégie »²⁵⁵.

²⁵⁴. *Ibid.*

²⁵⁵. Gilles Bonafi, *Iran, Pakistan et Baloutchistan*, Mondialisation.ca, Centre de recherche sur la mondialisation, le 19 octobre 2009, <http://www.mondialisation.ca/index.php?context=va&aid=15742>

SECTION II. L'IRAK ENTRE L'INFLUENCE DE L'IRAN ET CELLE DE L'ARABIE SAOUDITE

L'Irak est considéré comme une « mosaïque de peuples »²⁵⁶. En effet, la complexité et la richesse de ce pays tiennent à la rencontre de multiples peuples qui le composent. Multiethnique et multi-religieux, ce pays est majoritairement chiite, avec environ 60% de la population, d'obédience imamite, répartie entre la partie sud-est (région de Bassora) et le centre. Cette communauté est concentrée autour des principaux lieux saints chiites : Le mausolée de l'Imam Ali à Najaf et celui de son fils Hussein à Karbala. Les sunnites, situés plutôt au centre du pays, représentent environ 37% de la population irakienne, 20% d'entre eux sont des arabes et 17% des kurdes situés au nord du pays. 3% de la population arabe sont chrétiens. Il existe plusieurs autres groupes linguistiques : comme les Turkmènes, les Kurdes Yezidis, les Shabaks, les Kakaïs ainsi que les Assyriens, les Arméniens, les Sabéens, etc. Depuis l'intervention américaine en mars 2003, entraînant la chute de la dictature de Saddam, cette diversité religieuse et ethnique, depuis longtemps homogène, est devenue fragile et instable.

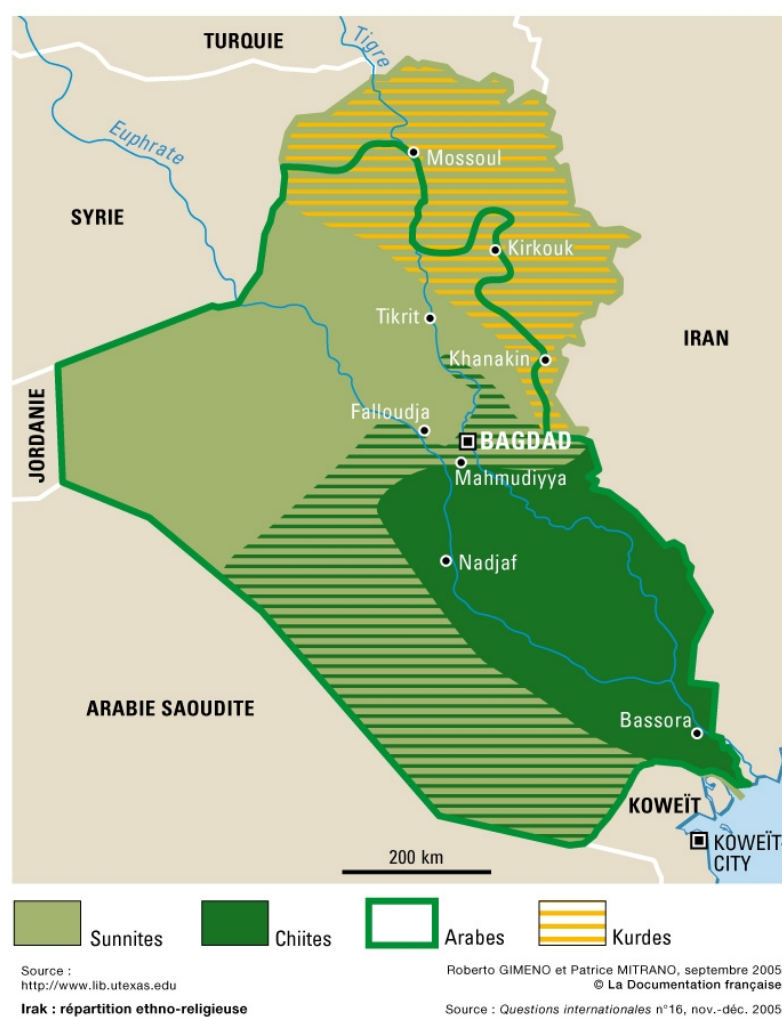
Figure n° 3 : Les communautés ethniques et religieuses en Irak



²⁵⁶. Locution empruntée de la Fédération Internationale des Ligues des Droits de l'Homme, 2002, Rapport : Irak : épuration ethnique continue et silencieuse - Déplacés internes au Kurdistan irakien et réfugiés irakiens en Iran.

Plusieurs mouvements ont participé à ce drame. D'abord, il y a la mouvance sunnite organisée par les anciens membres de l'armée irakienne partisans du parti *Baath*, s'ajoutant aux mouvements de guérillas sunnites qui refusent l'invasion américaine ainsi que les institutions qu'elle a mises en place. La particularité de ce groupe armé est de considérer - à titre de deuxième objectif - la communauté chiite comme ennemie. Ensuite, il y a les formations chiïtes qui ont pris les armes en Irak et notamment dans les grandes villes à majorité chiïte à l'image de l'*Armée du Mahdi* dirigée par le jeune religieux descendant d'une grande famille chiïte irakienne : Muqtada Sadr, et des milices *Badr* (branche armée de l'Assemblée Suprême de la Révolution Islamique en Irak (ASRII)), qui expriment plus d'hostilité aux sunnites qu'aux forces de la coalition. Enfin, il y a une troisième mouvance composée de moudjahidines venus de plusieurs pays arabes (Arabie saoudite, Algérie, Jordanie, Égypte) et musulmans (Afghanistan, Pakistan).

Carte n° 10 : L'Irak et sa répartition ethno-religieuse



Pour ces *moujahidines*, organisateurs du mouvement international jihadiste, l'intervention américaine était une occasion pour continuer le jihad qu'ils avaient commencé soit en Afghanistan, soit dans leurs propres pays. Ils envisageaient même la possibilité de fonder un État islamique sunnite en Irak. Le nombre de ces combattants qui ne comptait pas loin de 10 000 hommes avait pris de l'ampleur avec la politique de recrutement sur place des irakiens sunnites. Il est important de constater que ce jihad, composé de trois principales formations : *Al-Qaïda* (en tant que groupe régional décentralisé dans ses décisions), *l'Armée des Défenseurs des Sunnites* et *l'Armée Islamique en Irak* - était plutôt hétéroclite avec des groupes militaires opposés les uns aux autres et dont les objectifs politiques étaient tout à fait disparates.

§1. Les violences interconfessionnelles

Trois différentes phases caractérisent les rapports entre les deux principales communautés :

La première phase, s'étalant de 2003 à 2006, marque un certain climat de solidarité entre chiites et sunnites. C'était la période où toute la communauté sunnite et une grande partie de la communauté chiite, représentée par le courant sadriste (relativement à Muqtada Sadr), avaient le même objectif: la libération du pays, et même ennemi communs à savoir les forces de l'occupation. Dès les premières semaines de l'intervention militaire en 2003, ces deux mouvances, à la différence des autres courants chiites et de la population kurde, qualifiaient cette coalition de force d'occupation. Durant ces trois années, la population irakienne a réussi à éviter dans une certaine mesure la confrontation armée ses deux grands constituants malgré quelques violences commises contre les chiites. Il faut dire que le rôle de la *marji'yya* au sein de la communauté chiite était efficace dans ses appels au calme et à l'union. Mais le grand changement dans l'attitude des chiites, en général, et notamment des partisans du courant de Sadr vis-à-vis des sunnites fut l'attentat qui détruisit le Mausolée de Samarra.

La deuxième étape a commencé le 22 février 2006. L'attentat contre le mausolée qui abrite l'un des Imams, et donc l'un des personnages les plus vénérés de l'islam chiite, non revendiqué mais attribué à Al-Qaïda, a déclenché des violences intercommunautaires partout dans le pays, et a donné lieu à des représailles interconfessionnelles virulentes notamment à

Bagdad. Dans la même journée, les combattants chiites membres de l'*Armée du Mahdi* ont aussitôt investi la majorité des quartiers de Bagdad et des villes à forte population sunnite, dans une importante opération de vengeance au cours de laquelle ils ont brûlé un grand nombre de mosquées sunnites et ont torturé et assassiné plusieurs imams sunnites. De leur côté « les anciens bassistes, en faisant la jonction avec les wahhabites, amalgament leur horreur de la résurrection politique chiite à la hantise salafiste d'une reconquête du sacré par les rafidites renégats »²⁵⁷. Ainsi commença la violence intercommunautaire par les massacres de civils sur contrôle de pièce d'identité, où leurs prénoms à résonance sunnite justifiaient leur arrêt de mort.

Pendant cette période noire de l'histoire de l'Irak, le discours religieux était le moteur principal de la scission entre les deux doctrines en rouvrant les blessures du passé. Les débats politiques ont cédé la place au radicalisme religieux et la coexistence pacifique aux massacres. Le vide politique et sécuritaire provoqué par l'occupation a laissé exploser la haine religieuse séculaire entre les partisans de l'Imam et ceux de la Sunna. On peut aussi dire que cette belligérance entre ces deux communautés était la cause principale du vide politique en Irak. Cette guerre confessionnelle était l'expression concrète de la complexité des rapports entre sunnites et chiites et le résultat de plusieurs siècles de discours de haine fondé, de part et d'autre, sur la religion politisée.

L'événement de Samarra donna au conflit une allure religieuse et marqua le début de la guerre civile confessionnelle en Irak, où, dans toutes les zones de mixité confessionnelle, éclata une guerre aveugle dans laquelle les chiites massacrèrent les sunnites parce qu'ils sont *nawassibes*²⁵⁸ ou *omeyyades*, et les sunnites tuèrent les chiites *rawafid*. Durant cette phase, le nombre de morts dans les deux camps s'éleva à 3000 par mois.

Dans une interview accordée à al-Jazeera, Muqtada Sadr, accusé de massacres contre les sunnites, ne nia pas la participation de son armée de *Mahdià* à l'épuration ethnique dans les quartiers de Bagdad, mais il appela les différents mouvements sunnites à tourner la page pour l'intérêt du pays. « Il est vrai qu'après l'attentat de Samarra, il y avait une vague de violence entre les deux doctrines, mais j'appelle aujourd'hui les deux communautés à dépasser cette phase de confrontation et à oublier ce drame. Le courant *sadrisme* a été pointé du doigt car il représente la grande formation irakienne et dispose de la plus grande armée chiite »²⁵⁹. Force

²⁵⁷. Martine Gozlan, *Sunnites et chiites pourquoi ils s'entretuent*, Éditions Seuil, Paris 2008, p. 123.

²⁵⁸. Nawasib est le nom attribué aux sunnites et qui signifie les ennemis de Ali.

²⁵⁹. Interview avec Muqtada al-Sadr du 29 /3/2008 sur al-Jazeera. op. cit.

est de constater que l'armée du Mahdi était, aux yeux des chiïtes, la mieux placée pour combattre les sunnites, puisque la tradition chiïte précise qu'au retour de l'Imam caché (le Mahdi) il combattrait avec son armée ses premiers ennemis : les sunnites. La liaison entre ce texte et son contexte donna aux chiïtes, membres de ces milices, l'impression d'être investis d'une mission divine, en tuant les sunnites.

La violence qui s'aggravait sur le terrain et la multiplication des tueries et des atrocités avaient donné naissance à un phénomène nouveau dans la société irakienne : l'épuration ethnique. Aujourd'hui, on peut dire qu'à Bagdad comme dans d'autres villes mixtes, où coexistaient jadis les sunnites et les chiïtes, la politique de recomposition géographique à travers le nettoyage ethnique, conduite par les milices armées, a totalement modifié les structures sociales des villes. Les populations montent des murs qui séparent les chiïtes des sunnites, ce qui marque la fin du vivre ensemble. Ces opérations de nettoyage ethnique sont l'œuvre non seulement de *l'Armée du Mahdi* mais également de la milice *Badr* (la branche armée de CSRII) qui compose une grande partie des forces de l'ordre et des services de police irakiens. Partout où les sunnites et les chiïtes doivent se partager un même territoire, des violences éclatent avec, dans la majorité des cas, la bénédiction de certains hommes religieux qui donnent systématiquement au massacre des sunnites le qualificatif de *jihad*.

La supériorité numérique des chiïtes était conséquente dans les confrontations intercommunautaires. A Bagdad comme dans les autres villes mixtes, les sunnites avaient fait l'objet de massacres et d'expulsions de la part des groupes armés chiïtes. Cette nouvelle réalité qui déchirait la société irakienne avait donné aux sunnites l'impression qu'ils étaient devant une vague d'extermination du sunnisme en Irak. Leur inquiétude ne venait pas de l'occupation américaine, car ils étaient convaincus qu'elle prendrait fin, un jour ou l'autre. Mais leur grand souci était plutôt le chiïsme. Aujourd'hui, les sunnites estiment que l'arrivée des chiïtes au pouvoir se fera, à l'évidence, au détriment de leurs intérêts. 'Adnan al-Dalimi, président du Front de l'Union Irakienne, exprima clairement ce sentiment de peur dans son discours au Congrès International pour le Soutien du Peuple Irakien : « On assiste à une guerre confessionnelle qui vise l'extermination des sunnites. Les chiïtes sont entrain de massacrer et d'expulser les sunnites comme à *Houria* à *Chou'la*, à *al-Husayniyya* (des quartiers de Bagdad à forte population sunnite). Tous les jours, nos mosquées sont brûlées et détruites, parce qu'elles appartiennent selon eux aux *nawassib*. Si vous n'arrêtez pas les

chiïtes (s'adressant aux musulmans participants au Congrès d'Istanbul), le feu du chiïsme brûlera tous les pays voisins : Arabie Saoudite, Bahreïn, Koweït, Jordanie ».²⁶⁰

Cette *fitna* fait croire à chaque communauté et à chaque doctrine, qu'avec les affrontements et les massacres de l'autre camp, elle a davantage de chances de se procurer une place confortable sur le plan politique, alors qu'en réalité, la guerre civile n'est que le signe de l'éclatement de la société et la preuve de l'échec des différents mouvements politiques et religieux à construire ensemble un Irak uni et solide.

Pour une grande partie de responsables politiques et de religieux sunnites et chiïtes, les violences et les dissensions entre les deux communautés en Irak ne sont que le résultat du processus politique mis en œuvre par la coalition, lequel processus est fondé sur une approche communautaire donnant naissance à une tripartition schématique du pays entre chiïtes, sunnites et kurdes. Cette situation dramatique n'est finalement qu'une conséquence qui sanctionne les limites du prisme communautaire qui a été adopté par les américains pour appréhender la société irakienne. La réalité communautaire en Irak est beaucoup plus complexe que dans les pays à majorité ou à minorité chiïtes. Le pays n'est pas, à proprement parler, un État où le communautarisme a été institutionnalisé comme principe organisateur de la vie politique et sociale, contrairement au Liban.

Aujourd'hui ce qu'on constate sur le terrain est tout à fait paradoxal et dangereux. Les populations chiïtes et sunnites s'affrontent dans une guerre apparemment religieuse mais politique en réalité. Ce qui a changé en Irak ce sont les ambitions politiques des deux communautés. Les chiïtes, longtemps marginalisés, veulent le pouvoir politique, ce qui est pour eux évident, dans la mesure où ils sont majoritaires. Les sunnites, de leur côté, veulent garder le pouvoir parce qu'ils sont convaincus que sans le contrôle du politique, le sunnisme n'aura aucun poids en Irak. Cette course vers la politique alimente les différences religieuses qui serviront à leur tour d'outil incontournable entre les mains des partis politiques, afin d'accéder au pouvoir. La peur du régime de Saddam est remplacée par la peur du voisin de confession rivale. Cette animosité, il faut le dire, est en grande partie l'œuvre d'un discours politico-religieux des acteurs des deux camps.

Si les groupes radicaux sunnites appellent au massacre des chiïtes *hérétiques*, ce n'est pas parce qu'ils refusent de se convertir au sunnisme, mais plutôt parce qu'ils représentent un

²⁶⁰. 'Adnan al-Dalimi, président du front de l'union irakienne, au congrès international pour le soutien du peuple irakien organisé à Istanbul en Turquie. Al-Jazeera-direct, <http://www.youtube.com/watch?v=pp8UkRB5GOI>

véritable obstacle à la création de l'État islamique imaginé par les extrémistes d'Al-Qaïda et de ses alliés. Et lorsque les milices chiites procèdent au nettoyage ethnique et à l'expulsion des sunnites, ce n'est pas parce qu'elles viennent de découvrir leur appartenance au sunnisme, mais parce qu'elles estiment que les calculs politiques leur imposent le contrôle du territoire irakien. D'ailleurs, les élections de 2005 furent l'un des éléments, sinon l'élément le plus marquant dans le déclenchement des hostilités intercommunautaires, lorsque les sunnites ont compris que les règles qui organisaient la vie politique dans leur pays avaient changées, et que le choix politique serait effectué sur des bases communautaires. Ce désespoir et cette détresse politiques ont favorisé chez les sunnites le repli identitaire et le développement d'un discours religieux extrémiste, appelant à la guerre contre les infidèles chiites et américains.

Il est à noter aussi que même au sein de la communauté chiite, la rivalité politique est sérieuse et sanglante. On a assisté à Bassora, à plusieurs affrontements intracommunautaires, essentiellement entre chiites. Dans ces violences au sein de la même doctrine, le leader chiite Sadr s'est soulevé contre Maliki, et l'armée du Mahdi (chiite) a combattu l'armée irakienne, essentiellement chiite. La question qui s'impose donc est de savoir quelles sont les vraies caractéristiques de la violence en Irak ? Est-elle religieuse, intracommunautaire ou politique ?

Pour revenir à la dimension politique des affrontements, les violences intracommunautaires sont révélatrices de la complexité de la société irakienne, et de l'aspect politique du conflit. On a beaucoup insisté sur la grande discorde entre sunnites et chiites, mais il est également nécessaire de préciser qu'en Irak, il n'y a pas de communauté chiite homogène ni de communauté sunnite homogène. Les rivalités entre chiites et sunnites en Irak font ressurgir les divisions virulentes de l'ancien schisme de l'islam et donnent l'impression que le conflit est purement religieux alors que les intérêts politiques sont plus menaçants, dans ce sectarisme, que les considérations religieuses.

Si l'on considère que la rupture entre sunnisme et chiisme est purement religieuse, et que le chiisme duodécimain - en tant qu'unité doctrinale homogène - défend ses propres intérêts culturels d'un côté, et que le sunnisme cherche à protéger sa spiritualité loin des considérations politiques de l'autre, on ne devrait pas assister à des divisions et à des règlements de compte intracommunautaires. Entre les milices chiites du parti *Da'wa* de Maliki, le parti du CSRII (actuellement CSII) de al-Hakim, le parti de Muqtada Sadr et le parti *al-Fadilah*, qui sont tous duodécimains, aucune différence religieuse ni doctrinale ne peut être à l'origine des confrontations armées, mais la différence des alliances et des

orientations politiques, et leur course vers le pouvoir rendent le facteur religieux, qui est à la base unificateur, très fragile voire inexistant.

Chez les sunnites, la situation n'est pas très différente lorsque la fraternité spirituelle cède la place aux intérêts politiques. Entre les gens du Réveil et Al-Qaïda, les victimes ne sont pas massacrées sous prétexte d'hérésie ou d'égarement du droit chemin, mais plutôt en raison de leur choix politique. Ainsi chaque mouvance mène ses combats intracommunautaires ou intercommunautaires pour accéder à une primauté politique. Muqtada Sadr, dans une interview accordée à al-Jazeera, fut questionné sur la réalité du conflit entre sunnites et chiites en Irak, sa réponse était claire : « Au niveau du gouvernement il s'agit d'une concurrence politique, mais à l'échelle populaire, la rivalité est totalement confessionnelle »²⁶¹. Ce clivage a été donc plus instrumentalisé par les intérêts politiques des différents antagonistes (avec bien sûr la complicité de certains religieux) que spontané au sein des communautés.

§2. L'Irak : une première défaite du wahhabisme

La chute du régime de Saddam et la fin de la domination politique sunnite ont provoqué, chez les sunnites en Irak, un sentiment de marginalisation qui a profité essentiellement aux courants les plus radicaux de l'islam sunnite. Les *moujahidines* étrangers d'obédience wahhabite ont été accueillis par les sunnites irakiens, au début du conflit et dans un contexte de désespoir, en combattants pour la liberté de l'Irak, et en défenseurs de l'islam contre l'impérialisme américain. La majorité de ces *moujahidines* venait de l'Arabie saoudite, où les recrutements se faisaient sans grande difficulté grâce à un discours religieux radical opposé à l'occupation. Ce fut une occasion pour les *moujahidines* de combattre l'occupant et pour Riyad de contrer l'influence de Téhéran en Irak et d'éviter un éventuel soulèvement des chiites saoudiens qui représentent 10% de la population. Cette mouvance *salafiste* s'est vite implantée dans les villes à majorité sunnite et en particulier à Bagdad dans ce qu'on appelle « le triangle sunnite » : un territoire qui correspond, à peu près, à la zone arabe sunnite du pays. C'est là d'ailleurs que les attentats étaient les plus meurtriers.

En tant qu'idéologie de base de la majorité des mouvements jihadistes sunnites, la doctrine wahhabite a essayé de mettre en place un pouvoir politique sunnite semblable à celui de l'Arabie saoudite. Selon cette école, l'État ne peut être islamique que lorsqu'il applique la

²⁶¹. Interview avec Muqtada al-Sadr en date du 29 /3/2008 sur al-Jazeera, op.cit.

charia de façon à établir la suprématie totale de la religion sur la politique. Toute autre forme d'organisation de la vie politique (constitution, lois, etc.) qui tire sa légitimité de la raison humaine et qui ne se conforme pas à l'interprétation littérale des textes sacrés est considérée comme un produit humain, faillible et mécréant. Ainsi, l'État qui n'est pas fondé sur une application stricte de la *charia* est un État mécréant qu'il faut combattre. Cette approche représente le côté religieux des mouvements sunnites jihadistes. La politique dépend du géopolitique, à peine occulté, ce qui explique l'intervention indirecte de l'Arabie saoudite et, en aval, de l'ensemble des monarchies du Golfe, menacées par la montée du chiisme dans la région. « Les sunnites disposent, en prime, de fonds qui arrivent de l'étranger, au nom de la solidarité arabe contre l'envahisseur « croisé ». En 2003, toutes les frontières irakiennes sont béantes. De Jordanie, de Syrie, d'Arabie saoudite, affluent les soutiens en munitions et en hommes »²⁶².

Carte n°11 : Le triangle sunnite



Le triangle sunnite

Roberto GIMENO et Patrice MITRANO, septembre 2005
 © La Documentation française
 Source : *Questions internationales* n°16, nov.-déc. 2005

Source : *Questions internationales* n° 16, novembre-décembre 2005

²⁶². Martine Gozlan, *Sunnites et chiïtes pourquoi ils s'entretuent*, op. cit, p. 117.

Les *moujahidines salafistes*, fidèles à la littérature d'Ibn Taymiyya et d'Ibn Abd al-Wahhab se sont installés en Irak avec l'espoir de libérer un pays musulman de l'occupation des *croisés infidèles*. Cependant, ils ont découvert que ce pays était aussi un pays chiite. Pour ces islamistes radicaux, il n'est pas aussi musulman qu'ils le pensaient. Confronté à cette nouvelle réalité, les *salafistes* adoptèrent un discours extrémiste dans lequel ils déclarèrent la guerre contre deux occupations : l'une contre les américains *croisés*, et l'autre contre les chiites *hérétiques*. Une occupation des *Roum mécréants*, par référence à l'empire romain, et l'autre des perses *majous* (adorateurs du feu), étaient inacceptables. Avec cet argumentaire juridico-religieux, islamiquement incorrect et idéologiquement incohérent, *Al-Qaïda*²⁶³ et les autres courants *salafistes*, au lieu de libérer l'Irak de l'occupation américaine, ont pris en otage toute la population sunnite irakienne.

Il est évident que le wahhabisme saoudien et le mouvement de l'islamisme jihadiste ont subi, notamment sur le plan idéologique, leur première grande défaite, car au lieu de combattre l'occupation, ils ont massacré d'autres musulmans, en l'occurrence les chiites. Ainsi, pour tous les musulmans et principalement ceux de l'Irak, l'image de ce mouvement s'est considérablement dégradée. « Aux yeux des sunnites irakiens, le problème était l'extrémisme de type baasiste et salafiste, qui pouvait aisément engendrer des alliances tactiques et projeter une ombre double et inquiétante sur la politique sunnite »²⁶⁴.

Les *ulémas* wahhabites d'Arabie saoudite, soutenus par une politique officielle très méfiante vis-à-vis du chiisme irakien, multiplient leurs fatwas et leurs prêches sur la chute de

²⁶³. Aujourd'hui, il existe deux sphères qui correspondent à Al-Qaïda, il y a Al-Qaïda historique qui est représentée par Ben Laden et Zawahiri et qui a encore une zone d'influence qui va vers l'Afghanistan et qui est essentiellement fondée sur un discours qui lui attire des sympathisants et non des militants au sens organisationnel du terme. Il y a des sympathisants qui peuvent, dans le monde entier, se reconnaître dans ce discours. Et puis il y a une organisation, un groupuscule qui est encore en Afghanistan avec des combattants étrangers, et derrière, il y a le phénomène de franchise, le phénomène d'Al-Qaïda au sens de label qu'on trouve en Afrique du nord avec Al-Qaïda au Maghreb, dont on retrouve une branche, notamment en Arabie saoudite et au Yémen. Quelques-unes de ces branches n'ont que de très lointains rapports avec la branche mère d'Al-Qaïda. En tant qu'Al-Qaïda historique, le mouvement n'a que très peu de relations directes avec la branche irakienne qui a été indépendante, essentiellement à l'époque de Zarqawi. C'est pour cela aussi qu'il y a eu des divergences au sein d'Al-Qaïda. Donc on ne peut pas parler d'Al-Qaïda au sens générique, aujourd'hui il y a des différences fondamentales au niveau stratégique qui peuvent être très locales quelques fois, et c'est pour cela qu'Al-Qaïda en Irak a des stratégies très locales qui ne répondent pas directement à la branche mère.

²⁶⁴. Vali Nasr, *Le renouveau chiite*, Éditions Demopolis, Paris 2008, p. 208.

Bagdad (capitale de la civilisation sunnite), sur l'arrivée des chiites au pouvoir, décrite comme une victoire du mal sur le bien, et sur l'appel au jihad contre les mécréants (chiites) qui ont aidé les croisés américains à coloniser l'Irak. La guerre contre les chiites serait donc justifiée, sur le plan religieux, par le devoir de combattre les ennemis chiites et américains. Les *ulémas* évoquaient très souvent le théologien Ibn Taymiyya qui a appelé au *jihad* contre l'invasion moghole de Bagdad et contre leurs complices chiites. Cette attitude du corps religieux wahhabite corroborait la position du corps politique. « Le prince Nayef, puissant ministre de l'intérieur, va jusqu'à dénoncer les pratiques religieuses chiites, et considérer – à l'instar d'Abu Mos'ab al-Zarkaoui, l'émir d'Al-Qaïda en Irak - l'émergence d'une puissance chiite au milieu du monde musulman comme une calamité qu'il convient de combattre à tout prix »²⁶⁵.

Pour ne pas assister à la création d'un État irakien chiite naturellement proche de Téhéran, l'Arabie saoudite a fourni un soutien à tous les niveaux aux *moujahidines* sunnites afin de mettre en place un État sunnite wahhabite, «l'État Islamique d'Irak». Dans un communiqué audiovisuel du Conseil Consultatif des *moujahidines* en Irak (CCMI), publié le 15 octobre 2008, son porte-parole a déclaré la création de l'État Islamique d'Irak dans certaines régions du pays. Le premier objectif de cet État était de protéger les sunnites des carnages collectifs infligés par les chiites et par l'occupation. Quant au deuxième objectif, ce serait de libérer l'Irak de l'occupation des croisés et des *rawafides* (chiites). « *De Bagdad, terre des califes, que Dieu la libère de l'occupation des croisés et des chiites safavides, [...] nous vous informons de la création de l'État de droit, l'État islamique qui appliquera la charia sur tout son territoire et qui protégera les sunnites [...] avec l'installation des Kurdes dans le nord aidés par les juifs, et le contrôle du sud et du centre par les chiites rawafides grâce au soutien des iraniens safavides, [...] il est temps pour nous de faire quelque chose pour les populations sunnites. Pour cette raison nous vous annonçons la bonne nouvelle de la création de l'État Islamique d'Irak à Bagdad, al-Anbar, Diala, Kerkouk, Salahdin, Naynawa, et une partie de la commune de Babel, dans le but de protéger notre religion et nos familles. [...] et nous disons à l'occupation injuste et aux rawafides haineux que nous défendrons avec tous les moyens nos terres et nos frères sunnites, et que Bagdad, la maison des califes, restera sunnite* »²⁶⁶. Néanmoins, cette tentative fut un échec de plus, dans la mesure où même les sunnites irakiens n'ont manifesté aucun intérêt pour cette proposition.

²⁶⁵. Géopolitique de l'Arabie saoudite, op. cit. p. 192.

²⁶⁶. La déclaration de l'État islamique d'Irak. <http://www.youtube.com/watch?v=FKf4d-gRFoM>

§3. L'Irak : Porte de Téhéran vers le Golfe

Les ayatollahs ne manquent pas d'alliés en Irak : du côté du parti *Da'wa*, dont le président Ibrahim al-Ja'fari avait passé ses dix années d'exil en Iran, comme du côté de l'ASRII, œuvre de la révolution de Khomeiny, ainsi que de celui des kurdes soutenus logistiquement, financièrement et politiquement par Téhéran. Les rapports avec l'Iran dépassent largement le cadre classique et mettent les ayatollahs iraniens en position de force notamment grâce à leur alliance récente avec Muqtada Sadr dont la *marji'yya* est situé en Iran, et aussi et surtout grâce au grand Sistani (l'iranien source d'imitation d'environ la moitié de la population chiite d'Irak).

L'Iran affirme sa présence en Irak sur quatre niveaux : religieux, politique, stratégique et économique.

I. Sur le plan religieux

Le facteur religieux est indubitablement la clé de voûte du rapport de l'Iran avec l'Irak, et ce facteur attribue aujourd'hui à Téhéran un rôle indispensable, dans le contexte conflictuel irakien. La domination du chiisme dans les deux pays est un élément primordial dans la politique iranienne envers son voisin. Le chiisme, religion de la République iranienne, est né en Irak et continue de dominer le monde chiite à travers ses lieux saints situés à Najaf et à Karbala. Cette histoire commune à caractère religieux représente pour les deux nations à majorité chiite, un véritable enjeu les obligeant à avoir des liens bien au-delà de la politique. Avec les dizaines de milliers d'iraniens sur son sol, concentrés principalement dans les villes saintes, et avec plusieurs centaines de milliers de pèlerins qui rejoignent les mausolées d'Ali et Hussein plusieurs fois par an, l'Irak est, de ce fait, plus qu'un pays voisin. Il représente, avant tout, le lieu saint du chiisme dont les frontières avec l'Iran sont presque fictives. Dans cet univers, la qualité religieuse des ayatollahs prime sur leur nationalité. Le cas du grand *marji'* Ali Sistani, aujourd'hui le plus grand ayatollah en Irak, né en Iran, de nationalité Iranienne et qui a résidé longtemps en Iran, est l'exemple type du rapprochement spirituel entre les deux États. « Cet ayatollah iranien [...] est le garant même de la coalition majoritaire

des chiites »²⁶⁷. En Outre, le système des *hawza* et de *marji'yya* chez les chiites a permis de tisser des relations solides, étroites et permanentes entre les deux blocs chiites.

La Constitution iranienne présente le Guide Suprême comme la plus haute autorité de toute la communauté musulmane (chiite et sunnite). Il prétend ainsi avoir une autorité religieuse sur l'ensemble de l'*Oumma* et en particulier sur les chiites duodécimains. A l'image des autres chiites non iraniens, les chiites d'Irak sont solidaires avec l'Iran parce qu'il est chiite. La religion joue ici un rôle fondamental dans le rapprochement entre les chiites irakiens et l'Iran qui n'a cessé, depuis la révolution, de soutenir les grands *marji'yya* irakiens persécutés par le régime *Baath*, ainsi qu'une grande partie de chiites expulsés de l'Irak sous prétexte qu'ils sont iraniens ou plus loyaux à l'Iran qu'à l'Irak.

Les confrontations entre les groupes jihadistes sunnites et l'armée américaine étaient pour Téhéran une véritable occasion pour consolider son influence en Irak. D'où les déclarations, en juillet 2004, du ministre de la Défense irakien, Hazim al-Shalaam selon lesquelles : « l'intrusion iranienne (était) sans précédent depuis la création de l'État irakien »²⁶⁸. Ainsi, après quelques années de guerre entre les sunnites et les américains, ces deux adversaires réalisent aujourd'hui que l'Irak est passé sous contrôle de leur pire ennemi en l'occurrence l'Iran.

II. Sur le plan politique

En raison de son influence sur les trois grands mouvements chiites en Irak, l'Iran s'impose comme un partenaire indispensable dans la vie politique irakienne. Les différents partis politiques chiites et même kurdes réalisent l'importance du soutien iranien à leur pays, où la guerre civile et les confrontations entre les groupes armés de toute confession, affaiblissent considérablement les institutions politiques. Le rapprochement politique avec l'Iran permet aux différents mouvements chiites de s'approvisionner en armes et d'accéder facilement à un appui logistique et à des renseignements nécessaires dans un contexte de rivalité avec les autres groupes. Pour l'Iran, le rapport avec l'Irak était, depuis la révolution, très sensible en raison de la proximité doctrinale avec la majorité des irakiens et l'éloignement

²⁶⁷. Mehdi Dadsetan et Dimitri Jageneau, *Le chant des mollahs : La République islamique et la société iranienne*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2008, p. 62.

²⁶⁸. Thérèse Delpech, *Le grand perturbateur, réflexion sur le question iranienne*, Éditions Grasset, Paris 2007, p. 39.

politique imposé par le régime de Saddam. « L'injustice du système politique irakien, qui réservait le pouvoir à une minorité confessionnelle, est aux yeux des Iraniens la cause de l'instabilité des gouvernements de Bagdad »²⁶⁹. Avec la fin du parti *Baath*, le fait de tisser des liens plus ou moins étroits avec les principaux partis politiques assure à Téhéran une marge de manœuvre de plus en plus importante dans son rapport au pouvoir en Irak, aux monarchies du Golfe et à l'Occident.

Le parti ASRII d'al-Hakim (Assemblée Suprême de la Révolution Islamique en Irak), à la différence du parti *Da'wa*, fut fondé dans les années 1980, au lendemain de la révolution islamique d'Iran. Il était une conséquence directe de la politique iranienne de l'époque visant à l'exportation de la révolution aux pays voisins. Cette réalité fut plus un handicap qu'un atout pour le parti, dont l'existence dépendait en grande partie du soutien de Téhéran. Avec la chute de Saddam, le parti avait besoin, pour s'imposer sur la scène politique irakienne, d'un soutien fort lui permettant de concurrencer le parti *Da'wa*. Cet appui, seul l'Iran pouvait le lui offrir. Il s'agissait des Brigades de *Badr* (*Kata'ib Badr*) autrement dit, la branche armée du parti ASRII composée de plusieurs milliers de combattants lourdement armés et entraînés par les *pasdarans* iraniens. Disposer d'une armée de ce poids dans un pays bouleversé par l'occupation et l'insécurité permanente constitue un atout majeur qui garantit la continuité du mouvement. Cependant, ce parti chiite irakien, avec toute l'assistance que lui procure l'Iran, aura beaucoup de difficultés à agir contre les intérêts de son bienfaiteur.

Dans ses relations avec le mouvement de Muqtada Sadr, l'Iran entretient des rapports très avancés notamment depuis sa visite à Téhéran (février 2007) et sa rencontre avec le guide Suprême. Dès son retour, Muqtada créa sa milice : l'Armée du Mahdi. Ce fut un message fort du rapprochement entre Téhéran et le courant nationaliste de Sadr, destiné aux sunnites et aux forces de l'occupation. Dans une interview accordée à la chaîne *al-Jazeera*, Muqtada souligne l'importance de son alliance avec Téhéran : « Dans une rencontre avec Khamenei, j'ai insisté sur l'importance de notre relation avec l'Iran, consolidée par notre appartenance confessionnelle commune »²⁷⁰. Ce rapprochement a été ressenti aux États-Unis comme une alliance contre les américains qui accusaient Téhéran d'avoir financé et soutenu directement l'Armée du Mahdi. « Les forces *Qods* des Gardiens de la révolution iraniens auraient ouverts trois camps d'entraînement pour eux à Qasr-e Shirin, Ilam et Hamid, du côté iranien. Un responsable iranien aurait ainsi affirmé avoir entraîné entre 800 et 1200 sadristes.

²⁶⁹. Pierre-Jean Luizard, *La question Irakienne*, Éditions Fayard, Paris 2002, p. 238.

²⁷⁰. Interview avec Muqtada al-Sadr, op.cit.

L'ambassade iranienne à Bagdad aurait distribué 400 téléphones satellites aux forces de Muqtada et aux religieux de Madinât al-Sadr et de Najaf. Par ailleurs, 80 millions de dollars auraient été directement versés au mouvement de Muqtada »²⁷¹.

Muqtada Sadr réalisait le support capital que pouvait lui procurer l'Iran, dans le combat contre l'occupation américaine. Par conséquent, il ne pouvait pas compter sur l'appui des forces de la coalition dans ses affrontements avec les sunnites et les autres courants chiites. Dans ce jeu, Sadr était conscient de l'importance des armes et de l'argent des ayatollahs qui attendaient en retour une collaboration au niveau de la politique iranienne en Irak ou du moins une neutralité assurant la sécurité des intérêts de Téhéran. Le rapprochement entre les deux parties est aujourd'hui sur tous les plans, et certains fonctionnaires iraniens sont directement affectés au mouvement comme *Souar Amiri* (membre de la garde révolutionnaire iranienne) et *al-Haj Mahdi* (haut fonctionnaire des services secrets iraniens), devenus responsables de l'organisme de sécurité dans le courant Sadriste. Face à ces alliances chiites, le ministre des affaires étrangères saoudien *Saoud al-Faysa* a affirmé à la BBC : « la politique américaine en Irak a nourri le sectarisme et a favorisé l'hégémonie de l'Iran. Toute confrontation entre les deux (chiites et sunnites) entrainera une intervention de Téhéran en raison de l'intérêt que les iraniens portent au sud irakien à majorité chiite »²⁷².

III. Sur le plan stratégique

On peut dire que Téhéran a une vraie stratégie en Irak qui touche directement à la sécurité nationale de l'Iran. L'objectif de cette stratégie est de s'assurer que l'Irak ne représentera aucun danger pour la sécurité du pays. Cette détermination est une conséquence de la première guerre du Golfe qui a duré huit ans, et à travers laquelle l'Iran a compris que l'Irak peut présenter une menace pour ses intérêts géostratégiques, économiques et religieux dans la région. Avec l'intervention militaire des États-Unis, il se peut que l'Irak post Saddam continue sa politique menaçante pour l'Iran. De ce fait, les ayatollahs iraniens estiment qu'il est absolument fondamental de protéger les intérêts de la République islamique à travers le renforcement de sa présence en Irak. Cette tactique permet à l'Iran de réaliser deux objectifs, le premier est de s'assurer l'alliance sinon la neutralité de l'Irak, et le second est de passer un

²⁷¹. Sabrina Mervin, *Les mondes chiites et l'Iran*, Éditions Karthala-ifpo, Paris 2007, p. 254.

²⁷². Saoud al-Faysal : *les USA ont renforcé le sectarisme en Irak*, <http://www.almotamar.net/news/24489.htm>

message fort et clair aux États-Unis et aux monarchies du Golfe, qui consiste à dire que leur politique au Moyen-Orient sera sans succès en l'absence de l'Iran.

Les agents iraniens, tout au long des frontières, sont très présents tant par les armes distribuées à certaines milices que par leurs espions ou encore par leurs associations caritatives. La forte présence des services iraniens en Irak, offre un soutien non négligeable aux différentes mouvances chiites. Mais dans l'autre sens, elle permet aux iraniens de se faire des alliances solides à travers lesquelles ils peuvent maintenir l'influence de Téhéran en Irak. Ainsi, avec des frontières d'environ 830 km entre les deux pays, Téhéran essaye d'étaler sa prépotence non seulement à travers l'élément chiite mais aussi en soutenant les Kurdes au nord de l'Irak. De cette façon, Téhéran détient la capacité d'exploiter ces alliances, militairement et politiquement, en cas de menace.

Au moment où l'armée américaine avançait vers Bagdad, le sud à majorité chiite était complètement ébranlé et a fait l'objet d'infiltration des *troupes Badr* (connu comme la dixième colonne des forces de la garde républicaine iranienne) qui prenait ses positions dans plusieurs régions du sud. Cette avancée militaire fut appuyée par une large campagne médiatique incitant les chiites à se placer au-devant de la scène politique.

L'intervention iranienne en Irak dépend des interactions entre une multitude de centres de décision : le Conseil Supérieur de la Sécurité Nationale, le gouvernement, le ministère des services secrets et de la sécurité, les Gardiens de la Révolution Islamique, l'institution religieuse (*al-hawza*), et le Bureau de l'ayatollah Khamenei. Toutes ces instances vont dans la même direction : soutenir le chiisme irakien, partant, les milices chiites irakiennes avec l'argent, les armes, et l'expérience militaire. Un grand nombre de milices chiites en Irak comme le Hezbollah irakien, le Mouvement des *moujahidines* de la Révolution Islamique, le Parti *Fadilah* la (*Vertu*) et le Parti du Consensus Islamique, reçoivent l'assistance de l'Iran. Ces milices chiites appelées « groupes de la mort » et appuyées par Téhéran, massacrent et enlèvent les anciens cadres de l'armée irakienne, les pilotes, les médecins, les professeurs des universités et les anciens baathistes, tous d'obédience sunnite.

IV. Sur le plan économique

En tant que premier constructeur et premier partenaire économique du nouvel Irak, l'Iran dispose d'une présence économique étendue et permanente sur tout le territoire irakien.

C'est aujourd'hui un grand marché ouvert à l'économie iranienne, qui a réussi, en raison de la proximité, du contexte d'instabilité et de l'influence politique, à alimenter sa balance commerciale. La stratégie économique iranienne en Irak conforte son influence politique grâce aux investissements de plus en plus importants dans les villes à majorité chiite dans lesquelles Téhéran fait circuler la monnaie iranienne, construit les hôpitaux, les écoles, et les mosquées. En raison de ses canaux d'influence politique, l'Iran n'hésite pas à négocier plusieurs accords économiques comme l'exportation du pétrole irakien à partir des ports iraniens. L'ambassadeur iranien en Irak Hassan Danaie-Far a confirmé cette tendance. « Si elles ont été interrompues pendant plusieurs décennies, les relations économiques entre l'Iran et l'Irak suivent leur cours naturel et s'améliorent de jour en jour. Aujourd'hui ils sont à environ sept milliards de dollars [...] L'Iran fournit aussi 750 mégawatts d'électricité à l'Irak »²⁷³.

La République islamique a réussi, depuis la chute de Saddam, à avoir la troisième part du marché irakien (13,8%) et à augmenter ses exportations de 63% en 2009, par rapport à l'année précédente. 70% des exportations iraniennes sont destinées aux grandes villes irakiennes. La création fin 2006 d'une zone franche dans la ville de Bassora a illustré de façon directe la multiplication des transactions commerciales et économiques entre les deux voisins. « En février 2009, la délégation commerciale iranienne à Bagdad a accepté d'augmenter le commerce à hauteur de 5 milliards de dollars. Une grande partie des importations depuis l'Iran consistent en des aliments conditionnés et des biens de consommation bon marché qui provenaient autrefois exclusivement de Jordanie »²⁷⁴.

Cependant, la coopération très avancée et à tous les niveaux entre les mouvements chiites et l'Iran n'est pas forcément synonyme de tutelle iranienne sur la politique de Bagdad. Il est important de préciser que l'unité de doctrine, en l'occurrence imamite entre les iraniens et les irakiens, n'est pas une garantie d'une alliance infaillible puisque les irakiens sont très attachés à leur identité arabe et se sentent aussi proches des voisins arabes que de Téhéran. Ils sont également en majorité défavorables à la théorie politique de *wilayat al-Faqih*, ainsi qu'à la politique répressive iranienne vis-à-vis des arabes chiites de la région d'al-Ahwaz et qui aspirent à plus d'égalité avec les Perses. Tout cela renforce les inquiétudes des chiites irakiens. De surcroît, la communauté chiite irakienne ne représente pas un bloc monolithique,

²⁷³. La Presse.tn, « Malgré les sanctions, le commerce entre l'Iran et l'Irak augmentera », La Presse de Tunisie, <http://www.lapresse.tn/11082010/10643/malgre-les-sanctions-le-commerce-entre-liran-et-lirak-augmentera.html>

²⁷⁴. Pete W. Moore, « Gagner beaucoup d'argent sur le dos de l'Irak », Mondialisation.ca ; Centre de Recherche sur la Mondialisation du 30 septembre 2009.

« elle ne renvoie de fait à aucune réalité sociologique unifiée et réduit la grande diversité du chiisme irakien. L'entité chiite est en effet parcourue par d'importantes divisions sociales, politiques, idéologiques et géographique »²⁷⁵.

La crise confessionnelle et politique entre les chiites et les sunnites en Irak depuis 2003 était le point de départ d'une crise plus générale qui touche aujourd'hui tous les pays de la région. Le Bahreïn en tant que troisième pays arabe à majorité chiite est touché de plein fouet par la chute du sunnisme à Bagdad. Il est très probable qu'il soit le prochain État chiite dans la région.

²⁷⁵. Myriam Benraad, *L'Irak*, Éditions Le Cavalier Bleu, Paris 2010, p. 93.

SECTION III. LE BAHREÏN : LA BATAILLE DECISIVE

Le Bahreïn est un pays majoritairement chiite depuis la dynastie des Bouyides (945-1055) et avant même la création de l'Iran perse. Sa proximité de la Perse a fait de lui, pendant des siècles, une province iranienne au cœur du Golfe Persique. Néanmoins, sa conquête pour des raisons économiques par une tribu arabe sunnite gouvernée par la famille *Al-Khalifa* a mis fin à la dynastie perse des Qadjar (1786-1925). C'est là que les premières tensions commencèrent à avoir lieu. C'était normal, car entre les deux communautés se sont établis des rapports « de conquérant à conquis ». Pour les autochtones, les tribus venant d'Arabie sont considérées comme des étrangers, alors que les chiïtes sont considérés comme iraniens par les sunnites. Ce sont d'abord des querelles d'ordre clanique²⁷⁶ qui vont se transformer par la suite en engrenages politiques.

Ultérieurement, l'intervention de la Grande-Bretagne au Bahreïn sous forme de protectorat en 1820, à la demande des al-Khalifa, fut une garantie pour l'autonomie du pays vis-à-vis de Téhéran. Cet événement, ressenti comme une humiliation par l'Iran perse, a renforcé la volonté des iraniens de rattacher l'île à son territoire après son indépendance en 1971.

Ainsi, au Bahreïn, entre les chiïtes et l'État, la continuité des vieux conflits est tangible, ils ne sont pas spécialement plus forts que par le passé. L'engagement politique croissant des chiïtes a poussé le roi du Bahreïn *'Issa Ibn Salman al-Khalifa* (1961-1999) à prendre de nouvelles dispositions donnant davantage de prérogatives politiques à la communauté chiïte. En 1973, il a mis en place la première constitution du Bahreïn. Pour la première fois, ce texte organisait des élections parlementaires transparentes. Cependant, cette ouverture ne joua pas en faveur du pouvoir royal, dans la mesure où elle mit les mouvements chiïtes majoritaires au-devant de la scène politique du pays.

Pour éviter la fin du règne sunnite, le roi décida en 1975 de suspendre la constitution et bloqua, ainsi, la vie politique en imposant une monarchie absolue. Cette situation qui a duré 26 ans a développé, dans la population chiïte de l'île, un sentiment de haine et de rejet du pouvoir sunnite exprimé dans un premier temps lors des émeutes assez graves entre 1994 et

²⁷⁶ Des conflits religieux apparaissent la première fois à l'occasion d'une série de réformes politiques initiées par le pouvoir en place. Il s'agissait de la première mobilisation des chiïtes sur le plan politique. La réaction des sunnites fut de se révolter contre les villages chiïtes lors d'une fête religieuse chiïte.

1999, et dans un deuxième temps dans le cadre des soulèvements des populations arabes (le printemps arabe) en janvier 2011.

L'arrivée au pouvoir du fils (Hamad Ibn Issa al-Khalifa) en 1999 a relativement apaisé les esprits grâce à un ensemble de mesures qui marquent la rupture avec l'ancien régime, et ont donné plus de libertés à la communauté chiite, telle que la proclamation en 2002 de la monarchie constitutionnelle et la réouverture des portes du Parlement bahreïnien. Cependant, les soulèvements populaires continuent à exister, sans pour autant dégénérer en guerre civile.

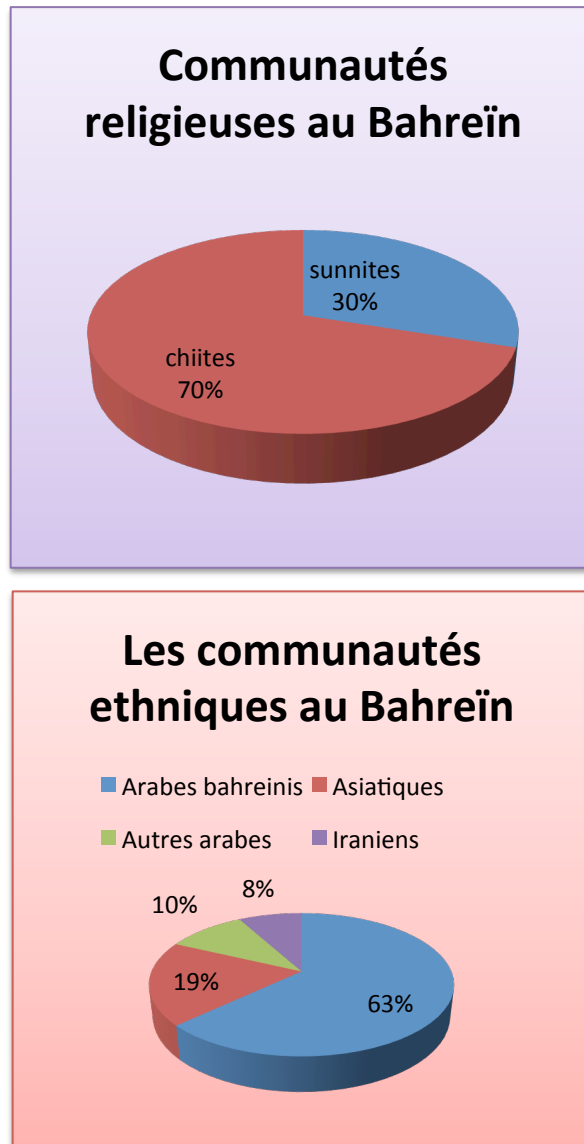
Composé de cinq gouvernorats, ce royaume de 700 km² est aujourd'hui un centre financier incontournable pour les pays arabes du Golfe et une destination touristique importante

Carte n°12: Le Bahreïn



Source : Atlas du Moyen-Orient

Figure n° 4 : Répartition de la population selon les critères confessionnels et ethniques



§1. La politique intérieure : un combat communautaire

Après plusieurs appels de l'opposition au devoir civique, le seul élément permettant aux chiites de sortir de l'isolement politique, s'exprima lors des deuxièmes élections du royaume (novembre 2006) qui ont connu une participation massive des chiites (72% d'électeurs). Cette échéance fut marquée par la montée en puissance de l'opposition chiite avec 40% de sièges de la chambre des représentants, soit environ 40 députés. Cependant, même avec un pourcentage si important, les chiites représentés par le mouvement le plus influent du royaume (l'Association du Consensus National Islamique), sont encore loin du pouvoir. Le système politique de l'île est particulier. Les partis politiques sont totalement

interdits depuis 2005, et la moitié du parlement (le Conseil consultatif *Majlis al-Choura*) est nommée directement par le roi : soit 40 membres élus pour une période de quatre ans. L'autre moitié (la chambre des députés, *al-Majlis al-Watani*) est élue au suffrage universel. En raison de ce système électoral très controversé, l'ACNI (première force chiite d'opposition) ou *al-Wifaq*, ne cesse de dénoncer l'absence de démocratie et le partage injuste du pouvoir législatif. Malgré sa victoire écrasante dans les élections législatives de 2006, ce parti chiite de 'Ali Salman est toujours devancé par les mouvements majoritairement sunnites proches du pouvoir.

Depuis l'indépendance, les chiites du pays représentés par plusieurs associations et notamment par l'ACNI, réclament plus de libertés politiques (la participation de manière effective à l'élaboration des décisions politiques du royaume), religieuses (l'autorisation des manifestations et fêtes de commémorations des Imams), et surtout plus d'égalité avec la population sunnite sur le marché de travail. L'opposition a dénoncé plusieurs fois la domination et l'hégémonie insupportable de la famille royale au niveau des postes les plus sensibles de l'État, et au niveau des attributions des postes publics qui s'effectuent, selon l'opposition chiite, en fonction de l'appartenance doctrinale, contrairement aux dispositions de la constitution. L'article 18 de la constitution du 14 novembre 2002 affirme que : « les citoyens sont égaux devant la loi, en droit et en obligation publique. Il n'y a aucune discrimination sur la base du sexe, de l'origine, de la langue, de la religion ou de la foi ».

Malgré le fait de nommer pour la première fois un chiite au poste de vice-président, et malgré la montée en puissance de l'opposition chiite lors des élections de décembre 2006, le pouvoir sunnite reste réticent quant à l'intégration de la population chiite dans la vie politique. Cette attitude, associée à la baisse des revenus du pétrole au cours des années 80, a eu l'effet d'un catalyseur qui a accéléré l'émergence des mouvements chiites contestataires.

De surcroît, la gestion de la crise par les arrestations massives et l'exil forcé n'a fait qu'aggraver la situation. Le manque de perspectives chez les jeunes chiites et la radicalisation des mouvements d'opposition écartés du pouvoir présente, aujourd'hui, les prémices d'un activisme armé qui serait plus important que celui des années 80. Malgré la simplicité et la légitimité des revendications de l'opposition chiite, le pouvoir voit en elles la fin de la monarchie et la fin du pouvoir sunnite dans le pays. Pour le régime, le rétablissement de la constitution de 1971 qui garantit une vie parlementaire partagée en fonction de l'importance démographique et l'élaboration d'un projet politique garant de la démocratie, donneront

naissance sans aucun doute à une deuxième république islamique dans la région, même si l'opposition chiite ne donne aucune connotation confessionnelle à son action, du moins officiellement.

I. Les institutions chiites du Bahreïn

Aujourd'hui, les courants chiites tiennent un discours moins radical, fondé sur la citoyenneté et le respect des principes de l'islam. Et puisque l'État n'autorise pas la formation des partis politiques, les mouvements d'opposition s'organisent en associations chiites à caractère politique.

- L'Association du Consensus National Islamique (*Jam'iyyat al-Wifaq al-Watani al-Islamiya*) : il s'agit d'une continuation du Mouvement Islamique des Libres Bahreïnis qui est, à son tour, un prolongement du parti *Da'wa*. Ce parti, interdit depuis 1984, s'inspirait de la révolution islamique. Il envisageait de changer le régime en place par la force. Néanmoins, en 1985 un groupe de cadres du Parti *Da'wa* résidant à Londres décida de changer radicalement ses méthodes de travail, sa structure d'organisation et son programme politique. Il créa ainsi le Mouvement Islamique des Bahreïnis Libres appelé aujourd'hui l'Association du Consensus National Islamique. Cette association, présidée par le jeune chiite *Ali Suleyman*, est le principal mouvement chiite d'opposition dans le pays. Il a organisé des manifestations violentes entre 1994 et 1999, et était aussi derrière le boycottage des élections législatives du 24 octobre 2002. Le mouvement dispose actuellement d'une structure culturelle et sociale considérable, organisée par l'association filiale : *l'Association de la Conscience Islamique* créée en 1968. Ce mouvement revendique, comme l'affirme son président, « la participation populaire chiite dans la prise de décision politique et l'établissement de l'égalité entre les citoyens ». ²⁷⁷ L'ACNI est considérée comme l'association chiite la plus influente et la plus modérée du royaume.
- L'Association du Travail Islamique (*Jam'iyat al-'Amal al-Islami*) : elle est le prolongement du Front Islamique pour la Libération du Bahreïn présidé par *Mohammad Ali al-Mahfoud*. Ce mouvement a également boycotté les élections de 2002. Il reconnaît, comme l'ACNI, l'autorité religieuse de la *marji'yya* chiite la plus importante du pays : le Cheikh *Issa Qassim*.

²⁷⁷. Ali Soliman, « Je m'attends à un parlement paralysé », Al-Jazeera, al-Ma'rifa, 03/10/04, <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/DAF59173-8194-4695-8E49-500BC4FFE648.htm>

- L'Association de la Ligue Islamique (*Jam'iyat ar-Rabita al-Islamiya*): un mouvement chiite proche du gouvernement qui dispose de deux sièges au parlement. Cependant, il ne représente qu'une petite minorité chiite qui profite du système politique actuel.
- L'Association de la Famille du Prophète (*Jam'iyat Ahl al-Bayt*) et l'Association du Message Islamique, (*Jam'iyat ar-Risala al-Islamiya*): ils constituent deux courants chiites minoritaires.

II. Les forces politiques sunnites

Les sunnites, eux aussi, exercent leurs activités politiques dans le cadre d'associations. Ils occupent les postes clés du régime et ne sont pas prêts à partager cette prérogative avec les chiites. Majoritairement islamistes, les partis sunnites sont méfiants vis-à-vis du chiisme et de ses intentions politiques. Ils estiment que l'arrivée des chiites au pouvoir serait une réalisation de la politique iranienne et entraînerait l'annexion de l'île au régime des ayatollahs. Pour faire barrage à ce scénario catastrophique pour la communauté sunnite, plusieurs associations politiques sunnites se sont créées comme l'Association du *Manbar* Islamique des Frères musulmans bahreïnies.

- L'Association de l'Originalité Islamique: un mouvement salafiste radical qui s'oppose systématiquement à toute promotion de la communauté chiite.
- L'Association de la Consultation Islamique: représente le courant islamiste le plus modéré, proche du pouvoir et fortement soutenu par l'Arabie saoudite.

Malgré le soutien du régime, ces associations peinent à résister à la puissante opposition chiite. A l'occasion des élections de 2006, cette dernière, représentée par l'ensemble des mouvements qui ont boycotté les élections législatives de 2002, a réalisé un exploit historique dans le processus politique du pays. Avec un taux de participation de 72%, soit 18% de plus qu'aux législatives de 2002 et plus de 16% de sièges au parlement, les chiites ont franchi une nouvelle étape dans leur course au pouvoir et ont manifesté leur détermination à s'imposer comme la première force politique du pays.

Par rapport aux autres pays de la région, les chiites au Bahreïn sont plus libres de pratiquer leur spiritualité et d'organiser des manifestations religieuses. Il faut noter que, parmi les monarchies arabes sunnites du Moyen-Orient, à l'exception actuellement de l'Irak, seul le Bahreïn fait de la fête chiite *'Ahoura* (la mort de l'Imam Hussein) une fête nationale. Aussi,

le ministère des affaires islamiques assure l'administration d'une institution chiite « *le Conseil des Biens Habous et Awqaf Ja'farit* » chargée de gérer conformément à la tradition chiite, les biens de cette communauté. Plus important encore, les chiites disposent de tribunaux propres qui traitent des questions relatives au statut familial. Concernant le pèlerinage, il n'y a pratiquement aucune mesure restrictive des libertés des pèlerins qui se dirigent vers les lieux saints en Irak ou en Iran, même si les autorités surveillent la majorité des chiites bahreïnais qui s'installent en Iran pour poursuivre leurs études.

Malgré ces prérogatives, le pays a connu entre 1994 et 1999 plusieurs manifestations, pour la plupart violentes, à travers lesquelles les chiites envoyaient un message de mécontentement et de colère au gouvernement sunnite. Ils contestaient les prérogatives royales qui leur donnaient le droit de choisir les 40 membres du Conseil Consultatif, et de contrôler ainsi le Parlement de façon à neutraliser l'opposition chiite. Devant les pouvoirs étendus du roi, les chiites étaient convaincus que les élections ne changeraient pas grand-chose. C'était, d'ailleurs, la raison principale du boycottage chiite des élections de 2002. Pour les mêmes raisons, le pays a connu en décembre 2008 une deuxième vague de manifestations agressives contre la politique du gouvernement. Ces événements meurtriers révélèrent la fragilité de la structure politique du pays, principalement liée à l'absence de représentation de la majorité chiite.

Face au risque d'instabilité, qui trouvait son origine dans les discours religieux chiites en permanence hostiles au pouvoir sunnite, le gouvernement a décrété une loi intitulée « *la déontologie et les limites du discours religieux* » qui appelle au renforcement du patriotisme, de la protection des principes de l'islam et de la consolidation de l'identité arabe du peuple bahreïni. Les chiites, représentés par les associations politiques et appuyés par les autorités religieuses, voyaient dans cette nouvelle loi un moyen de restreindre les libertés religieuses. Ils dénoncèrent l'article qui interdisait aux auteurs du discours religieux de « s'attaquer aux symboles de l'*Oumma* et à ses personnalités islamiques anciennes et actuelles, ainsi qu'aux personnalités, aux institutions et aux États »²⁷⁸. La réaction de la communauté chiite fut immédiate lorsqu'un groupe de religieux présidé par la plus grande *marji'yya* du pays (*Issa Qassem*), émit le 9 janvier 2009 une fatwa interdisant aux chiites bahreïnais de respecter cette loi. Ce fut une démonstration de force du clergé chiite et un message fort envoyé au régime sunnite. La fatwa émise contre la loi fut respectée par la majorité chiite et donc par la

²⁷⁸. Ali Rabi', *les savants chiites au Bahreïn interdisent le respect de l'arrêt qui régleme le discours religieux*, al-Arabiya, 10 février 2009, <http://www.alarabiya.net/articles/2009/02/10/66187.html>

majorité de la population bahreïnienne. Cette contre-attaque avait pour but de prouver au gouvernement sunnite qu'une fatwa provenant de l'*Establishment* chiite avait plus de rigueur et d'impact sur les Bahreïniens que la loi, et que la population majoritairement chiite était prête à violer la loi (sunnite) pour respecter la fatwa (chiite).

Sur le plan politique, le député chiite *Haidar al-Satri* a accusé le gouvernement de vouloir restreindre les libertés des savants chiites, car d'après lui. « Le gouvernement bahreïni suit une voie laïque et compte mettre la main sur les instances religieuses (chiites) du pays ». ²⁷⁹ Les lois de ce genre s'expliquent par la méfiance qu'exprime le régime sunnite (composé principalement de la famille royale) vis-à-vis de l'opposition chiite. Il considère ces associations comme des représentantes de Téhéran et des agents implantés ou envoyés par les ayatollahs iraniens afin d'affaiblir le régime sunnite. Cette version des faits, relatée par le régime sunnite n'est, selon les chiites, qu'un moyen parmi d'autres, de masquer une réalité politique épouvantable. La crise politique, selon les chiites, est purement interne. Elle est essentiellement le résultat de la crise constitutionnelle imposée par la famille royale. La constitution de 2002, promulguée par le nouveau roi Hamad ibn Issa al-Khalifa, empêche le parlement d'exercer entièrement ses fonctions législatives. Cette paralysie du pouvoir législatif a poussé les opposants chiites à boycotter les élections de 2002 pour exprimer leur mécontentement vis-à-vis de l'absence de démocratie.

Les quatre principaux mouvements chiites du Bahreïn, qui ont accepté, depuis l'arrivée du nouveau roi, de reconnaître le régime royal et de ne plus contester sa légitimité, forment aujourd'hui un bloc uni contre la constitution de 2002. Ils estiment que ce texte ne donne pas aux représentants un véritable pouvoir législatif, et impose à toute la population un découpage départemental inégalitaire et préjudiciable pour les élus chiites. Parmi leurs revendications aussi, est citée la rectification de la loi qui garantit aux provinces sunnites, à faible population, le même nombre de députés que les provinces chiites très peuplées.

Cependant, la participation massive des chiites aux élections de 2006 et le nombre très important de sièges qu'ils ont remporté, a provoqué une grosse panique dans les milieux sunnites. Le régime redoute plus que jamais un renversement de la situation à l'image de ce qui se passe en Irak, notamment à cause de l'intervention de l'Iran, à travers les associations caritatives chiites et les *marji'yya* proches de Téhéran. La politique d'instrumentalisation des populations chiites a prouvé son efficacité en Irak et terrorise aujourd'hui les sunnites au

²⁷⁹ *Ibid.*

Bahreïn. Pour ces derniers, les objectifs politiques chiïtes serviront inévitablement les intérêts stratégiques de l'Iran et plaideront, par conséquent, en faveur de sa politique expansionniste. Le régime bahreïmien mesure parfaitement la délicatesse de la situation dans son pays, où 70% des habitants préfèrent un pouvoir chiïte proche de l'Iran qu'une famille sunnite soutenue par l'Arabie saoudite. Actuellement, la création du Conseil consultatif (*Majlis ach-choura*) qui donne au roi la possibilité de nommer la moitié du parlement constitue la réponse du régime à cette *menace* chiïte.

Cette situation de blocage politique, étant favorable aux sunnites, pousse les chiïtes à adopter une attitude de rejet vis-à-vis des institutions étatiques. Le grand *marji'yya* chiïte du pays, *cheikh Issa Qassim* a provoqué une crise politique en raison des déclarations qu'il a faites quelques jours avant les élections parlementaires du 25 novembre 2006, lorsqu'il a avancé devant un nombre très important de fidèles que « le député au parlement bahreïmien n'est pas obligé de respecter la constitution de 2002, et que le serment constitutionnel ne l'engage en rien »²⁸⁰. Il a ajouté que les députés, comme les citoyens, ont le droit de s'opposer à la constitution de 2002, car il s'agit d'un texte imposé aux bahreïniens sans aucun consensus national. De ces déclarations est née une vague de contestations chez les sunnites qualifiant cette attitude d'appel à la *fitna* et à la scission.

Pour les chiïtes, ces accusations sont complètement infondées. Ils affichent un attachement sans ambiguïté à l'unité nationale, et expliquent la détérioration de leurs relations avec les sunnites par leur exclusion systématique non seulement du pouvoir, mais aussi du marché de l'emploi. Les principales revendications de l'opposition sont donc d'ordre national. La communauté chiïte estime que les autorités sunnites bahreïniennes préfèrent faire appel aux arabes sunnites saoudiens, syriens ou jordaniens que d'embaucher les citoyens chiïtes. Cette discrimination à l'égard de la communauté majoritaire est une réalité que le gouvernement refuse d'admettre. Le ministre bahreïmien des affaires étrangères, interrogé sur cette question, affirme que son pays « est composé de sunnites et de chiïtes, et dire qu'au Bahreïn il y a une discrimination des chiïtes au niveau de l'emploi et des droits et libertés est totalement faux »²⁸¹. Cette attitude du pouvoir rend le fossé entre les chiïtes et les sunnites de plus en plus infranchissable et ouvre les portes à l'influence iranienne. Pour Téhéran, le

²⁸⁰. Salman al-Daousari, « Les grands savants chiïtes au Bahreïn : l' élu parlementaire n'est pas tenu de respecter la constitution », le quotidien *Al-sharq al-Awsat*, 4 novembre 2006, n° 10203, <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=390420&issueno=10203>.

²⁸¹. L'émission *Rencontre du jour*, interview avec Khaled Ibn Hamad al-Khalifa, ministre des affaires étrangères, al-jazeera. <http://www.youtube.com/watch?v=y9IRAA136b0&feature=channel>

Bahreïn est une cible facile, et dans peu de temps il sera le troisième pays chiite dans la région. Une telle conclusion est confortée par le nombre croissant de manifestations, souvent violentes, organisées par l'opposition chiite et qui témoignent de la fragilité du système politique du royaume et de l'imminence d'une nouvelle victoire iranienne au Moyen-Orient.

La rivalité politique actuelle nourrit la haine communautaire et l'animosité entre les citoyens. Les manifestations violentes des chiites en 2008 ont poussé les sunnites à des réactions hostiles, à ce qu'ils considèrent comme une volonté de déstabiliser les pays, suivant les ordres des ayatollahs à Téhéran. A cette occasion, le vice-président du comité chargé des affaires législatives et judiciaires, le député *Jasim al Saidi*, qui est aussi un imam de Mosquée, a été poursuivi en justice pour avoir traité les chiites de sionistes. Il affirmait dans son prêche du vendredi que : « au moment où Gaza était sous les bombardements, le Bahreïn a failli se faire brûler par les sionistes bahreïnien (*les chiites*) »²⁸². En réponse à ces accusations, les grands *ulémas* chiites du royaume n'ont cessé d'insister sur leur loyauté envers le pays et appeler à l'unité nationale face aux tentatives de déstabilisation de leur patrie. A cette occasion, le chiite *Jassim Hussein*, membre du comité financier et économique au parlement, contre-attaqua et affirma que « certains pays arabes saisissent cette occasion pour dissimuler leur échec et leur passivité vis-à-vis de la guerre à Gaza »²⁸³.

Un autre sujet qui n'est pas de moindre importance dans le dossier bahreïnien touche au problème de naturalisation couramment abordé. Dans ce cadre, plusieurs manifestations ont été organisées par les différentes mouvances chiites contre la politique de naturalisation, mise en place par le gouvernement. Ce que l'opposition appelle naturalisation politique est un projet d'immigration qui consisterait à donner la nationalité bahreïnienne aux arabes sunnites pour contrer le poids démographique considérable des chiites. Selon les chiites, le régime bahreïnien, pour contrer leur expansion au profit du courant adverse, opte pour un changement d'équilibre démographique à travers l'accueil et la naturalisation, sans tenir compte du respect des délais imposés par la loi, d'un grand nombre d'étrangers venus principalement de l'Arabie saoudite, de la Syrie, de la Jordanie et même du Pakistan.

²⁸². Une commission parlementaire bahreïnienne demande l'annulation de l'immunité d'un élu salafiste accusé de diffamation des chiites, le quotidien *Al-Sharq al-Awsat* du 09 mars 2009, n° 11059
<http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=11059&article=510218&search=الشيعية في البحرين&state=true>

²⁸³. Hassan Mahfoud, *Unanimité bahreïnienne sur le refus de toute atteinte iranienne à la souveraineté du royaume*, Aljazeera le 20 février 2009, <http://www.aljazeera.net/News/archive/archive?ArchiveId=1170017>

Il est évident que la rivalité entre chiïtes et sunnites dans la région du Moyen-Orient se répercute au Bahreïn, où la politique reste, jusqu'alors, influencée par un régime sunnite faible soutenu par les alliés arabes, d'un côté et par la majorité chiïte loin du pouvoir mais instrumentalisée par le pouvoir Iranien et les autorités religieuses irakiennes, de l'autre côté.

§2. Le printemps arabe au Bahreïn : une occasion pour Téhéran

Depuis la chute de Bagdad en 2003, l'île a connu plusieurs périodes d'agitation et de tension entre les deux communautés. Cette situation s'est aggravée avec l'arrivée de l'ultra-conservateur Ahmadinejad au pouvoir en 2005 et la montée en puissance de l'opposition chiïte stimulée par les manifestations en faveur de la démocratie dans le monde arabe.

Pour l'Iran, la communauté chiïte du Bahreïn représente un atout inestimable dans sa politique étrangère vis-à-vis de l'île, et par extension, avec l'ensemble des pays arabes du Golfe Persique. Un Iran fort et dominant en Irak (par l'influence de la *hawza* de Najaf sur les chiïtes du Bahreïn) est capable de bouleverser la donne au Bahreïn sans grande difficulté. Robert Baer, ancien chef de la région de la CIA au Moyen-Orient affirme que « L'Iran pourrait occuper le Bahreïn en une heure de temps. Et comme avec les Emirats Arabes Unis, les Iraniens n'ont même pas à envisager une invasion. Le Bahreïn a une population d'à peine plus de 700000 personnes, dont 70% sont des musulmans chiïtes »²⁸⁴. Cela fait du Bahreïn le pays le plus fragile parmi les monarchies du Golfe et le plus menacé par la montée en puissance de l'Iran et du chiïsme. Avec environ sept cent mille habitants, une force militaire quasiment absente et une forte communauté chiïte, l'île du Bahreïn est vraisemblablement la prochaine cible de l'Iran. Les déclarations du prince héritier Salman ibn Hamad al-Khalifa confirment cette possibilité : « Il est évident que ce qui se passe dans notre pays est manipulé par des forces étrangères [...]. Nous ne devons pas tomber dans le piège de la guerre confessionnelle entre milices »²⁸⁵.

Aujourd'hui, dans les différentes manifestations des chiïtes bahreïnais, les photos et les portraits des ayatollahs iraniens comme Khomeiny, Sistani, et Nasrallah, représentent une forme de reconnaissance et d'attachement des chiïtes aux symboles religieux, mais surtout à la politique iranienne. Cette référence aux hommes religieux et politiques iraniens donne aux

²⁸⁴. Robert Baer, *l'Iran : l'irrésistible ascension*, p. 212.

²⁸⁵. Al-Jazeera, « Les manifestations continuent au Bahreïn », 20 février 2011, <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/7713E0CE-A621-4028-BEB9-BABEC54A44B0.htm>

manifestations un aspect confessionnel qui, selon le régime bahreïni et les monarchies du Golfe, menace la stabilité de la région. L'Iran, en soutenant le mouvement contestataire chiite qui appelle à la chute de la monarchie sunnite pour mettre en place une république chiite, est en train d'ouvrir une brèche dans la région du Golfe afin de déstabiliser l'ensemble des monarchies arabe sunnites

L'opposition chiite représentée par le Front *al wifaq* a exigé, avant toute négociation, la démission du gouvernement sunnite comme le souligne son porte-parole : « Les revendications de l'opposition sont : la libération des prisonniers politiques, la démission du gouvernement et le remaniement constitutionnel »²⁸⁶. Face à l'intensification des manifestations et des revendications chiites de plus en plus inquiétantes pour le régime sunnite, le gouvernement a fait appel au Conseil de Coopération du Golfe pour mettre fin aux troubles. Ce dernier a répondu par l'envoi d'une armée composée de plus de mille cinq cent soldats majoritairement saoudiens et émiratis. Cette armée appelée « le Bouclier de la péninsule » (*dir' al-Jazeera*) avait deux objectifs à réaliser. D'ordre sécuritaire, le premier est lié au rétablissement de l'ordre et de la sécurité dans le pays et à la protection des établissements publics et privés. Le second est d'ordre géopolitique, visant à faire barrage à l'expansionnisme iranien au Bahreïn. L'intervention de cette armée, officiellement à la demande du gouvernement bahreïni dans le cadre de la politique commune de défense consentie par les pays du Conseil de Coopération, est la première bataille indirecte entre l'Iran et l'Arabie saoudite dans le Golfe. Les monarchies du Golfe sont convaincues que la chute de l'île annoncerait certainement le début de l'éclatement des pays sunnites de la région.

L'opération « Bouclier de la Péninsule » a été suivie d'une aide financière au Bahreïn estimée à dix milliards de dollars sur une période de dix ans afin d'améliorer les infrastructures et les projets sociaux, et la création d'emploi et de logements.

Il est utile de rappeler que sur cette île se trouve la cinquième flotte américaine très proche des côtes iraniennes, et qui s'inquiète de l'instabilité du pays et de l'influence grandissante des ayatollahs de la République islamique. Cela explique aussi les déclarations du ministre de la Défense américain Robert Gates qui a affirmé depuis Riyad : « Nous avons des preuves confirmant l'intention de Téhéran d'exploiter la crise du Bahreïn, ainsi que des

²⁸⁶. AL-Jazeera, « Les revendications de l'opposition bahreïnie », 20/02/2011, <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/94744AA5-E9A6-40C0-9051-70639331FB38.htm>

preuves concernant les plans de l'Iran visant à provoquer des troubles dans d'autres pays »²⁸⁷. Il s'agit aussi d'une zone qui absorbe et limite le conflit entre l'Arabie saoudite et l'Iran. Si cette île tombe sous la domination iranienne, ce que l'Iran réclame depuis 1957 avec le vote du parlement d'une résolution qualifiant le Bahreïn de quatorzième province du pays, toute la région du Golfe sera très vulnérable à ces minorités chiites.

Dans le prolongement de cette politique, *Ali akbar Nateqnouri*, ancien président du Conseil Consultatif et président du Comité d'Inspection attaché au Guide Suprême - Ali Khamenei - a déclaré le 20 février 2009 à l'occasion des fêtes du 30^{ème} anniversaire de la Révolution islamique, que le Bahreïn était le quatorzième département de l'Iran et que le rattachement de cette île à l'Iran sa terre mère, demeure une revendication nationale.

Cette attitude expansionniste de Téhéran était l'une des raisons principales de l'intervention militaire de l'Arabie saoudite, et des monarchies du Golfe, sur le territoire du Bahreïn afin de protéger l'île contre toute tentative iranienne d'annexer ce territoire sous prétexte de protéger la population chiite. La lettre du ministre iranien des Affaires Etrangères Ali Akbar Saleh envoyée au Secrétaire Général des Nations Unis fut ressentie, par les voisins sunnites, comme une menace d'invasion du Bahreïn : « L'Iran ne peut pas rester insensible vis-à-vis de ce qui se passe au Bahreïn [...]. Le Conseil de Sécurité est intervenu dans d'autres pays arabes comme la Lybie mais dans le cas du Bahreïn, il est resté étrangement silencieux »²⁸⁸. En réaction à l'intervention militaire du Conseil de Coopération, l'Iran a demandé au Conseil de Sécurité d'intervenir au Bahreïn pour protéger les opposants chiites et l'ensemble des manifestants.

Depuis l'intervention du « Bouclier de la Péninsule » en mars 2011, les pays arabes passent sous silence la répression et les violations des droits de l'homme au Bahreïn. Même la chaîne qatarie *al-Jazeera* qui a participé de façon remarquable à la diffusion de la voix des manifestants ne s'intéresse plus aux événements du Bahreïn. Et depuis l'arrivée de l'armée arabe dans le pays, le gouvernement sunnite de la famille al-Khalifa a suspendu toutes les négociations avec ce qu'il appelle « les espions de Téhéran ».

Les raisons de ce retournement de situation et de cette perte en crédibilité de la révolution bahreïnienne auprès des populations et de la presse arabes sont étroitement liées au

²⁸⁷. Al-Jazeera, « Gates : l'Iran exploite la crise du Bahreïn », le 7/04/2011, <http://news.maktoob.com/article/6177586>

²⁸⁸. Al-Jazeera, « Plainte iranienne contre le Bahreïn devant le Conseil de Sécurité », 14/04/2011, <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/4B5160D2-F56C-4C69-AA99-E87BA64AAA4E.htm>

rapprochement affiché entre le mouvement d'opposition et l'Iran. Les drapeaux iraniens, les photos du Guide de la révolution et les slogans pro-iraniens comme le montrent les photos suivantes ont marqué la fin de la solidarité des peuples arabes avec la cause de l'opposition chiite.

Figure n° 5 : La guerre médiatique entre l'Iran et l'Arabie saoudite au Bahreïn

Cette photo a fait le tour des chaînes arabes et l'objet de plusieurs émissions. Elle montre deux manifestants bahreïnais brandissant une pancarte sur laquelle est écrit « *non pour les voleurs arabes, vive l'Iran* ».



Aux yeux des sunnites bahreïnais, les intentions expansionnistes iraniennes sont plus vieilles que la République islamique. Ils n'oublieront jamais les déclarations en 1944 du Président iranien *Haji Mirza Aghassi* qui résuma le projet de son pays dans la région dans cette fameuse phrase : « Le sentiment qui domine les différents gouvernements perses successifs est que le Golfe Persique - depuis *Chatt al-Arabe* jusqu'à *Masqet* - avec toutes ses îles et ses ports sans exception, appartient à la Perse ».²⁸⁹ Depuis cette date, ce genre de déclarations exaspérantes empoisonne les rapports entre l'Iran et les pays arabes et entre les chiites et les sunnites. Elles ont provoqué la suspension des relations entre Téhéran et Manama qui a accusé l'ambassadeur iranien d'espionnage au profit de la République islamique.

²⁸⁹.Zaki Saleh, « Les relations irano-bahreïnaises et son impact sur les deux pays », Arab Times, <http://lahdah.com/vb/showthread.php?t=54823>

Figure n° 6 : L'influence des ayatollahs au Bahreïn

Photo des manifestants chiites bahreïnais brandissant les photos du Guide Suprême de la République iranienne (Ali Khamenei) avec des drapeaux du Bahreïn.



De son côté, Téhéran a rappelé son ambassadeur à Manama et le président Ahmadinejad a accusé la monarchie sunnite du Bahreïn, l'Arabie saoudite et les pays participant à l'opération « Bouclier de la Péninsule » de complot contre la communauté chiite de l'île en avançant que : « Les États-Unis cherchent à sauver le régime sioniste et à réprimer le soulèvement populaire. Ainsi, ils apportent leur soutien à certains gouvernements »²⁹⁰.

Le silence de la communauté internationale s'explique évidemment par la volonté de faire face à la montée de l'Iran, mais aussi par la participation du Qatar et des Emirats Arabes Unis à l'offensive contre la Lybie. Ces deux pays participent en même temps à l'opération militaire pour la stabilité du Bahreïn. Pour les États-Unis et l'Union Européenne, leur participation qui donne à la guerre contre Kadhafi une certaine légitimité dans le monde musulman rend toute critique de l'intervention au Bahreïn extrêmement compliquée.

²⁹⁰ . Andrew Rettman, « La crise au Bahreïn, plus dangereuse qu'en Lybie », op. cit.

De son côté, le gouvernement ultra-conservateur d'Ahmadinejad, très contesté par l'opposition et par une grande partie de la jeunesse en raison de la fermeture politique, de son échec économique et de sa restriction des libertés, profite de cette crise pour renforcer l'unité autour de lui et contre les voisins arabes. Les mosquées jouent parfaitement ce jeu et diffusent un discours violent à l'image de celui de l'ayatollah Ahmad Jannati, *imam* de la grande mosquée de Téhéran, qui a dit lors du prêche du vendredi « La haine envers l'Arabie saoudite doit s'accroître de plus en plus dans les cœurs des chiites »²⁹¹. Dans un discours plus politisé, Hossein Naqi membre de la commission parlementaire chargée de la sécurité nationale a déclaré que « Téhéran a le droit de demander le retrait des forces saoudiennes et imaratis du Bahreïn parce que cette intervention militaire menace directement la sécurité nationale de l'Iran »²⁹².

§3. Le Bahreïn : un bouclier pour l'Arabie Saoudite

Voisin de l'Arabie saoudite, le Bahreïn entretient des relations privilégiées avec le royaume wahhabite. Liés par un pont de 24 Km, les deux royaumes ont le même souci : lutter contre l'influence chiite. Il est certain que ce pont a été construit afin de garantir la rapidité et l'efficacité de l'aide militaire saoudienne au régime sunnite en cas de troubles ou de menace chiite, ce qui s'est confirmé lors de l'intervention militaire du Bouclier de la Péninsule.

Pour le Bahreïn, l'aide financière de l'Arabie saoudite est importante (les subventions saoudiennes représentent 25% du budget de l'île), mais plus crucial encore le rôle du maintien de l'ordre et le contrôle de la communauté chiite qu'offre Riyad à Manama. C'est grâce à l'armée saoudienne que la famille royale de l'île arrive à affronter les soulèvements de plus en plus fréquents des chiites. « Nos liens avec l'Arabie saoudite, affirme le ministre bahreïen des affaires étrangères, sont d'abord historiques. Aujourd'hui nous avons des intérêts stratégiques considérables basés sur une politique sécuritaire commune »²⁹³.

²⁹¹. Al-Jazeera, « Les manifestations continuent au Bahreïn », 20 février 2011,

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/7713E0CE-A621-4028-BEB9-BABEC54A44B0.htm>

²⁹². Al-Jazeera « Plainte iranienne contre le Bahreïn devant le Conseil de Sécurité », 14/04/2011,

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/4B5160D2-F56C-4C69-AA99-E87BA64AAA4E.htm>

²⁹³. Khaled Ibn Hamad, « L'Iran n'aura sa place dans la région qu'avec un rapprochement avec les pays voisins », le quotidien *Al-Charq al-Awsat*, 30 juin 2008, numéro

10807 [http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=10807&article=476883&search=الشيعية في البحرين&state=true](http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=10807&article=476883&search=الشيعية%20في%20البحرين&state=true).

Face à un ennemi commun, les deux royaumes ont affermi leurs rapports économiques. L'Arabie saoudite s'engage à fournir du pétrole au Bahreïn sous forme de subventions et garde, de cette façon, une influence sur la réalité politique et économique de l'île. Aussi le domaine touristique a connu un développement considérable en raison des services disponibles au Bahreïn et interdits en Arabie saoudite (toutes sortes de plaisirs, alcool et femmes que l'application stricte de la *charia* prohibe au royaume wahhabite). On peut, d'ailleurs, dire que la stabilité du Bahreïn et surtout la continuité de la famille al-Khalifa repose essentiellement sur les fonds et l'armée de l'Arabie saoudite.

Proposer un soutien politique, économique et militaire à son voisin afin de contrer la menace sérieuse que représentent les minorités chiites, est aussi dans l'intérêt de l'Arabie saoudite. Le pays wahhabite est prêt à tous les sacrifices pour éviter la reproduction de l'expérience irakienne chez ses voisins. De ce fait, les intérêts de l'Arabie saoudite au Bahreïn sont essentiellement d'ordre géopolitique et stratégique. Ils visent une alliance sunnite plus large face à toute tentative d'exportation de la révolution islamique. De ce fait, il n'est pas question pour Riyad de perdre le Bahreïn. « Perdre une île de sept cent mille habitants -un pays du golfe Persique sans pétrole- peut ne pas paraître un grand drame, si on met cet événement en perspective avec d'autres catastrophes. Mais ce pourrait bien être le premier domino d'un enchaînement inexorable, où l'Iran s'emparerait de la côte arabe du golfe »²⁹⁴. C'est la raison pour laquelle Riyad et l'ensemble des pays du Golfe ont proposé, en mai 2011, à la Jordanie et au Maroc de rejoindre le Conseil de Coopération du Golfe, ce qui garantirait au Conseil une plus large unité contre l'Iran.

L'assistance permanente des Al-Saoud à Al-Khalifa est une question géopolitique saoudienne qui assure l'équilibre dans les deux royaumes, voire dans toutes les monarchies du Golfe. Ainsi, le ministre saoudien de l'intérieur Nayef Ibn Abdelaziz a affirmé à Manama que « les intérêts sécuritaires des deux pays sont indissociables »²⁹⁵. Le soutien de l'Arabie saoudite et des États-Unis sont le seul obstacle qui empêche les ayatollahs iraniens d'intégrer le Bahreïn à leur territoire. Aujourd'hui, la flotte américaine positionnée entre le Bahreïn et l'Iran garantit la sécurité du royaume contre toute attaque étrangère et surtout contre les menaces iraniennes, mais combien de temps cette flotte tiendrait-elle ?

²⁹⁴ Robert Baer, *L'Iran : L'irrésistible ascension*, op. cit, p. 212.

²⁹⁵. *Summary of World Broadcasts*, BBC, Londres, 3 janvier 1995. Voir aussi : http://www.monde-diplomatique.fr/1995/03/DA_LAGE/1318

Le Conseil de Coopération du Golfe estime que ce qui se passe au Bahreïn est un mouvement de revendications politiques qui cache une révolution confessionnelle chiite. Les liens entre les chiites bahreïnais et les religieux iraniens sont tellement étroits que les sources d'imitations religieuses (*marji'yya*) de la majorité des Bahreïnais sont iraniens et irakiens. Ceci rend les chiites du Bahreïn bien disposés à l'égard des ayatollahs de Téhéran, et contribue à déstabiliser la majorité des monarchies du Golfe convaincues que « si le Bahreïn va, le Golfe persique va »²⁹⁶. Pour cela, l'Arabie saoudite n'a pas hésité à intervenir militairement au Bahreïn, à la demande du roi Hamad Ibn Issa al-Khalifa qui a affirmé lors de son accueil des officiers du Bouclier de la Péninsule que : « ce qui se passe au Bahreïn est une épreuve. Il y a un complot étranger qui a été préparé depuis trente ans et qui vise à préparer le terrain devant Téhéran pour dominer toute la région. La chute du régime au Bahreïn sera une chute de toutes les monarchies du Golfe. Nous combattons ce complot avec toutes nos forces »²⁹⁷.

Les pays sunnites de la région sont en train d'étudier tous les scénarios de confrontation avec l'Iran, puisque ce dernier compte sur les répressions des communautés chiites qui alimenteraient les flammes de la rébellion dans la majorité des monarchies du Golfe. De ce chaos, les ayatollahs de Téhéran comptent profiter pour récupérer la cause des déshérités chiites, souvent situés dans les régions les plus riches en pétrole, afin de réaliser leur projet expansionniste et contrôler les plus grands réservoirs mondiaux de l'or noir. C'est ce scénario qui angoisse l'Arabie saoudite au même titre que le Bahreïn et le reste des pays du Golfe.

Dans cette guerre indirecte avec l'Iran, l'Arabie saoudite profite de son influence religieuse pour diaboliser le régime iranien « non musulman », selon le Grand Mufti saoudien abd al-'Aziz Al Cheikh qui a accusé l'Iran d'ingérence dans les affaires des pays membres du Conseil de Coopération du Golfe. Lors d'une interview accordée au journal saoudien *'Okad*, il a critiqué l'hypocrisie et la manipulation des iraniens qu'il a qualifiés de *majous* (adorateurs du feu). « Nous devons nous méfier des iraniens et de leur complot. Ils prétendent appartenir à l'islam alors qu'en vérité leur islam n'est que mensonge et hypocrisie »²⁹⁸.

Cet affrontement politico-religieux entre les deux théocraties du monde musulman a, aujourd'hui, des conséquences directes sur l'ensemble des pays de la région, surtout là où se

²⁹⁶. Robert Baer, *L'Iran : L'irrésistible ascension*, op. cit, p. 212.

²⁹⁷. Hamid Mahmoud, « La crise du Bahreïn ébranle les relations entre l'Iran et les pays du Golfe », le quotidien *Al-Qahira*, du 10/05/2011, numéro 571. <http://www.alkaheranews.com/details.php?pId=3&aId=2153>

²⁹⁸. Al-Jazeera « Plainte iranienne contre le Bahreïn devant le Conseil de Sécurité », 14/04/2011, <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/4B5160D2-F56C-4C69-AA99-E87BA64AAA4E.htm>

trouve une minorité chiite, mais aussi sur tous les pays de l'islam, où commencent à se former, à cause des campagnes de conversions iraniennes, des groupes chiites fidèles à Téhéran.

CHAPITRE II : LES MINORITES CHIITES, UN VERTABLE ENJEU GÉOPOLITIQUE ENTRE L'ARABIE SAOUDITE ET L'IRAN

Actuellement, le Moyen-Orient vit au rythme de l'antagonisme de deux logiques différentes menant à deux ambitions antinomiques. D'une part, la vision iranienne soutenant la cause chiite et encourageant la réaffirmation identitaire et politique des minorités chiites dans les pays voisins. Cette identité commence à s'affirmer par le rôle géopolitique incontournable qu'a joué l'Iran dans la région, depuis la guerre en Irak en 2003. Et d'autre part celle de l'Arabie saoudite, en aval des pays arabes sunnites, qui manifeste une grande méfiance vis-à-vis de l'émergence du phénomène chiite dans la région.

L'enchaînement d'un ensemble d'événements au Moyen-Orient a aggravé la ligne de fracture entre chiites et sunnites en Arabie saoudite. Il s'agit, d'abord, du poids de plus en plus pesant de l'Iran chiite, qui cherche à se renforcer en matière nucléaire, afin d'accéder au statut de puissance régionale. Ensuite, le changement radical dans la carte politique irakienne, et l'arrivée au pouvoir des chiites, ont fait de l'Irak le deuxième pays chiite dans la région, devenant naturellement pro-iranien. Enfin, le rôle non négligeable que joue le Hezbollah dans la consolidation de la doctrine chiite au Liban, pays où les chiites sont majoritaires avec environ 45 % de la population. A tout cela s'ajoute, primo, la situation précaire des chiites saoudiens privés d'accès à certains postes de fonction publique – étant les derniers à profiter des richesses pétrolières situées dans leur région, étant interdits de pratiquer librement leurs rites religieux. Secundo, la question chiite dans le royaume est perçue exclusivement comme une vraie source d'inquiétude pour le régime saoudien. Elle menace les deux grands fondements de l'État : d'une part la légitimité religieuse de l'Arabie saoudite en tant que terre de l'islam (pur) et des lieux saints, et d'autre part, le pétrole situé principalement dans la région chiite et représentant la colonne vertébrale de l'économie du royaume, mais qui risque, à son tour, d'échapper au contrôle des autorités en raison des tensions successives entre le pouvoir et les populations chiites marginalisées.

Dans les milieux politiques, l'expression « *chiites arabes* » désigne principalement les communautés chiites des pays suivants : Arabie saoudite, Irak, Liban, Bahreïn, Koweït, Yémen et Emirats Arabes Unis. Plusieurs facteurs font que cette réalité a de lourdes conséquences sur ces pays : l'importance démographique des chiites, leur confrontation politique et médiatique permanente avec les sunnites, leur emplacement géographique auprès

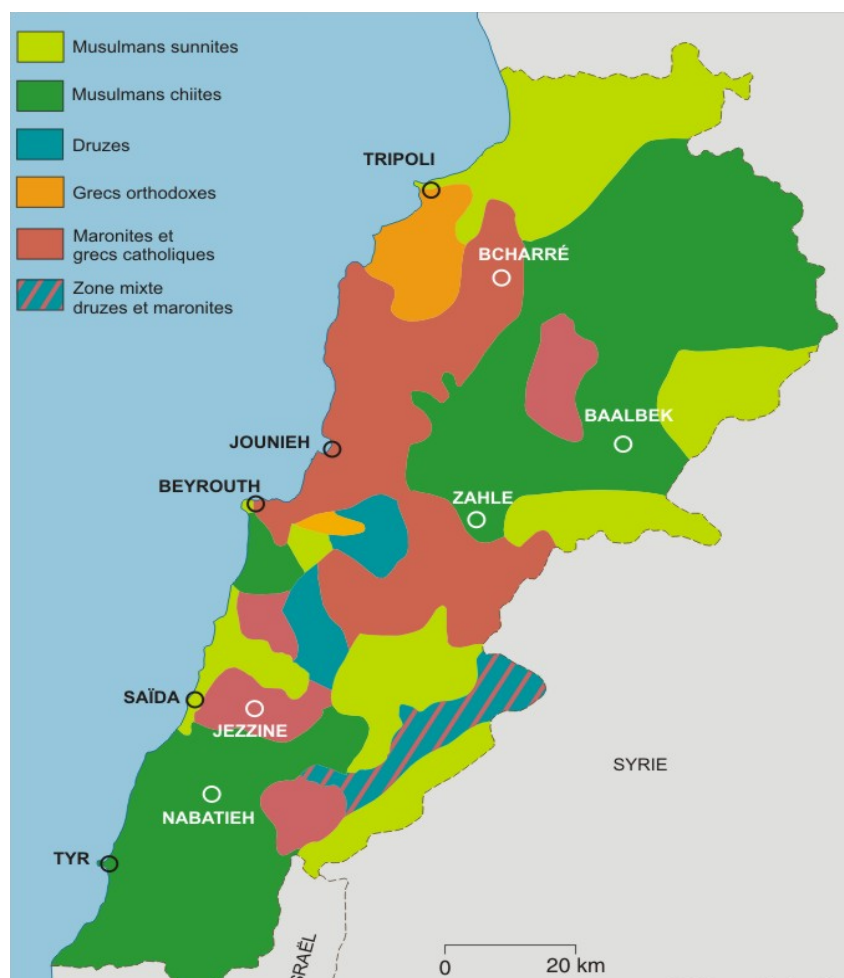
d'une grande partie des richesses pétrolières – motrice de l'économie mondiale - et la proximité de l'Iran. Il est clair que dans ces pays, où le chiisme se présente comme le défi de l'avenir, la coexistence entre les deux communautés devient de plus en plus vulnérable. D'aucuns craignent un nouveau souffle de discorde (*fitna*) entre ces deux grandes familles de l'islam, susceptible de déstabiliser toute la région.

SECTION I. LES CHIITES LIBANAIS

Le Liban, est caractérisé par une diversité confessionnelle particulière. Le pays du cèdre est composé d'une multitude de communautés qui parlent la même langue (l'arabe) mais appartiennent à des religions différentes. Les dix-sept confessions, réparties entre le christianisme et l'islam, contraignent les Libanais à cohabiter, chose qui s'avère très compliquée dans un contexte de guerre permanente avec Israël, et d'ingérence des pays voisins.

Aussi, l'histoire du Liban, qui est à l'origine de cette mosaïque confessionnelle, est d'une richesse extraordinaire dans le sens où plusieurs puissances impériales ont marqué le pays. Depuis les Romains, les Grecs, les Byzantins, les Arabes, les croisés d'Occident et les Turcs, jusqu'aux Français au XXe siècle, la diversité de l'héritage culturel et confessionnel, fait à la fois la richesse et le malheur de ce pays. Les chiïtes et les sunnites en sont les communautés les plus importantes, et chacune de ces populations entretient des relations étroites, souvent sources de tension avec des pays voisins. La coexistence entre les différentes confessions, et notamment entre sunnites et chiïtes, semble une finalité encore loin de se réaliser tant la religion se mêle à la politique. La divergence entre les deux doctrines qui date d'environ quatorze siècles, ne fait que s'accroître avec le temps et se compliquer au rythme des calculs stratégiques.

Carte n° 13 : Les communautés religieuses au Liban

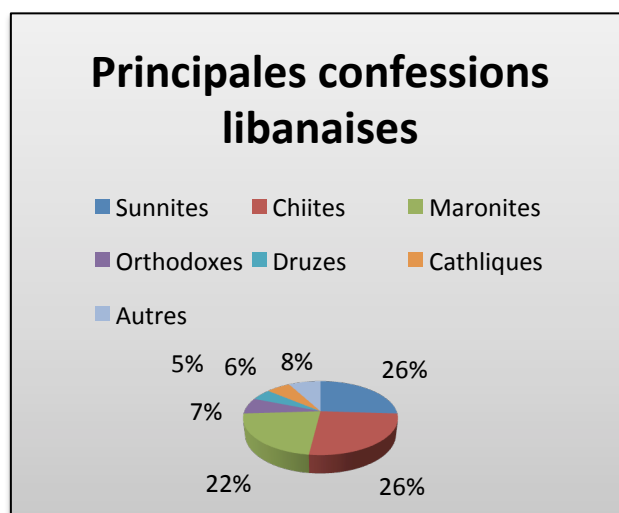


Source : *La documentation Française, documentation photographique n° 8027 : du Maghreb au Moyen-Orient, un arc de crise* (auteur : Georges Mutin).

Au Liban, le chiisme duodécimain date de l'époque Omeyyade. Le pays, en raison de ses montagnes difficiles d'accès, servait de refuge pour les partisans d'Ali qui fuyaient les persécutions des princes Omeyyades. Bien que sur ce territoire se côtoyaient les musulmans, les chrétiens et d'autres confessions moins importantes démographiquement, pour les sunnites, l'arrivée des chiites était inquiétante. Il est plus acceptable pour eux de vivre avec les chrétiens qu'ils considèrent comme adeptes d'une vraie religion, que d'accepter des *hérétiques* tout à fait « loin du bon chemin ». La non-conformité du chiisme au « vrai islam » était, pour les régimes sunnites, une raison qui légitimait la marginalisation, voire la persécution des chiites qu'il fallait absolument tenir à l'écart de la scène politique. Cette situation a changé avec l'occupation française qui a imposé une nouvelle situation favorable aux chiites libanais. En 1926, la France a procédé à la réorganisation du Liban sur une base

communautaire, ce qui permit aux chiites (pour la première fois) d'acquérir une vraie indépendance par rapport aux sunnites, et de pouvoir créer leurs propres institutions religieuses duodécimaines. Cette autonomie a dépassé le cadre confessionnel pour garantir au chiites la participation à la vie politique à côté des sunnites, chrétiens, maronites et druzes. Ce nouvel ordre politique a permis, avec l'indépendance, la création d'une organisation susceptible d'assurer la liberté et l'équilibre des différentes minorités. Pour cette raison, « le pacte national » du sept octobre 1947 a attribué la présidence du Liban à un maronite, le poste de Premier ministre est confié aux sunnites, et les chiites assurent la présidence de la chambre des députés.

Figure n° 7 : principales confessions libanaises



Source : L'espace politique, <http://espacepolitique.revues.org/index568.html>

Mais actuellement, un grand changement est en train de bouleverser cet équilibre fragile. La carte démographique du Liban a changé depuis le dernier recensement de 1932 (seul recensement officiel), et les chiites, depuis longtemps minoritaires, représentent aujourd'hui 26% de la population. Ils sont installés principalement dans le sud, à Beyrouth-sud et dans la région nord-est du pays. La particularité de ce schéma, comme le montre la carte ci-dessus, est que ces régions ne représentent pas une continuité géographique. Chaque concentration des trois territoires chiites est entourée d'autres territoires appartenant à d'autres communautés. De plus, malgré son importance numérique, la population chiite est divisée en

deux groupes de même appartenance doctrinale mais de convictions idéologiques et politiques opposées. D'abord le mouvement Amal, représentant des chiïtes qui refusent l'idée de *wilayat al-faqih* et qui soutiennent l'appartenance au monde arabe et l'attachement au projet de l'État libanais souverain, prône la cohabitation entre les différentes minorités du pays, ce qui ne correspond pas tout à fait à la visée iranienne, fondée sur la rupture avec les régimes arabes sunnites. « Un désaccord religieux et culturel a mis fin aux relations entre le mouvement Amal et l'Ayatollah Khomeiny, ce qui a donné naissance au Hezbollah. Lorsque le régime iranien réalisa que le mouvement Amal (chiïte) n'avait pas l'intention de se transformer en un instrument d'exportation de la Révolution iranienne, il décida de créer un mouvement composé de religieux (le Hezbollah) ». ²⁹⁹

Ensuite, le *Hezbollah*, adepte du principe de la tutelle du juriste théologien (*wilayat al-Faqih*) en signe d'adhésion à la ligne politique proposée par Téhéran, est à la fois parti politique et groupe armé. Ce mouvement est le centre de notre analyse, dans la mesure où il entretient des relations très solides avec l'Iran et représente ainsi l'image du chiïsme révolutionnaire qui, avec le wahhabisme radical, menace la stabilité de la région.

§1. Le Hezbollah : une expansion du modèle iranien

Mise à part la langue arabe du côté libanais et perse du côté iranien, il n'y a aucune différence entre le chiïsme libanais et celui de l'Iran. Les deux sont duodécimains et partagent les mêmes sources, les mêmes convictions et les mêmes rites. Depuis la division entre les deux grandes familles de l'islam, le chiïsme, dans le sens religieux du terme, constituait le vrai ciment des communautés chiïtes des deux pays, à travers lequel ils expriment leur solidarité. Mais avec la Révolution islamique de Khomeiny l'élément religieux est devenu de plus en plus transparent par rapport aux considérations et aux projets politiques des deux camps. Aujourd'hui, le Hezbollah est un allié religieux, politique et militaire de l'Iran. Ses liens avec Téhéran sont tellement étroits que le financement iranien parvient directement au mouvement sans passer par les institutions publiques. Cette situation rend la politique libanaise vulnérable et dépendante des projets conçus par les ayatollahs à Téhéran. Et, au nom

²⁹⁹. Manal Lotfi, *Le rôle de l'Iran dans la création de l'État du Hezbollah*, *Al-Sharq al-Awsat*, journal international arabe, Londres, 20 mai 2008, N° 10766, <http://www.asharqalawsat.com/details.asp?section=1&issueno=10766&article=471527&feature=>

de la solidarité religieuse, et à travers le Hezbollah, l'Iran, selon ses intérêts, décide de la tension comme de la trêve dans ce pays.

Un autre « casse-tête » vient en sus ébranler le pays, c'est notamment la confusion du religieux et du politique. Le Hezbollah représente avant tout une population chiite qui accepte de tisser des liens privilégiés avec un pays de même appartenance doctrinale. Ce rapprochement religieux fait l'objet d'une récupération politique, dont l'objectif est de défendre la même cause : la promotion du chiisme et la sécurité des chiites. En conséquence, l'existence, l'action et l'avenir du Hezbollah sont indubitablement l'expression de la volonté des ayatollahs iraniens de renforcer le chiisme au Liban, et de faciliter l'exportation de l'islam duodécimain dans ce pays. La fragilité de l'État libanais profite aux rivalités entre certains pays voisins qui ne respectent pas toujours le principe de non-ingérence.

En créant le *Hezbollah*, les ayatollahs iraniens ont réussi à exporter leur théorie de *wilayat al-faqih*. Ils étaient les principaux fondateurs du Parti de Dieu dans les années 80. Le *Cheikh Naïm Qassem*, l'un des dirigeants du parti, précise dans son livre (*le Hezbollah : la méthode, l'expérience, l'avenir*)³⁰⁰, que le Hezbollah est bien la création du Guide Suprême de la révolution (Khomeiny). Pour cette fin, en 1982, les Gardiens de la République ont mis en place un plan très élaboré donnant naissance à une branche armée chiite au Liban, financée, équipée en armes et soutenue spirituellement par Téhéran. « Une délégation militaire de haut rang s'est rendue en Syrie pour assurer une coordination avec Damas, qui a donné son accord pour le passage [sur son territoire] de membres des Gardiens de la Révolution. Ceux-ci ont créé des camps d'entraînement dans la région de la Bekaa pour les volontaires »³⁰¹.

Le choix de l'allié chiite libanais par Téhéran était clairement basé sur des considérations religieuses, puis politiques ce qui explique la complicité entre les deux parties. L'appartenance à la même religion et le partage de la même conviction et de la même doctrine est incontestablement l'élément clé de cette alliance, les objectifs politiques communs faisant le reste. En 2007, Hassan Nasrallah, le secrétaire général du Hezbollah, a reconnu, dans le quotidien égyptien *Al-Masri al-Yawm* (l'égyptien aujourd'hui), que la République islamique d'Iran était bel et bien le fondateur de son organisation, et qu'elle finançait et entraînait ses membres à la lutte armée : « L'Iran aide notre organisation avec de l'argent, des armes, des

³⁰⁰. Naïm Qassem, *Le Hezbollah : la méthode, l'expérience, l'avenir (Hizbollah, al-manhaj, at-tajriah, al-manhaj)*, Éditions Maison al-Hadi, Liban, 2002.

³⁰¹. Mouna Naïm, *Libanité et Iranité à Beyrouth*, *Le Monde*, 24 août 2006, p. 2.

formations. Notre alliance est motivée par une fraternité religieuse et une solidarité ethnique. L'aide nous arrive par la Syrie et tout le monde le sait. Mais nous sommes prêts à accepter l'aide de n'importe quel pays arabe ou islamique comme l'Égypte ou l'Arabie saoudite »³⁰². Ce que le secrétaire général du Hezbollah appelle fraternité religieuse et solidarité ethnique, est exactement le type de relations qui inquiètent les pays arabes du Golfe persique. Pour ces pays, les rapports entre l'Iran et les minorités chiites dans ces pays, sous le titre séduisant de *fraternité religieuse*, sont considérés comme une ingérence dans leurs affaires internes. Les monarchies arabes voient dans cette *fraternité religieuse* un début de développement de la domination chiite dans la région. Les États sunnites estiment que si la *fraternité religieuse* autorise et légitime la création de groupes armés dans les pays voisins, aucun pays, dans cette région du monde, ne connaîtra ni stabilité ni sécurité.

Aujourd'hui, le Parti de Dieu est à la fois parti politique, groupe armé et mouvement populaire. Il est devenu un acteur incontournable dans la vie politique du pays. Fort de sa population de plus en plus importante, de sa force militaire, du soutien sans réserve de la part de l'Iran et de la Syrie, et surtout d'une popularité grandissante au sein du monde musulman qu'il soit chiite ou sunnite, le *Hezbollah* est considéré comme un véritable héros de la Révolution islamique. Les rapports entre les chiites du Liban et ceux de l'Iran sont étroits et ceux entre les dirigeants du Hezbollah et le pouvoir de Téhéran le sont encore plus. Selon Mohamed Hassan Akhtari ; ancien ambassadeur de la République islamique d'Iran à Damas : « L'invasion du Liban par les forces israéliennes a créé chez la population libanaise une volonté urgente de résistance. En même temps, l'imam Khomeiny, malgré la guerre imposée par l'Irak en 1980, a envoyé un groupe de la Garde de la Révolution pour soutenir la résistance au Liban. Nous sommes pour la cause libanaise et nous assurons toujours le soutien, l'aide et l'encouragement de la résistance. Mais ce qu'il faut savoir, c'est que le mouvement est entièrement libanais. Notre soutien moral et matériel ajouté au courage et la bonne gestion du Hezbollaha permis à ce mouvement de résistance d'atteindre ce stade »³⁰³.

A Téhéran, le dossier libanais fait partie des questions gérées directement par le Guide suprême de la révolution islamique en Iran. L'existence du *Hezbollah* au Liban représente une garantie supplémentaire pour la sécurité nationale de l'Iran, ce parti politique chiite permet aux ayatollahs iraniens d'accéder au Proche Orient, de déstabiliser Israël et de négocier avec

³⁰². David Gigoulet-Roze, *Arc sunnite versus Croissant chiite : deux faces d'un même Janus conflictuel ?* <http://www.diploweb.com/forum/islam07092.htm>

³⁰³. *Al-Sharq al-Awsat*, *Ainsi on a fondé le Hezbollah*, l'ancien ambassadeur iranien à Damas, du 14 mai 2008, N° 10760. <http://www.asharqalawsat.com/details.asp?issueno=10760&article=470717>

l'Occident la sécurité de l'Iran dans la région. A la question de la journaliste sur une possibilité de se servir du *Hezbollah* pour attaquer Israël en cas d'opération militaire contre l'Iran, un haut responsable iranien affirme que « Le *Hezbollah* est l'un des piliers de notre sécurité et représente la première ligne de défense iranienne contre Israël. Nous refusons et nous nous opposons au désarmement de ce mouvement »³⁰⁴. Le renforcement du Hezbollah, donne au régime islamique la possibilité de sous-traiter les questions les plus compliquées au niveau de la stratégie sécuritaire, tout en évitant une confrontation directe. La fragilité de l'État libanais était et reste toujours une réalité qui profite, en premier lieu, à Téhéran qui a réussi à faire du Parti de Dieu une force politique, économique et militaire incontrôlable. D'aucuns parle d'un État dans l'État pour décrire le *Hezbollah*, chose qui a une part de vérité notamment lorsqu'on évoque la question des armes que possède le mouvement, et la difficulté qu'éprouve le régime à imposer sa souveraineté sur les territoires à majorité chiite.

Cette réalité créée et maintenue par Téhéran prouve que l'existence des minorités chiites dans les pays voisins n'est pas sans danger pour les monarchies arabes et justifie les craintes éprouvées par les régimes sunnites vis-à-vis de la politique iranienne. Si la loyauté des minorités chiites est destinée davantage à l'Iran qu'à leurs propres patries, tous les pays du Golfe persique risquent de subir le même sort que le Liban et l'Irak. L'instrumentalisation des populations chiites par l'Iran permettrait aux ayatollahs iraniens de disposer d'une carte supplémentaire et efficace dans son bras de fer, d'une part avec l'Arabie saoudite sur le contrôle politique et religieux de la région, et d'autre part, avec la communauté internationale sur le dossier épineux du nucléaire.

Depuis sa création, le Hezbollah fait de la résistance à l'occupation israélienne et de la libération des territoires sa raison d'être. L'installation d'un système politique fondé sur le pouvoir des ayatollahs reste son objectif. Aujourd'hui, avec les exploits réalisés par le Parti de Dieu au niveau de la résistance militaire, la bataille devient essentiellement politique face aux autres minorités, et principalement contre les sunnites longtemps soutenus par l'Arabie saoudite.

Après la guerre de 2006, le mouvement a manifesté une volonté de changer la carte politique dans le pays. Influencé par la théorie de *wilayat al-faqih*, il vise actuellement à réaliser ses revendications qui consistent à occuper une place dans l'État libanais qui serait à la mesure de ce qu'il représente à tous les niveaux : démographique (environ le tiers de la

³⁰⁴. Houda al-Huseini, *Le Hezbollah est la première ligne de défense iranienne contre Israël*, le quotidien *Al-Sharq al-Awsat*, du 11 mai 2006.

population), économique (par une certaine substitution aux services publics), et militaire (en tant que mouvement armé qui résiste à l'occupation, et qui a réussi à libérer le sud en 2000). Pour le Hezbollah, la participation politique efficace, qui consiste non seulement à faire de l'opposition mais à pouvoir exercer une influence et un contrôle permanent sur l'appareil politique, est la condition *sinequanon* de la stabilité et du déblocage de la situation au Liban. Dans cette bataille politique entre les différentes confessions, où la religion réussit, d'un côté, à unifier les membres de chaque communauté, mais de l'autre côté, à détruire la solidarité nationale du pays, le Hezbollah dispose de plusieurs institutions chargées d'organiser les différents domaines de la vie des chiites :

- **Le Conseil des Sept** est le conseil chargé de désigner le plus haut responsable du parti (le secrétaire général, actuellement Hassan Nasrallah). Il est composé des hommes les plus influents au niveau religieux et politique.

- **La Commission d'Exécution** est un conseil qui assure la direction de cinq services (les relations publiques, la culture, la propagande, le syndicat et l'éducation)

- **La Commission Politique** qui organise le parti politique et représente le mouvement devant le Parlement.

- **La Commission du Djihad** est le service le plus controversé du mouvement, que ce soit au niveau interne ou externe. Cette commission a pour tâche d'assurer le bon fonctionnement de la branche armée chiite dans son combat contre Israël. Grâce aux armes et à l'argent de Téhéran et de Damas d'un côté, et aux combattants chiites décidés de libérer les terres occupées, de l'autre côté la commission du djihad a prouvé son efficacité à plusieurs reprises.

La popularité du Hezbollah auprès de la communauté chiite au Liban est due aussi, en grande partie, à son engagement efficace dans le domaine social. La politique sociale du mouvement lui confère un pouvoir dépassant de loin celui de parti politique. Il est organisé en groupes de travail spécialisés dans des domaines normalement réservés à l'État, ce qui fait de lui un quasi État dans l'État. Les services du Hezbollah prennent en charge une grande partie des services publics, tels que les allocations pour les victimes de guerre (les femmes et les enfants des combattants), la construction des maisons détruites, des écoles et hôpitaux. Cette capacité d'indépendance vis-à-vis de l'État s'explique par le soutien permanent de la part de la Syrie et notamment de l'Iran, mais surtout par la participation financière des chiites libanais à travers l'impôt légal (la Zakat) et grâce au khoms (impôt chiite représentant 5% du revenu).

L'organisation du service social est assurée par le Comité d'Exécution : organisme chargé de proposer une vaste gamme de prestations sociales. Ce comité construit des hôpitaux et des écoles grâce à des entreprises de travaux publics appartenant au Hezbollah. Il offre des soins aux familles chiites et en particulier aux familles des combattants, s'occupe de la scolarité des enfants dans les régions pauvres, et dispose d'un service financier indépendant. La faiblesse de l'État fait ainsi sa force, et lui permet de remplir le grand vide laissé par les institutions publiques.

§2. L'impact de la guerre contre Israël dans le prosélytisme iranien

Le Hezbollah a acquis une réputation et une popularité considérable, que ce soit au Liban ou au sein du monde musulman, à travers sa guerre interminable contre Israël. Installé principalement au sud, à la frontière avec Israël, le Parti de Dieu maintient une situation d'insécurité continue dans cette zone, dans le but de libérer les territoires occupés (actuellement les fermes de shab'a), et de se protéger contre toute attaque éventuelle de l'État hébreu. Pour accomplir cette tâche, il dispose d'un véritable appareil militaire, comparable à celui de l'État, une armée bien entraînée, un service de renseignement et de logistique, une chaîne de télévision (*al-Manar*) qui diffuse à longueur de journée les combats héroïques des combattants contre les soldats de l'ennemi. Pour les arabes et musulmans humiliés dans leur guerre contre Israël, le Hezbollah représente le mouvement de résistance le plus crédible et le plus soutenu par les chiites comme par les sunnites. La guerre contre Israël a donné naissance au Hezbollah, et c'est elle qui le rend de plus en plus grand et puissant sur la scène interne, et de plus en plus populaire et séduisant au niveau externe. La première naissance du mouvement eut lieu en 1982 au Liban, et sa deuxième naissance, la plus importante en 2000 grâce à sa victoire contre l'armée israélienne. « Le retrait des troupes israéliennes hors du Liban, en 2000 fut un tournant capital car c'est la première fois qu'Israël se trouvait contraint de reculer par la force. Le Moyen-Orient découvrait tout à coup le Hezbollah, qui émergeait plus fort que jamais, tant du point de vue politique que militaire »³⁰⁵.

La résistance du mouvement chiite libanais à l'occupation, et les exploits qu'il a réalisés jusqu'à aujourd'hui : la libération des prisonniers, la récupération du sud Liban occupé, le soutien de la cause palestinienne à travers les échanges de prisonniers palestiniens contre les soldats israéliens, ne menace pas uniquement l'État hébreu mais également les pays

³⁰⁵. Robert Baer, *Iran : l'irrésistible ascension*, JC Lattès, Paris 2008, p. 22.

arabes. En plus des minorités chiites sur leurs territoires, souvent victimes de marginalisation, ces pays craignent l'influence du Hezbollah sur la communauté sunnite du Golfe Persique. Ce sentiment de peur a sans doute une justification dans la réaction des populations sunnites lors de la guerre Libano-Israélienne en 2006. Durant ce conflit, les musulmans de toute appartenance se sont rangés du côté du Hezbollah et contre les régimes arabes qu'ils accusent de trahison et de collaboration avec Israël. Dans cette tourmente, le Hezbollah et en amont l'Iran, sont sortis de la guerre avec un butin stratégique énorme : celui du soutien et de la reconnaissance des populations musulmanes sunnites. Cette nouvelle réalité a ébranlé, et les régimes sunnites, et les *ulémas* wahhabites saoudiens. La guerre de 2006 a mis ces derniers devant un choix cornélien : approuver et encourager le mouvement chiite dans sa guerre contre l'occupant israélien, et dans ce cas, le chiisme aurait marqué un point, non sans importance, dans sa course vers un leadership religieux et politique. Ou bien de l'accuser d'avoir entraîné le pays dans une guerre destructrice, et dans ce cas, les *ulémas* comme les dirigeants seraient dénués de crédibilité devant les musulmans qui voient dans toute attaque contre Israël une résistance à l'occupation, et à l'oppression qu'on doit soutenir.

Le Hezbollah a donc réussi ce que l'Iran n'a pu réaliser depuis l'avènement de la République islamique : gagner le soutien et la confiance des musulmans sunnites. Chez la majorité des musulmans sunnites, du Maroc jusqu'en Malaisie, les photos du leader du mouvement chiites (Hassan Nasrallah) sont brandies dans les manifestations de soutien aux libanais. Et ses discours enflammés, dans lesquels il parle au nom de l'*Oumma* (la communauté des croyants), sont suivis par des millions de téléspectateurs en signe d'admiration et de confiance. « Le Hezbollah convainc, et il convainc plus que les dirigeants actuels du Caire et de Riyad. Pour les sympathisants du mouvement, le secret de son succès est simple : les militants chiites accomplissent des choses tandis que les autres en parlent seulement »³⁰⁶. Les chiites libanais sont en train de changer l'image du chiisme, longtemps source de méfiance chez les populations sunnites, et contribuent ainsi au renforcement de la position de Téhéran au Moyen-Orient. Cette réalité ne laisse pas l'Arabie saoudite indifférente. Elle pousse le wahhabisme à consolider ses rapports avec la communauté sunnite libanaise, et faire ainsi barrage à la montée du chiisme qui risque de contaminer le Golfe persique.

³⁰⁶. Karin Kneissl, *Il faut distinguer entre le terrorisme et la résistance*, Confluences Méditerranée –N° 49 Printemps 2004, p. 82.

§3. Le Liban entre Téhéran et Riyad

L'existence du Hezbollah en tant que force militaire, dépend en grande partie de l'avenir des rapports entre l'Iran et Israël. Mais en tant que mouvement social et parti politique, c'est contre le sunnisme qu'il doit mener son combat de domination interne. Dans cette perspective, il est considéré comme un acteur de taille dans l'antagonisme régional entre les sunnites et les chiïtes.

La position de l'Arabie saoudite lors de la guerre de 2006, condamnant l'opération d'enlèvement des soldats israéliens par le Hezbollah, explique le degré de rivalité entre le royaume et l'Iran. Pour la première fois, le gouvernement saoudien condamnait officiellement, par voie politique à travers le porte-parole du gouvernement, et religieuse par les fatwas de certains *ulémas*, le mouvement islamiste chiïte. Cette position a été prise au risque d'aller à contre-courant de l'opinion publique saoudien.

Pour l'Arabie saoudite, le Hezbollah est aussi dangereux qu'Israël. Il est plus qu'un mouvement de résistance car il incarne la politique expansionniste de Téhéran qui n'hésite pas de tirer les ficelles du Hezbollah comme celles de toutes les autres minorités chiïtes dans les monarchies arabes. Plus grave encore, le Hezbollah dans sa guerre contre Israël attire non seulement la solidarité des chiïtes mais également celle des sunnites saoudiens. Il gagne la sympathie et le respect des musulmans wahhabites et jouit d'une grande popularité au sein des populations arabes qui voient dans le mouvement l'espoir de libérer les terres arabes. Selon le spécialiste jordanien shaker an-Nabolsi, « la menace la plus inquiétante réside dans la propagation de l'idéologie du Hezbollah au sein du monde arabe tout entier. A tel point qu'il ne serait alors plus nécessaire d'exporter le modèle de la révolution de l'ayatollah Khomeiny. Le danger pour la démocratie et la liberté se trouve ainsi dans la victoire possible de l'idéologie du Hezbollah, plutôt que dans ses exploits militaires »³⁰⁷. C'est effectivement le souci qui inquiète les autorités wahhabites. Le Hezbollah est en train de réaliser un exploit dans le monde sunnite voire au sein de l'institution religieuse saoudienne, comme le confirme le soutien de Salman al-'Aouda³⁰⁸ (mufti très influent) lorsqu'il s'oppose à la position officielle, et appelle à la solidarité avec le mouvement chiïte. Ainsi, le Hezbollah réussit plus que l'Iran à exporter l'idée du chiïsme résistant. Il soutient la cause palestinienne et refuse

³⁰⁷. Ely Karmon, *Chiïsme et sunnisme : vers une radicalisation des dissensions*, MERIA. Journal d'étude des relations internationales au Moyen-Orient, Vol.2, N° 1, page 16. (janvier 2007)
http://meria.idc.ac.il/journal_fr/2007/issue1/MERIA_fr_v2n1_Karmon.pdf

³⁰⁸. Salman Ibn Fahd al-'Aouda, vice-président de l'Union Mondiale des *ulémas* Musulmans et directeur général de la fondation « Islam Today ».

l'hégémonie des États-Unis dans la région. Dans ce climat, la course vers un leadership du monde musulman est en train de basculer au profit de l'Iran, ce qui rend la rivalité entre ces deux grandes familles spirituelles plus acharnée et plus dangereuse.

Pour l'Arabie saoudite les choses deviennent de plus en plus compliquées. Elle avait, avant le 14 février 2005, le libano-saoudien Rafiq al-Hariri comme allié principal du wahhabisme au Liban. Mais après son assassinat, son mouvement « Le Futur » (*Al-Mustaqbal*), grand parti politique sunnite dirigé par son fils Saad Hariri, n'arrive pas à contrer la puissante opposition chiite du Hezbollah, bien qu'il reçoive un grand soutien du régime saoudien. La tension actuelle entre les deux partis est dangereuse, compte tenu de leur importance démographique, et de la complexité du conflit qui les oppose. Cette situation bascule, de temps à autre, d'un antagonisme politique à la confrontation religieuse. Elle réveille ainsi les haines accumulées tout au long de l'histoire sanglante du conflit entre le sunnisme et le chiisme.

La montée du Hezbollah chiite au Liban, et l'arrivée au pouvoir des chiites irakiens, est sans doute un signe fort du changement qui se produit dans cette partie du globe, et qui risque de reproduire les mêmes scénarios dramatiques de l'époque des premiers Imams. Que ce soit du côté du Hezbollah ou du côté des sunnites libanais, la religion reste toujours le facteur principal qui fixe les orientations politiques et qui détermine le choix des alliances à faire. Dans cette perspective, force est de constater que le chiisme libanais, dans sa version militante, menace moins Israël que les régimes arabes et, à leur tête, le pouvoir saoudien. Si l'Iran n'a pas hésité à avancer son pion politico-religieux au Liban pour disposer d'une carte supplémentaire lui permettant de jouer un rôle déterminant dans la région, l'Arabie saoudite a décidé de contrer Téhéran à travers le soutien des sunnites libanais, et surtout, l'exportation de la pensée wahhabite.

Cette stratégie fut à l'origine d'une confrontation armée, semblable, en partie, à celle de l'Irak. Des accrochages sanglants entre les membres du *Hezbollah* et les sunnites proches du parti *Futur* ont perturbé le Liban en 2008. « En mai 2008, des heurts entre les partisans du gouvernement –des sunnites du mouvement Le Futur (*Al-Mustaqbal*), fidèles au souvenir de l'ancien premier ministre assassiné Rafic Hariri - et le Hezbollah, ont miné le pays. Ils ont servi à galvaniser les sunnites du Liban, mécontents à la fois de la victoire du Hezbollah, de la pénétration de ses milices dans les quartiers sunnites de Beyrouth et de l'incapacité des partisans de M. Saad Hariri d'assurer la sécurité des sunnites face à l'armée chiite. Le vide

ainsi créé pourrait permettre aux dirigeants salafistes d'élargir leur assise populaire, et même de proposer un leadership de rechange »³⁰⁹.

La crise politique après la guerre de 2006 marque un tournant d'une importance considérable pour la stabilité du pays. Sur le plan politique, l'affrontement entre le wahhabisme et le chiisme au Liban se répercute sur la vie politique, et la peur et la suspicion gagnent ainsi du terrain, en favorisant une atmosphère de tension et d'affrontement armé. Le mufti libanais *Mohamed Rachid Qabbani*, a appelé les sunnites à mettre fin aux excès du *Hezbollah*, et à sa volonté de dominer le pays militairement et politiquement : « Nous avons cru que le Hezbollah avait pour tâche de combattre l'invasion israélienne, mais malheureusement, il est devenu une force armée qui occupe Beyrouth et menace sa sécurité. Pour cela, nous lançons d'ici (la maison des fatwas au Liban), un appel au monde arabe et musulman pour qu'il intervienne et arrête ces violations terribles (du Hezbollah). Aujourd'hui les libanais, musulmans et chrétiens, (...) sont entrain de subir une tentative de domination par un parti politique (le Hezbollah), avec le soutien de l'étranger, et sous la bannière de la résistance. Ce parti a pris en otage, depuis un an, le centre de la capitale et a fait de lui un camp militaire pour son armée. Il est regrettable et triste de savoir qu'un État musulman (Iran) prenne en charge toutes ces violations qui mettent en danger l'union des musulmans libanais »³¹⁰.

L'antagonisme entre l'opposition, dirigée par le Hezbollah, et le gouvernement, est en grande partie, selon les spécialistes de la question libanaise, le reflet d'un conflit plus compliqué entre les pays qui se disputent la domination de la région. Le Liban chiite, contrôlé politiquement par le Parti de Dieu, serait un vrai échec pour la politique saoudienne et un coup dur pour le wahhabisme. Le prince Saoud al-Fayçal, (ministre saoudien des affaires étrangères), soutient l'idée que tout changement politique au profit du chiisme serait déclencheur d'une crise entre l'Iran et l'Arabie saoudite : « La crise libanaise a suscité une vive mise en garde à l'Iran, un pays qui soutient l'opposition libanaise, de la part de l'Arabie saoudite, puissant allié arabe du gouvernement de Fouad Saniora. L'éventuel soutien de Téhéran un coup d'État au Liban affecterait les relations entre l'Iran et le monde arabe »³¹¹.

³⁰⁹. V.C, « Au Liban », Le Monde diplomatique, décembre 2008, 55^e année, N° 657, p. 9.

³¹⁰. <http://www.youtube.com/watch?v=9j1-tZIG-ZY&feature=related>, 07/05/2008.

³¹¹. « L'Arabie saoudite met en garde l'Iran sur Hezbollah », l'Express.fr, publié le mardi 13 mai 2008. http://www.lexpress.fr/actualite/monde/l-arabie-saoudite-met-en-garde-l-iran-sur-le-hezbollah_501659.html.

Comme dans le cas de l'Irak, la guerre a servi de révélateur de la tension entre les communautés chiites et sunnites au pays du cèdre. Pendant le conflit armé de 2006 entre Israël et le Liban, l'Iran en tant que principal allié du Hezbollah, a condamné l'intervention militaire israélienne et a garanti un soutien sans faille au parti chiite, car la défaite de ce mouvement était une menace à la sécurité de Téhéran. Du côté de Riyad, Israël n'est certes pas un État ami, mais il est moins dangereux que le chiisme. Le pouvoir wahhabite qui comptait sur une victoire israélienne pour mettre fin à l'expansionnisme chiite, affiche clairement son opposition au Parti de Dieu et condamne son « aventurisme » responsable de ce conflit sanglant et destructeur. « Sur le plan politique et diplomatique, l'Arabie saoudite, l'Égypte et la Jordanie ont constitué un triangle arabo-sunnite pour contrer une dynamique radicale assimilée à une influence iranienne réfractée par le Hezbollah auprès des opinions publiques de ces trois pays »³¹².

Au cœur de cette course menée par Téhéran et Riyad pour une certaine hégémonie religieuse et politique, le Liban ne représente qu'un terrain de combat comme les autres, sur lequel la guerre entre les frères ennemis ne fait que commencer. Les sunnites libanais trouvent à Riyad le meilleur soutien dans leur bras de fer contre le Hezbollah, ce qui risque d'entraîner le pays dans un conflit semblable à celui de l'Irak. Actuellement les sunnites au Liban sont soucieux de la puissance du mouvement chiite et redoutent les dissensions confessionnelles qui peuvent se traduire par une confrontation armée. Cheikh Ousama Rifa'i le mufti de la région de 'Akkar, exprime cette méfiance à l'égard du chiisme révolutionnaire : « Nous disons à l'Iran qui veut exporter la révolution partout par l'argent et la force, de faire attention et de respecter les enseignements de l'islam. Et je dis au gouvernement (sunnite) : continue dans ce chemin et nous sommes (les sunnites) avec vous. Les décisions de Fouad Saniora (l'ex-premier ministre sunnite) ont pour objectif de garantir la sécurité du Liban pour le renforcement de l'État libanais et non de l'État du Hezbollah, et pour que les armes soient entre les mains de l'armée libanaise et non entre celles du Hezbollah sous le voile de la résistance. Si on permet au Hezbollah toutes ces prérogatives, chaque mouvement au Liban réclamera les mêmes droits à savoir des armes et des institutions dont bénéficient déjà les chiites. Ainsi la division remplacera la solidarité contrairement à ce que prétendent les chefs du Hezbollah »³¹³.

³¹². Bernard Bougier, *Le Monde diplomatique, Du Liban à la péninsule arabique : Islamisme sunnite et Hezbollah*, janvier 2007, <http://www.monde-diplomatique.fr/2007/01/ROUGIER/14327>.

³¹³. Ousama Rifa'i, « Que Dieu aide les sunnites libanais », grand mufti sunnite de la région de 'Akkar, <http://www.youtube.com/watch?v=MBfUyQdRTxk&feature=related>

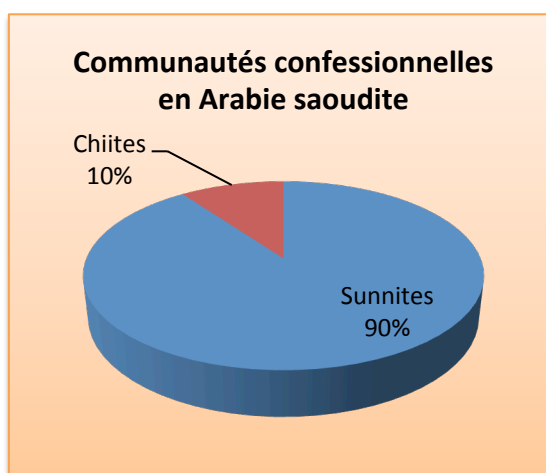
La crise au Liban entre les chiïtes et les sunnites commence, malheureusement, à prendre forme à cause de l'ingérence étrangère. Dans ce conflit, la religion joue le rôle du déclencheur du malaise libanais, et risque de faciliter la tâche aux courants les plus radicaux des deux côtés, et entraîner le pays dans une guerre religieuse.

SECTION II : LA QUESTION CHIITE EN ARABIE SAOUDITE

L'enchaînement d'un ensemble d'événements au Moyen-Orient a aggravé la ligne de fracture entre chiites et sunnites en Arabie saoudite. En plus de la montée de l'influence chiite dans la région (Iran-Hezbollah), la situation précaire des chiites saoudiens, privés d'accès à certains postes de la fonction publique, interdits de pratiquer librement leurs rites religieux et exclus des profits pétroliers situés sous leurs terres, ne peut être vue que comme une véritable source d'inquiétude pour le régime de Riyad. Elle menace les deux grands fondements de l'État, que sont la religion et l'économie. La religion : puisque l'Arabie saoudite est la terre de l'islam sunnite (pur) et des lieux saints. Et l'économie : puisque l'argent que procure la région chiite riche en pétrole représente la colonne vertébrale de l'économie du royaume.

Le chiisme saoudien est composé de trois minorités : les zaydites au sud-ouest du pays à la frontière du Yémen, les ismaélites qui sont concentrés dans la région de Najran au Sud du royaume et les imamites qui sont majoritaires. On les retrouve dans la région pétrolifère d'*al-Ahssa* à l'Est de l'Arabie saoudite, en particulier dans les trois grandes villes de *Dammam*, *Qatif* et *Khobar*. Cette communauté représente entre 10 et 15% de la population saoudienne majoritairement sunnite de rite hanbalite.

Figure n° 8 : Communautés confessionnelles en Arabie saoudite



Source : Le Monde diplomatique, <http://www.monde-diplomatique.fr/2003/06/GRESH/10232>

La présence chiite en Arabie saoudite explique en grande partie les appréhensions non seulement du régime mais aussi de l'*establishment* religieux, quant à une éventuelle volonté d'indépendance téléguidée par Téhéran comme le souligne François Thual : « La présence de l'Iran dirigée par la révolution islamique chiite transforme ces minorités en autant de danger d'aggravation de la tension traditionnelle entre l'Arabie saoudite et l'Iran »³¹⁴. Cette crainte trouve des explications dans un ensemble d'enjeux géopolitiques internes et externes que cette minorité est en train d'imposer au royaume.

§1. Les chiites saoudiens, un problème géopolitique interne

Pour l'Arabie saoudite, la présence d'une minorité chiite dans la région d'al - Ahssa, représente actuellement un véritable enjeu de géopolitique interne. Les chiites saoudiens sont à la fois une minorité religieuse et une minorité sociale. Ils étaient depuis longtemps victimes de discrimination et de marginalisation économique, sociale et politique. Cette situation a fait que les adeptes de cette doctrine développent une opposition systématique vis-à-vis de la doctrine wahhabite en général, et contre le pouvoir politique des al-Saoud, en particulier.

Carte n° 14 : La province orientale d'al-Ahssa majoritairement chiite



Source : Documentaire « Le dessous des cartes » -Arabie saoudite, novembre 2000.
<http://www.ryadussalihin.org/muslimworld14.html>

³¹⁴. François Thual, *Géopolitique du chiisme*, arléa, Paris 2002, p. 93.

La raison de la marginalisation de ces populations, depuis l'arrivée du wahhabisme, n'était rien d'autre que leur appartenance à la doctrine chiite. Considéré par la majorité sunnite, depuis l'avènement de l'islam, comme une hérésie, le chiisme saoudien a subi et continue de subir les conséquences de cette particularité. Cette réalité engendre aujourd'hui une multitude d'enjeux qui dépassent la sphère religieuse pour toucher au politique et à l'économie, voire à la sécurité nationale du pays.

Les tensions entre les wahhabites salafistes et les chiites en Arabie saoudite, ne datent pas d'aujourd'hui ni même de la révolution islamique de Khomeiny. Elles ont débuté vers 1926 avec le deuxième État saoudien, et plus précisément à l'occasion du congrès al-Artawiyya³¹⁵. Cette assemblée durant laquelle, la majorité des tribus des *Ikhwans*,³¹⁶ et le roi abd al-'Aziz - représentant de la famille régnante - ont traité les questions urgentes qui menaçaient leur union. Les *Ikhwans*, mécontents des décisions prises par abd al-'Aziz, mirent entre ses mains une liste de réclamations lui reprochant plusieurs attitudes : comme le fait de se proclamer roi (chose que l'islam, selon eux, ne soutient pas comme système politique), d'utiliser les technologies de l'époque (voiture, téléphone et télégraphe), considérés comme de la magie, et enfin, de manifester une certaine passivité vis-à-vis des chiites d'al-Ahssa et Qatif. Pour les *Ikhwans*, ces chiites, apostats et loin de l'islam, représentent un grand problème pour l'idéologie salafiste. Ils sont l'image de l'échec de la doctrine wahhabite dans sa campagne de conversion dans la péninsule arabique. Le roi fut donc appelé à prendre les mesures nécessaires et radicales pour enterrer définitivement cette "menace" chiite.

Un an après, le roi chargea un comité de *ulémas* d'une mission particulière : redéfinir le statut des chiites saoudiens. La fatwa qui fut émise, décida du sort des chiites dans le royaume. En 1927 à Riyad, la commission arrêta une série de mesures à l'encontre des populations chiites :

- L'obligation du roi Abdelaziz de les forcer à faire allégeance à l'islam « véridique », tel qu'il a été expliqué par l'Imam Ibn abd al-Wahhab dans son livre « *at-Tawhid* » (l'unicité de Dieu) ;
- De les empêcher d'extérioriser leurs rites *païens* de deuil d'al-Husayn ;
- D'interdire les visites des tombes à Karbala et à Najaf en Irak ;

³¹⁵. Région au nord de Riyad.

³¹⁶. Il s'agit de l'armée qui a soumis l'Arabie au pouvoir saoudien. Ce mouvement est composé de plusieurs tribus qui ont participé à la création de l'État saoudien. Dirigé par Ibn 'Abd al-wahhab,

- Et de détruire tous leurs lieux saints dans lesquels ils pratiquent des adorations interdites par l'islam sunnite.

Toute dérogation de cette fatwa sera sanctionnée par l'exil. La pression des *Ikhwans* sur le roi fut énorme en raison de leur nombre assez important, et de leur force militaire efficace. Abdel Aziz se plia à leurs revendications, et les dispositions de la fatwa furent appliquées dans le but de réduire la doctrine chiite à une simple conviction occulte sans aucune manifestation extérieure. La seule disposition que le roi ait refusé, fut celle d'obliger les chiites à se convertir au sunnisme.

Depuis des siècles, les chiites saoudiens accusent la politique salafiste du royaume de les avoir traité en citoyens de deuxième degré. Aujourd'hui ce sentiment persiste à cause du contrôle des activités religieuses chiites, et de la restriction des libertés spirituelles, surtout pendant les fêtes nombreuses et choquantes du point de vue wahhabite. Cela fait de cette communauté une vraie poudrière, notamment en raison de l'emplacement des chiites saoudiens à quelques kilomètres de l'Irak. Le royaume des al-Saoud est donc confronté, dans cette logique d'antagonisme avec les minorités chiites, à une série d'enjeux internes très préoccupants pour la stabilité du pays.

I. L'enjeu religieux

L'image du chiite dans l'imaginaire du citoyen saoudien sunnite est façonnée par une littérature religieuse abondante et intolérante. La croyance chiite, considérée comme du polythéisme, ne permet pas à ses adeptes d'envisager les mêmes droits et avantages que ceux dont bénéficient leurs compatriotes sunnites. En d'autres termes, la religion musulmane, notamment le courant wahhabite, voit dans l'existence d'une minorité chiite dans le royaume - berceau de l'islam avec les deux lieux saints (la Mecque et Médine) - une réalité qui dérange les défenseurs du littéralisme du message religieux. Les ulémas wahhabites, anciens comme contemporains, n'hésitent pas à manifester, sans aucune réserve, leur refus et leur opposition à toute liberté de culte au profit des chiites. Cette position radicale est aujourd'hui à l'origine d'une crise sociale entre ces deux communautés, l'une majoritaire, politiquement dominante et socialement sans complexe, et l'autre minoritaire, discriminée et loin d'être intégrée socialement. Cette question s'impose plus que jamais aux orientations politiques du royaume, dans la mesure où la minorité chiite commence à peser de tout son poids sur la réalité

politique, économique et spirituelle du pays. Le régime saoudien est convaincu, notamment après la chute de Saddam, qu'il doit faire face à une question délicate qui menace sa sécurité nationale. Le corps religieux, de son côté, voit un énorme danger dans la reconnaissance des droits aux apostats.

Malgré les tentatives du roi Fahd, parmi lesquelles il a explicitement reconnu, en 1993, les droits et libertés des chiites saoudiens, l'application d'une politique égalitaire et antidiscriminatoire s'est heurtée à plusieurs obstacles. La première complication est d'ordre religieux. En Arabie saoudite, l'avenir des chiites dépend, en grande partie, des rapports de force entre les *ulémas* wahhabites et ceux de la doctrine chiite. La discrimination que subissent les chiites saoudiens n'est que le prolongement de l'histoire conflictuelle qui se traduit aujourd'hui par un double doute : le premier est lié à l'origine du chiisme lui-même, et à l'image qu'il représente dans l'imaginaire wahhabite. Il est intéressant de noter que l'ampleur de l'hostilité wahhabite à l'égard des chiites s'est traduite, depuis le début du 19ème siècle, par la propagation d'un mythe selon lequel, le fondateur du chiisme aurait été un juif nommé *Abdallah Ibn Saba*³¹⁷. Et le deuxième doute, d'ordre politique, est en rapport avec la loyauté extérieure de la communauté chiite, notamment au profit de l'Iran. Les *ulémas* saoudiens traduisent cette suspicion en un discours violemment anti-chiite, voire antitout. « Du haut d'un des minarets de la Mecque, le cheikh Iben Baz, grand mufti d'Arabie saoudite jusqu'à sa mort en 1999, en résumait la philosophie relationnelle : "le rapprochement entre les *rafida* (les chiites) et les gens de la sunna (les sunnites) est impossible comme est impossible le rapprochement avec les juifs, les chrétiens et les idolâtres" »³¹⁸.

Comme l'Arabie saoudite est le pays du Prophète, et des lieux saints de l'islam, et que ses fondements sont toujours d'ordre religieux, l'idée de la citoyenneté et de l'unité nationale sur des bases autres que religieuses est encore nouvelle. A travers l'interprétation de certains textes sacrés, certains *ulémas* saoudiens donnent un statut particulier à cette minorité. Pour eux, la communauté chiite saoudienne ne peut bénéficier des mêmes droits et libertés que les musulmans sunnites, qu'en cas de conversion à l'islam sunnite. Cette façon de penser les solutions de la diversité religieuse va, sans doute, avoir des répercussions sur les autres sphères : politique, économique et sécuritaire.

³¹⁷. Ely Karmon, *Chiites et sunnites : vers une radicalisation des dissensions*, MERIA, p. 6, meria.idc.ac.il/journal_fr/2007/issue1/MERIA_fr_v2n1_Karmon.pdf

³¹⁸. Martine Gozlan, *Sunnites et chiites, pourquoi ils s'entretuent*, Seuil, Paris 2008, p. 140.

II. L'enjeu politique

Le pouvoir saoudien ainsi que l'institution wahhabite voient dans la communauté chiite située dans la région pétrolière un danger qui s'ajoute à la différence doctrinale. S'ils n'envisagent aucune intégration des chiites dans la vie politique du royaume, ils essayent de répondre à certains de leurs besoins économiques et sociaux, dans la mesure où ces minorités religieuses sont aussi « des minorités sociales, des minorités d'exclus, très souvent constituées par les prolétariats urbains ou ruraux d'une zone pétrolifère, vitale pour le monde occidental »³¹⁹. Le défi interne que représentent les chiites saoudiens, est étroitement lié aux problèmes socio-économiques dont ils souffrent. Ils ont beaucoup de difficultés à se sentir saoudiens dans un pays qui les empêche d'accéder à la fonction publique. Cette discrimination, ajoutée au manque de libertés religieuses, et à la précarité économique, fait de cette minorité une véritable épreuve qui, faute de réforme radicale, et de reconsidération de ses droits et libertés, pourra déstabiliser le pays.

En l'absence de partis politiques en Arabie saoudite, les chiites du pays se sont organisés sous forme d'associations et mouvements informels pour défendre leurs intérêts politiques. Les forces les plus influentes sont : le Mouvement chiite islamique de la Réforme (*Al-haraka al-islamiyya achi'iyya lil islah*) et le Hezbollah saoudien.

Les revendications du Mouvement chiite islamique de la Réforme (MCIR), dirigé par le grand marji'iyya chiite saoudien Hassan as-Saffar, s'articule autour de l'amélioration des conditions de vie, de la participation à la prise de décision dans le pays, et principalement de la liberté de croyance et de pratiques religieuses. Ces revendications ne datent pas d'aujourd'hui. Elles étaient le combat des chiites saoudiens depuis la chute de l'empire Ottoman. Néanmoins, les choses ont changé avec la succession d'une série d'événements qui redessinent actuellement la carte politique, géographique et doctrinale de toute la région : la guerre en Irak, l'installation militaire américaine dans la région, et la montée en puissance de l'Iran, en tant qu'acteur incontournable dans la politique de la région. Par conséquent, le MCIR, encouragé par l'exemple des irakiens, tente d'aller plus loin dans ses revendications concernant les droits et libertés de la communauté chiite. Mohammad al-Mahfoud, journaliste chiite saoudien et partisan du MCIR, dénonce la censure des livres chiites qui n'améliore en rien la réalité de la liberté d'expression dans le pays : « Oui, les obstacles existent toujours. Le livre chiite est interdit de publication et de distribution en Arabie saoudite [...]. Il y a une censure de tout ce qui concerne nos livres religieux. L'organisme responsable de cette

³¹⁹. François Thual, *Géopolitique du chiisme*, arléa, Paris 2002, pp.93-94.

censure, estime que certains livres chiites contiennent des idées qu'il juge contradictoires avec la religion musulmane [...]. Il n'y a pas de journaux ni de revues chiites dans les marchés saoudiens »³²⁰.

Pour sortir de l'isolement politique, le MCIR a opté pour une politique pragmatique qui évite tout affrontement avec le pouvoir, en s'éloignant de la théorie de *wilayat al-faqih* en appelant au rétablissement des droits religieux, à l'égalité des chances au niveau de l'embauche dans les emplois publics, à la fin des campagnes contre eux dans les programmes scolaires, dans les mosquées et dans la presse, et à plus de représentativité au Conseil Constitutionnel - où siègent deux chiites sur cent vingt membres. Ces initiatives, de plus en plus nombreuses, coïncident avec un changement dans la politique américaine vis-à-vis de l'Arabie saoudite. Après les attentats du 11 septembre, le MCIR a profité d'un certain soutien de la part de Washington qui a exigé des pouvoirs saoudiens, davantage de libertés et de tolérance envers cette minorité. « Nous ne pensons pas qu'il soit correct de discriminer des individus uniquement parce qu'ils sont chiites, pas plus que nous ne trouvons approprié de discriminer qui que ce soit pour ses convictions religieuses. Si les chiites n'ont pas le droit de participer au gouvernement, alors, à mon avis, il y a un problème. Je suis content de savoir qu'il y a un ambassadeur chiite de l'Arabie saoudite en Iran et qu'il y a quelques chiites au *Majlis al-shoura* (le conseil consultatif) »³²¹.

Malgré les liens religieux très étroits entre le leader du MCIR (Hassan as-Saffar) et l'ayatollah iranien Ali Sistani, le Mouvement est politiquement indépendant de l'influence iranienne, contrairement au Hezbollah saoudien. Afin d'installer une atmosphère de confiance, dans son rapport avec les autorités saoudiennes, le MCIR a choisi la voie de la citoyenneté et de la solidarité nationale. « L'une des démarches les plus marquantes du mouvement chiite saoudien d'après le 11 septembre est la lettre envoyée au roi Abdallah. Il s'agit d'une pétition intitulée "partenaires de la nation", dans laquelle le MCIR résume la situation difficile des chiites saoudiens, et sollicite la fin de l'exclusion sociale, économique et religieuse à leur égard. Cette pétition est la preuve, selon certains intellectuels, de la diversité doctrinale du pays considéré, depuis longtemps et à tort, comme un seul bloc salafiste wahhabite. Actuellement, les observateurs ne parlent plus de l'Arabie saoudite wahhabite, mais plutôt d'un pays composé d'une majorité wahhabite et d'une minorité chiite assez

³²⁰. Muhammad al-Mahfoud, *les chiites en Arabie saoudite vivent-ils un embargo médiatique ?* Document d'al-Jazira ma'rifa', dimanche 3/10/2004.

³²¹. www.arabnews.com/?page=9§ion=0&article=25743&d=1&m=5&y=2003,

importante. Force est de constater que cette communauté qui constitue un véritable enjeu politique du côté saoudien est une carte d'importance capitale du côté iranien »³²².

Le quotidien de discrimination fait des chiïtes l'avant-garde des voix qui appellent à la démocratie. Ils exigent une réforme politique et une démocratisation du système à travers la promotion de la citoyenneté. De son côté, le régime saoudien, soutenu par le corps des *ulémas* wahhabite, voit dans le maintien du système politique actuel - où les lois ne donnent aucune possibilité à l'opinion populaire de choisir le mode de gouvernance - une solution efficace pour faire obstacle au développement du chiïsme dans le pays. Les demandes réitérées des chiïtes d'ouvrir les portes de la démocratie, et d'encourager la participation de tous les citoyens, quelle que soit leur appartenance doctrinale, sont considérés, de la part des autorités politiques et religieuses saoudiennes comme une ruse chiïte appuyée par Téhéran pour déstabiliser le régime et semer la discorde dans la société.

Quant au Hezbollah saoudien, il s'inscrit dans la même logique des autres mouvements (Hezbollah) qu'au Liban, au Koweït et au Bahreïn. Partisan de la ligne de l'Imam (Khmeiny), ce mouvement ne cache pas son adhésion au concept de *wilayat al-faqih* iranienne et son refus des régimes arabes sunnites. De ce fait, ce Parti de Dieu saoudien fait allégeance à l'ayatollah iranien Ali Khamenei (le Guide suprême de la République islamique d'Iran) et le considère comme son principal *marji'iyya* (source d'imitation) dans les questions politiques et religieuses. Par conséquent, l'autorité de la *marji'iyya* saoudienne Hassan as-Saffar n'a, pour le Hezbollah saoudien, aucune légitimité. Ce mouvement, créé en 1987, s'oppose radicalement à la fois à la monarchie des al-Saoud (en tant que pouvoir sunnite et autoritaire) et au MCIR, qu'il accuse du rapprochement avec le régime au préjudice de la communauté chiïte.

Un troisième groupe, certes, minoritaire mais influent dans les milieux chiïtes saoudiens est celui des intellectuels. Ces derniers, attachés davantage à la démocratie qu'à la religion, estiment qu'il n'est pas responsable de nier aux chiïtes du royaume leur loyauté et leur attachement à leur pays. Les déclarations de certains *ulémas* qui présentent les chiïtes comme des étrangers (plus chiïtes que saoudiens) représentent pour eux une vision très simpliste qui cache la réalité autoritaire du régime wahhabite. Dire que les chiïtes sont opposés au régime politique qui leur impose la discrimination est une chose, leur loyauté à la patrie en est une autre. Si le chiïsme saoudien tisse des liens étroits avec les voisins chiïtes et

³²². Al-Jazira, « les chiïtes en Arabie saoudite » dimanche 03/10/2004.
<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/C65C2C02-0CF9-4B10-8CD3-5B63F1EDBF51.htm>.

notamment avec l'Iran, c'est à cause de la politique wahhabite qui prive cette communauté, assez nombreuse et de plus en plus revendicatrice, de ses droits et libertés. Il s'agit donc, pour les saoudiens de confession chiite, une crise d'ordre politique et non religieux. Le système politique saoudien est, à leurs yeux, archaïque : « Il n'existe pas de parlement représentant le peuple, mais un Conseil de la *choura*, dont les membres sont désignés par le roi, et qui ne dispose d'aucun pouvoir de décision et de surveillance, ni même le pouvoir de légiférer, de contrôler, d'inspecter, de nommer, ou de destituer un responsable politique. Depuis la fondation du royaume, il n'existe aucune déclaration ou document officiel qui pourrait renvoyer à l'idée de pacte ou de contrat entre État et société. Ainsi, les membres de la *choura* ne sont pas les représentants de leurs régions ; et le gouvernement ne reconnaît pas officiellement l'existence de minorités ayant des droits, ni l'existence de la diversité religieuse ou ethnique qui nécessite des garanties judiciaires »³²³.

Devant cette opacité politique, une élite de la communauté chiite saoudienne représentée par le MCIR et les intellectuels chiites ont signé la pétition « partenaires de la nation » appelant le roi Abdallah à prendre les mesures adéquates afin de garantir plus de libertés et de dignité aux citoyens chiites. La pétition insiste sur la citoyenneté et le loyalisme de la communauté chiite, et sur son attachement profond à la patrie. Mais en parallèle, elle révèle l'injustice politique, économique et religieuse imposée à ces saoudiens différents par leur appartenance à la famille imamite. Les rédacteurs de cette pétition soulignent leur indépendance par rapport à l'étranger. Si leur penchant pour les centres de *marji'yya*, situés en Irak ou en Iran, est une réalité qu'ils ne cachent pas, ils l'expliquent néanmoins, par une imposante histoire commune, qui fait que tous les chiites de la région et même du monde entier se dirigent vers le centre du chiisme (l'Irak et l'Iran), comme le font les musulmans sunnites avec l'Arabie saoudite.

L'un des signataires de la pétition définit cette initiative comme un geste d'ouverture en direction de l'État. « Nous nous plaçons résolument dans le cadre national, nous refusons tout projet de division du pays »³²⁴. Il s'agit également d'une réponse aux soupçons formulés contre la population de la province orientale accusée de préparer une éventuelle tentative d'indépendance. La majorité des chiites saoudiens refuse toute instrumentalisation étrangère et lie la responsabilité de la dégradation des relations entre les chiites et l'État, à l'injustice sociale enracinée dans le pays. L'analyste chiite saoudien, *Mohammad al-Mahfoud*, explique

³²³. Tawfiq al-Saif, Arabie saoudite : quelle place pour les chiites », Magazine Moyen-Orient, Juin 2010, numéro 10, <http://www.moyenorient-presse.com/?p=757>

³²⁴. Alain Gresh, *Les chiites, (partenaires de la nation) ; les grands écarts de l'Arabie saoudite*, *Le Monde diplomatique* de Juin 2003 pp. 16-17. <http://www.monde-diplomatique.fr/2003/06/GRESH/10232>.

cette réalité de la façon suivante : « La stabilité et l'unité nationale ne s'acquiescent pas par l'élimination des réalités historiques, mais plutôt par le respect de ces réalités, et à travers la garantie de la liberté des citoyens. L'union nationale ne pourra pas s'exprimer dans la négation des particularités doctrinales et spirituelles. Au contraire, elle se réalise dans le respect de la différence, et elle s'enrichit grâce à la promotion de la citoyenneté »³²⁵.

Malgré toutes ces tentatives d'inscrire cette question chiite dans un registre purement national, les milieux wahhabites parlent déjà d'une théorie du complot entre les chiites d'Arabie saoudite appuyés par l'Iran et les États-Unis, visant la division du pays en deux États, l'un wahhabite, avec des ressources pétrolières très limitées ; l'autre chiite qui contrôlerait les plus importants puits de pétrole sur la planète, et qui serait, sans doute, allié aux américains.

Depuis les événements du printemps arabe de 2011, les chiites saoudiens ont aussi tenté de participer à ce mouvement de liberté en organisant des manifestations contre les discriminations. Cette initiative a fait l'objet d'une répression sévère passée sous silence par les médias arabes sunnites. La ville de Dammam à l'est du pays a été, durant le mois de mars, le théâtre de plusieurs affrontements entre les forces de l'ordre et la communauté chiite que le pouvoir ne reconnaît pas comme minorité religieuse. Le journaliste chiite saoudien Mohammad Al Saedi décrit, ainsi, la situation de la province de l'est : « La répression a été dure. Outre les arrestations, les autorités avaient installé des check points un peu partout dans la ville pour effectuer des contrôles d'identité. J'avais l'impression de vivre dans la bande de Gaza »³²⁶. Les changements actuels dans le monde arabe encouragent les chiites saoudiens à faire entendre leur voix et à lever le seuil de leurs revendications qui passent de l'égalité avec les sunnites et la liberté religieuse au changement de la nature du régime. L'opposant chiite Cheikh al-Aamer a publiquement appelé en février 2011 à l'instauration d'une monarchie constitutionnelle qui garantirait les libertés et les droits des citoyens saoudiens sans aucune considération doctrinale.

III. L'enjeu économique

En raison de la multiplicité des facteurs favorables à la déstabilisation de la province orientale (pauvreté des populations chiites saoudiennes, chômage, intervention de l'armée américaine en Irak, dégradation des rapports entre les États-Unis et l'Arabie saoudite, et

³²⁵. Mohammed al-Mahfoud, *Les chiites en Arabie saoudite entre les espoirs de la réforme et les contraintes de la réalité*, al-Jazeera Ma'rifa, dimanche 03/10/2004. <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/E99EBEF1-7ECD-4BF3-9F68-818F0DDD5D16.htm>.

³²⁶. « Les chiites saoudiens continuent de manifester, malgré la répression », France 24, 13 avril 2011, <http://observers.france24.com/fr/content/20110413-chiites-saoudiens-continuent-manifester-malgre-repression>

l'arrivée des chiïtes au pouvoir en l'Irak), Riyad craint sérieusement les répercussions de ces crises sur sa production du pétrole.

La région orientale, peuplée en majorité par les chiïtes, produit environ 98 % du pétrole saoudien. Elle représente la plus grande réserve pétrolière de la planète avec plus de 22 % des réserves mondiales. De ce fait, elle fournit à la monarchie saoudienne 90 % de ses revenus extérieurs. Le pétrole représente aussi 40 % du PIB du pays. Cependant, dans cette province, la majorité des employés de l'industrie pétrolière et gazière est chiïte. La présence des chiïtes sur ces territoires si stratégiques est perçue par les autorités comme un énorme danger économique et de sécurité nationale. Ce sentiment a contribué à la marginalisation des chiïtes, et par conséquent, à la discrimination économique de 10% de la population. Ce fait met le pouvoir saoudien devant un incontestable défi, auquel il doit impérativement répondre s'il veut éviter un éclatement de la société. Cette souffrance d'ordre économique imposée aux chiïtes, s'explique par le positionnement géographique de la population chiïte sur un territoire riche en pétrole, proche de l'Irak, et à quelques kilomètres des lieux saints du chiïsme. En outre, son attachement spirituel aux grands *marji'yya* irakiens, et principalement iraniens, fait de cette population, selon le pouvoir wahhabite, une communauté dangereuse. Elle est susceptible, en cas de la vulnérabilité de l'État central, de revendiquer son indépendance. C'est la raison pour laquelle les autorités saoudiennes ont procédé à une politique de *sunnisation* de la région chiïte.

Cette démarche répondait à un enjeu économique majeur pour les autorités. Les chiïtes de la région d'al-Ahsa, exclus de la fonction publique, trouvaient dans l'industrie pétrolière, la seule issue pour sortir du chômage et échapper à la politique de marginalisation de l'État. Et parce que cette industrie a été contrôlée par les sociétés américaines, qui ne recrutent pas ses employés sur des critères communautaristes, les chiïtes composaient la majorité du personnel de ces sociétés. Cet état de fait était plus que gênant pour le pouvoir wahhabite qui craignait une exploitation chiïte de cette réalité pour paralyser l'industrie pétrolière du pays.

Face à ce risque, le régime saoudien a décidé de financer plusieurs projets dans cette région, afin de débloquer la situation économique de la province d'al-Ahsa. Cette politique économique a été accompagnée d'une stratégie d'immigration permettant de minimiser l'importance démographique des chiïtes. La *sunnisation* de la région a effectivement changé la carte démographique de la province. Le développement des flux migratoires vers l'est, a transformé cette région, majoritairement chiïte en 1950, en une province à majorité sunnite en 1986. Pour faciliter le contrôle des populations chiïtes, le pouvoir saoudien a fait également

du chiisme une minorité dans tous les villages mixtes de l'est. Ainsi, les sunnites sont dominants dans tout le territoire saoudien, même dans les villes à concentration chiite. Le chiisme n'est donc plus majoritaire, et moins menaçant pour l'économie comme pour la politique du pays. En parallèle, le déplacement des chiites dans le royaume à la recherche d'emploi, a créé des minorités dans toutes les régions du pays comme le souligne le politologue saoudien Hamza al-Hassan : « La géographie du chiisme dans le royaume ne se limite pas à la région orientale. Les chiites aujourd'hui sont présents dans toutes les villes saoudiennes notamment dans la capitale Riyad, où résident environ trente mille citoyens chiites »³²⁷.

§2. Les chiites saoudiens, un problème géopolitique externe

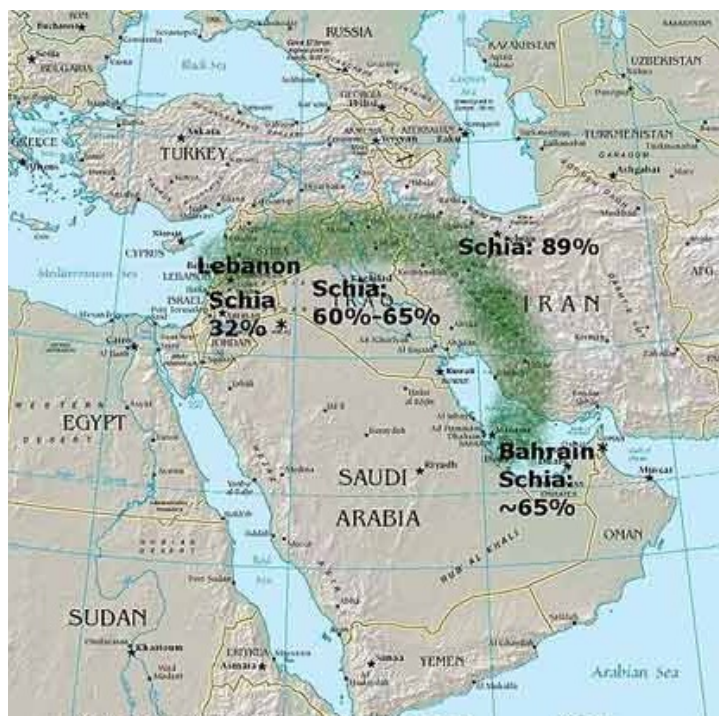
La victoire du chiisme en Iran et en Irak a donné un nouveau souffle aux chiites saoudiens. Ils ont accueilli l'arrivée au pouvoir du clergé iranien comme un affranchissement pour toutes les minorités chiites de la région. À cet événement, la réaction des chiites saoudiens fut rapide et le soulèvement de ces populations en 1979 se fit à l'encontre du régime wahhabite et de ses lois discriminatoires, mais au profit de la Révolution de Khomeiny qui s'annonçait comme libératrice des chiites opprimés du Golfe persique.

En 1979, le régime saoudien a vite compris que la situation en Iran, et le changement radical qui s'y produit ne sera pas sans effets sur sa minorité chiite. Dans la région d'al-Ahasa, les slogans : « Vive Khomeiny à bas Khaled (le roi saoudien) » ont fait comprendre à la population sunnite du pays, en général, et au régime en place, en particulier, le grand danger de la question chiite et l'implication de l'Iran dans ces événements au travers de sa politique d'exportation de la Révolution islamique. Le soulèvement des chiites saoudiens en réponse à la révolution iranienne a justifié la méfiance du pouvoir wahhabite vis-à-vis de la loyauté de cette communauté. « L'importance démographique des chiites dans cette région a inquiété le pouvoir royal saoudien lorsque, dans le prolongement de la révolution Khomeyniste, les mollahs de Téhéran ont encouragé les chiites présents dans les monarchies du Golfe à renverser leurs dirigeants *corrompus* »³²⁸.

³²⁷. Hamza al-Hassan, *La carte doctrinale de l'Arabie saoudite*, al-Jazeera Ma'rifa, dimanche 03/10/2004, <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/07057229-80A8-4207-82B7-94DAE4088C3C.htm>.

³²⁸. David Rigoulet-Roze, *Géopolitique de l'Arabie saoudite*, op. cit, p.185.

Carte n° 15 : Le croissant chiite



Source: CIA World Factbook 2006, <https://www.cia.gov/cia/publications/factbook/index>

La suspicion et la méfiance du croissant chiite en Arabie saoudite se sont accentuées avec l'émergence d'un deuxième État chiite dans la région. L'Irak chiite, est une nouvelle donne qui perturbe l'Arabie saoudite. Elle s'inquiète d'un éventuel prolongement de l'identité et de l'idéologie chiite contestataire, qui peut prendre une dimension conséquente dans sa province orientale. Surtout que cette région est à quelques kilomètres de l'Irak, et que les mouvements ininterrompus des pèlerins chiites, à Karbala et Najaf, constituent un espace de rencontre et de rapprochement idéologique et politique.

Ces mouvements de populations vers les lieux saints du chiisme en Irak, tissent des liens très étroits entre les chiites saoudiens et ceux d'Irak, et plus largement entre tous les chiites du Golfe persique. Ce pèlerinage embarrasse les autorités saoudiennes qui redoutent une stimulation de la communauté chiite saoudienne conforme aux attentes de Téhéran. Dans l'autre sens, le pèlerinage des chiites vers la Mecque et Médine (les deux lieux saints de tous les musulmans) angoissent les wahhabites qui redoutent, comme le souligne l'ambassadeur de la monarchie au Caire, une certaine *fitna* lors du grand rassemblement annuel des musulmans sur ces territoires. « Nous avons fait l'expérience de l'instrumentalisation iranienne sur notre

territoire, les chiites influencés par Téhéran ont répandu la terreur dans les lieux saints de l'islam pendant les jours les plus sacrés du pèlerinage »³²⁹.

Lors du pèlerinage à la Mecque de juillet 1987, plusieurs milliers de gardiens de la révolution avaient infiltré les cent cinquante mille pèlerins venus d'Iran. Au cours du pèlerinage, ils déclenchèrent une manifestation qui avait pour but d'acclamer Khomeiny comme étant le chef de l'islam et le gardien des lieux saints. La panique provoquée par ces manifestations et l'intervention de la police avaient engendré un bain de sang dans les rangs des pèlerins chiites et sunnites. Cet événement secoua profondément le régime saoudien surpris par tant d'audace et de détermination du régime iranien.

Dans cet espace, où les mouvements et les pèlerinages sont incontrôlables, les idées comme les personnes se déplacent et s'échangent de façon permanente. Cela favorise l'entretien d'une connivence particulière entre l'Iran et les populations de la province orientale qui ne manque pas de raisons pour s'établir et se renforcer. Abd al-Halim Khaddam, vice-président de la Syrie (2000-2005), résume ainsi les objectifs de l'Iran dans la région : « l'Iran essaye d'affaiblir le monde arabe et musulman à travers l'adoption des principales questions arabes comme la question palestinienne. Son soutien au mouvement Hamas qui, grâce aux aides iraniennes, passe du statut de mouvement populaire à une force politique proche de Téhéran, joue en sa faveur. Les moyens utilisés par Khamenei et Ahmadinejad, pour la réalisation de ces objectifs, ont entraîné un clash doctrinal entre les sunnites et les chiites. Cela explique la position antagonique de l'Arabie saoudite qui appelle au respect du principe de non-ingérence »³³⁰.

Il est essentiel de savoir que la doctrine wahhabite a joué un rôle, indirect certes mais déterminant, dans le renforcement des liens entre les chiites saoudiens et Téhéran. L'importance de l'appareil religieux wahhabite et son refus d'accorder toute liberté aux chiites ont entraîné l'affaiblissement du chiisme national. Egalement, l'absence de grandes *marji'yyas* saoudiennes a renforcé la dépendance religieuse des chiites saoudiens des centres religieux irakiens et iraniens. Les chiites saoudiens, sans *marji'iyya* locale, libre et compétente, étaient obligés, depuis le triomphe d'Ibn Saoud sur l'Arabie, de se diriger vers les écoles extérieures. Cette dépendance religieuse, suivie par les pèlerinages ininterrompus aux

³²⁹. Ahmad Qahtan, ambassadeur de l'Arabie saoudite au Caire à la chaîne égyptienne *Al-Hayat*, le 13 avril 2011, <http://www.youtube.com/watch?v=9sQ3sVgA0Mo&feature=related>

³³⁰. Ghassan al-Imam, *Khaddam, Iran mazaqat al-moslimin bil-inqisam al-madhabi, l'Iran a divisé les musulmans par la discorde doctrinale*, le journal saoudien, *Al-sharq al-awsat* numéro du mardi 24 juin 2008 n° 10801.

lieux saints irakiens, ont fait que les liens entre les chiites des deux pays sont restés solides et permanents.

Pour les chiites saoudiens, l'Iran de Khomeiny représente une victoire du chiisme et un véritable modèle de gouvernement islamique. Ils admirent l'exploit politique des ayatollahs, et voient en lui l'espoir tant attendu de libérer les minorités persécutées dans les pays sunnites. C'est la raison pour laquelle, « dès novembre 1997, des manifestations chiites dans la province orientale de l'Arabie saoudite marquèrent une nouvelle forme d'activisme, laquelle conduisit à leur première *intifada* (la révolte spontanée). Le Hezbollah saoudien, localement connu sous le terme *ansar khat al-imam* (partisans de la voie de l'imam), en référence à Khomeiny, fut fondé en 1987 par plusieurs éminents dignitaires religieux, dont cheikh *Hashim al-chukus*, cheikh *abdurahman al-Houbail* [...]. L'organisation revendique le principe de Khomeiny de *welayat al-faqih* (pouvoir du juriste théologien) et la plupart de ses membres imitent la *marja'iya* du chef suprême de l'Iran, l'ayatollah Khamenei »³³¹.

La question qui inquiète l'Arabie saoudite wahhabite reste de savoir si les chiites saoudiens font allégeance à la patrie ou à la doctrine ; si leur loyauté à la doctrine chiite a une emprise sur leur loyauté au pays ; s'ils constituent, d'après certaines littératures wahhabites, une cinquième colonne de l'armée américaine dans la région. Pour répondre à ces interrogations, les chiites saoudiens ne cessent de rappeler, dans leurs communiqués et leurs conférences, que leur attachement aux pays voisins (Irak, Iran) n'est que culturel et religieux. Ce rapport est tout à fait normal et identique à ce qui se passe dans l'univers wahhabite. L'Arabie saoudite aussi, grâce à son statut religieux, exerce une influence considérable sur le reste du monde sunnite. Les musulmans sunnites, éparpillés dans les cinq continents, se réfèrent aux savants saoudiens sans pour autant cautionner la politique du royaume. Ainsi, les chiites saoudiens, comme les autres chiites du Moyen-Orient, sont divisés entre deux courants de pensée différents. D'un côté, le courant pro-iranien qui voit dans le concept politique de *wilayat al-faqih* une façon idéale d'organiser la vie politique. De l'autre, les courants chiites qui refusent le chiisme activiste proposé par la théorie de Khomeiny et penchent plutôt vers le quiétisme traditionnel.

³³¹.Ely Karmon, *Chiites et sunnites : vers une radicalisation des dissensions*, op. cit, p. 1.

SECTION III. LES AUTRES MINORITES CHIITES : LE KOWEÏT, LES EMIRATS ARABES UNIS ET LA SYRIE

Rien ne va plus entre l'Iran et les monarchies sunnites du Golfe, quand bien même la population chiite serait minoritaire. Depuis la fin du sunnisme en Irak, ces pays ont décidé, à tort ou à raison, de faire de l'Iran leur premier ennemi sous prétexte qu'il menacerait leur stabilité et leur sécurité nationale en raison de son programme nucléaire, qu'il provoque la sédition (ou *fitna*) entre leurs populations en exploitant la révolution et qu'il plongerait la région toute entière dans un climat d'instabilité, en raison de son isolement sur le plan international.

Le Koweït, les Emirats Arabes Unis, la Syrie sont les principaux pays où l'impact de l'ingérence iranienne est le plus remarquable. Pour le premier, la présence d'une communauté chiite parmi sa population suffit à elle seule à empoisonner les relations entre ce pays et Téhéran - sans cesse soupçonnée de vouloir mettre fin au régime sunnite. Pour le second, les tensions avec l'Iran sont plutôt d'ordre géopolitique, liées au conflit des îles d'Abu Moussa, de Grande Tomb et de Petite Tomb. Quant à la Syrie, elle est le seul pays à entretenir des relations correctes avec l'Iran. Cette coopération est menacée aujourd'hui par le soulèvement mal accepté par Téhéran de la population syrienne contre le régime alaouite chiite. Les ayatollahs de la République islamique au lieu d'appeler au respect du choix du peuple, comme ils ont fait partout dans les autres pays arabes, soutiennent la répression du régime de Damas contre la population afin d'éviter d'être encerclés par des pays sunnites.

§1. Les chiites du Koweït : une dynamique politique au profit de la religion

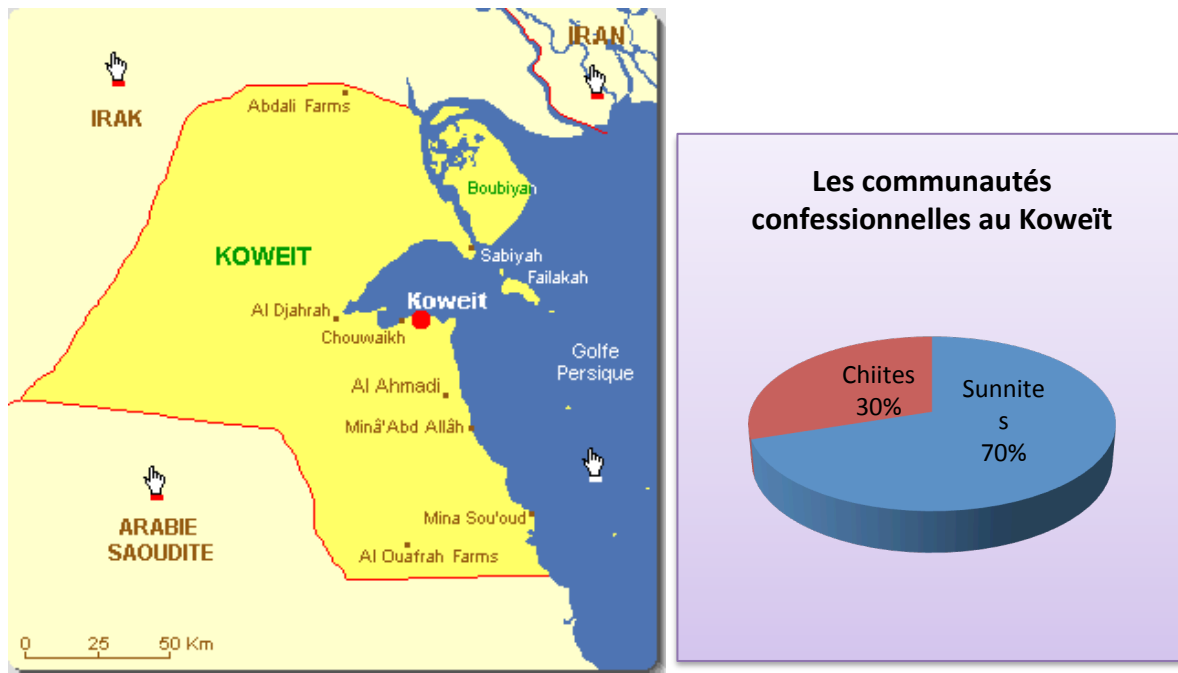
La position géographique du Koweït entre l'Irak, l'Arabie saoudite et sa situation à quelques dizaines de kilomètres de l'Iran exerce une influence déterminante sur sa politique intérieure et extérieure. En plus, sa composition ethnique et confessionnelle diversifiée (chiites, sunnites, arabes, iraniens) ne fait qu'accentuer les tensions et entretient un climat propice aux interventions de Téhéran et de Riyad.

Puisque l'État ne permet pas de recenser la population selon des critères confessionnels, il est difficile de savoir le nombre exact des chiites au Koweït. Cependant,

selon le rapport du ministère des Affaires étrangères américain de 2006, cette communauté représenterait environ 30% de la population, divisée entre chiites arabes et chiites perses.

Le Koweït est composé donc d'environ deux millions neuf cent mille habitants, dont un peu plus d'un million sont des étrangers.

Carte n° 16 : Le Koweït



Source : *Statistiques mondiales*, <http://www.statistiques-mondiales.com/koweit.htm>

La communauté chiite du Koweït, en fonction du rôle que doit jouer la religion dans le domaine politique, est divisée en cinq groupes différents. Les chiites arabes originaires de la province et de l'Arabie saoudite (les *Ahsawiyyoun*) sont d'orientation *chaykhit*. Ils sont les disciples de l'école Cheikhite mystique et sont très attachés au principe de l'ésotérisme et donc sont moins intéressés par la politique que les autres branches. Les chiites originaires du Bahreïn (les *bahraniya*) sont adeptes de l'école *Akhbari* et ne comptent participer à la vie politique que sous le pouvoir de l'Imam, actuellement en occultation. Les chiites *Usuli* sont venus d'Iran et, à l'image de Khomeiny, estiment que l'action politique fait partie de la pratique spirituelle chiite. Les chiites *Khou'i*, iraniens d'origine, suivent les positions politiques et religieuses du grand ayatollah *al-Khou'i* en Iran. Et enfin les chiites *chirazites* sont les plus politisés et les plus dynamiques sur la scène politique au Koweït. C'est une branche de l'école *Usuli* qui est un prolongement du parti chiite irakien *Da'wa* partisan de l'exportation de la révolution iranienne dans les pays arabes. Ce courant appelé Groupe de Chirazi (*Jama'at ach-chirazi*) a été créé par la *marji'yya* irakienne Mohammad Chirazi (mort

en 2002) qui est aussi le père fondateur de l'Organisation du Travail Islamique en Irak. Chassé de l'Irak par le régime Baath, ce religieux s'est installé au Koweït et y a fondé l'Organisation du Travail Islamique, très influente auprès des jeunes dans les années soixante et soixante-dix. Pour avoir une idée du radicalisme de ce courant, on peut citer l'exemple du disciple de Chirazi, Mohammad Taqi al-Modarrisi qui a émis une fatwa autorisant, au nom de la religion, l'assassinat du roi du Bahreïn après l'avoir excommunié.

Les chiïtes d'origine iranienne appelés *'ajam* (ancienne appellation qui désigne les nouveaux convertis non arabophones) forment aujourd'hui la majorité des chiïtes koweïtiens. Ils ont toujours fait partie intégrante du tissu social du pays. Cependant, à partir de la révolution islamique d'Iran, leurs relations avec leurs concitoyens sunnites se sont considérablement dégradées en raison de l'impact de l'islamisme de Khomeiny, politiquement engagé, sur le quiétisme des chiïtes Koweïtiens. Depuis cette date, l'opposition chiïte n'a cessé d'investir la scène politique et de revendiquer plus de participation de sa communauté à la direction du pays.

Ce dynamisme politique a toujours été considéré comme une source d'inquiétude pour les autorités sunnites qui, de peur de l'ingérence iranienne, ont exercé la même politique de marginalisation que leurs voisins. Les chiïtes, formant le tiers de la population autochtone, ne disposent que de cinq sièges de députés sur cinquante, et d'une quarantaine de mosquées, contre plus d'un millier réservées aux sunnites. Au Koweït, alors que le partage de la rente pétrolière renforce le sentiment d'être koweïtiens de la plupart des chiïtes, leur attachement à leurs origines diverses et multiples les rend sensibles aux influences extérieures.

Depuis les années 1980, les chiïtes koweïtiens ont fait alterner leur allégeance religieuse entre l'Iran et l'Irak. Aujourd'hui, ils versent l'aumône religieuse chiïte (*khoms*) aux plus démunis de l'Irak. Cet acte de fidélité et d'obéissance au grand ayatollah Ali Sistani, de la ville sainte irakienne de Nadjaf, engendre, selon les autorités koweïtiennes, un important flux financier et une loyauté aux autorités religieuses irakiennes et iraniennes qui est aussi forcément politique, vu l'interpénétration des deux sphères dans la République islamique comme chez les ayatollahs irakiens.

La chute de Saddam, et avec lui le pouvoir sunnite en Irak, fut aussi un élément crucial dans la montée en puissance du chiïsme au Koweït, qui demeure très sensible à ce qui se passe chez ses voisins. La célèbre Source d'Imitation koweïtienne, le chiïte Mohammad Baqir al-Mahri, a déclaré à ce propos, au journal londonien *Al-Hayat* que « le changement politique en Irak, ainsi que la pression de la communauté internationale exercée sur les pays de la région pour le respect des libertés confessionnelles ont permis aux chiïtes koweïtiens de

réaliser certains de leurs requêtes»³³². Depuis, les revendications chiïtes ont pris une dimension confessionnelle telle que les propositions de lois visant à faire du jour de 'Achoura (jour de la mort de Hussein) un jour férié et à intégrer l'enseignement de la doctrine *ja'farite* dans les programmes d'éducation nationale et à tous les niveaux, même pour les sunnites.

Aujourd'hui, le mouvement politique chiïte le plus influant au Koweït est l'Alliance Islamique Nationale (*at-Tajamu' al-watani al-islami*) qui regroupe la majorité des courants chiïtes dynamiques. Ce mouvement, même s'il se rejoint avec les principales tendances politiques sunnites (les Frères musulmans et le mouvement salafiste) sur les questions de démocratie, de libertés et d'unité nationale, il est en désaccord total avec ces forces sunnites lorsque ces derniers réclament l'application stricte de la charia, la mise en place d'une police des mœurs identique à celle de l'Arabie saoudite et l'application de la jurisprudence religieuse sunnite dans le domaine judiciaire. « L'Alliance islamique nationale est une force politique d'envergure parmi la population chiïte du Koweït. Un moment menacée de marginalisation, elle est revenue en force aux élections parlementaires de 2006, où elle s'est imposée comme la principale force politique chiïte. Malgré son adhésion à l'idéologie de la République islamique, et donc à la doctrine de *wilayat al-faqih* et au leadership religieux d'Ali Khamenei, l'Alliance islamique nationale est un mouvement politique foncièrement légitimiste »³³³.

Entre ce parti chiïte et les salafistes, les débats politiques au Koweït sont toujours très ardues. La raison étant le flou des revendications chiïtes que les salafistes qualifient de confessionnelles, plus que politiques et dictées de l'extérieur pour servir les intérêts de l'Iran plus que ceux de la communauté chiïte koweïtienne.

De plus, la fracture confessionnelle entre les radicaux chiïtes koweïtiens et leurs rivaux salafistes a atteint son paroxysme en raison de l'affaire d'espionnage impliquant des chiïtes koweïtiens et iraniens. Cette crise diplomatique fut une occasion pour le mouvement salafiste de l'Emirat, très proche des religieux wahhabites et soutenu par Riyad, pour accabler les organisations politiques chiïtes en les présentant comme des agents de Téhéran dans le Golfe. Le ministre des affaires étrangères du Koweït a déclaré : « nous allons prendre les mesures nécessaires contre un groupe de diplomates iraniens. Il s'agit de personnes indésirables sur le

³³². CNN, Les chiïtes du Koweït entre la participation et la discrimination confessionnelle, Dubaï, Emirats Arabes Unis, 13/04/2007, http://arabic.cnn.com/2007/middle_east/3/15/shiite-kuwait/

³³³. Laurence Louër, Chiisme et politique au Moyen-Orient ; Iran, Irak, Liban ; monarchies du Golfe, Éditions Autrement, 2008, page 65.

sol koweïtien et ils doivent quitter le pays »³³⁴. Ces diplomates sont accusés d'avoir transmis des informations sur l'armée koweïtienne et américaine aux gardiens de la révolution iraniens.

Lors de la réunion des ministres des affaires étrangères du Conseil de Coopération du Golfe en mai 2011 à Riyad, les ministres koweïtiens et bahreïnais ont présenté un rapport réalisé par leurs services secrets révélant un plan d'intervention iranien dans La région. « Une partie de ce plan concerne le Koweït. La grande cellule d'espionnage arrêtée dans ce pays en est une preuve. L'objectif de ce plan était d'occuper les îles du Koweït dans le cadre d'une intervention militaire maritime sous prétexte de protéger les chiites du Bahreïn »³³⁵. Toujours à propos de cette affaire d'espionnage qui a envenimé les relations entre Téhéran et le Koweït, le ministre des affaires étrangères Cheikh Mohammad al-Sanah a souligné : « Il a été établi qu'il y a un complot contre la sécurité politique, économique et militaire du Koweït. Ce complot a été préparé en Iran [...]. Ce qui nous a scandalisé au long de notre enquête c'est le fait de découvrir que cette cellule d'espionnage soit directement liée à certaines personnalités officielles de la République islamique »³³⁶. Ces propos corroborent, pour les autorités du pays, les déclarations du chef d'état-major iranien, lequel a affirmé que l'Iran considère tous les pays du Golfe persique comme un territoire iranien.

De leur côté, les chiites du Koweït ne cessent de s'attaquer aux autorités qui, d'après eux, tolèrent le radicalisme des salafistes qui vise à les marginaliser. Ils ont la conviction qu'il n'y a pas de contradiction entre la loyauté religieuse à Sistani et au Guide suprême de la révolution Khamenei, en tant que source d'imitation, et l'appartenance politique au Koweït. « Nous avons été accusés de soutenir le chah d'Iran, ensuite Khomeiny, et maintenant Sistani, se défend Hussein Abderahman. Ils aiment nous «placardiser». Mais nous sommes des citoyens koweïtiens »³³⁷.

L'ambiguïté de la politique extérieure de l'Iran est flagrante comme celle de la minorité chiite du Koweït. Les iraniens ne pardonneront jamais au pouvoir koweïtien d'avoir soutenu Saddam Hussein dans sa guerre contre la révolution de Khomeiny. Pour cela, ils essaient d'intervenir dans ce pays à travers les mouvements chiites les plus favorables à l'idée de la République islamique. Ces derniers à leur tour sont partagés entre leur patrie et

³³⁴. Hamid Mahmoud, La crise du Bahreïn ébranle les relations entre l'Iran et les pays du Golfe, le quotidien *Al-Qahira*, du 10/05/2011, numéro 571. <http://www.alkaheranews.com/details.php?pId=3&aId=2153>

³³⁵. *Ibid*

³³⁶. *Ibid*

³³⁷. Georges Malbrunot, « Au Koweït, les chiites relèvent la tête », Le Figaro.fr, 15 octobre 2007, http://www.lefigaro.fr/international/2006/04/17/01003-20060417ARTFIG90169-au_koweit_les_chiites_relevant_la_tete.php

leurs références religieuses de Qom et de Téhéran. Cette confusion entre le politique et le religieux est pratiquée de la même manière par les salafistes sunnites qui déclarent la guerre contre tout ce qui est iranien et tout ce qui est chiite. Le spécialiste de la question chiite au Koweït Majid al-Khalifa explique dans une intervention télévisée que le danger de la minorité chiite dans ce pays n'est pas leur appartenance à la doctrine imamite mais leur attachement politique aux pouvoirs iraniens : « Il faut faire la différence entre le chiisme religieux et le chiisme politique. Les chiites koweïtiens sont aujourd'hui en train de servir un programme iranien appelé « l'expansion safavide » qui est l'expression politique du chiisme iranien et qui n'a aucun fondement religieux »³³⁸.

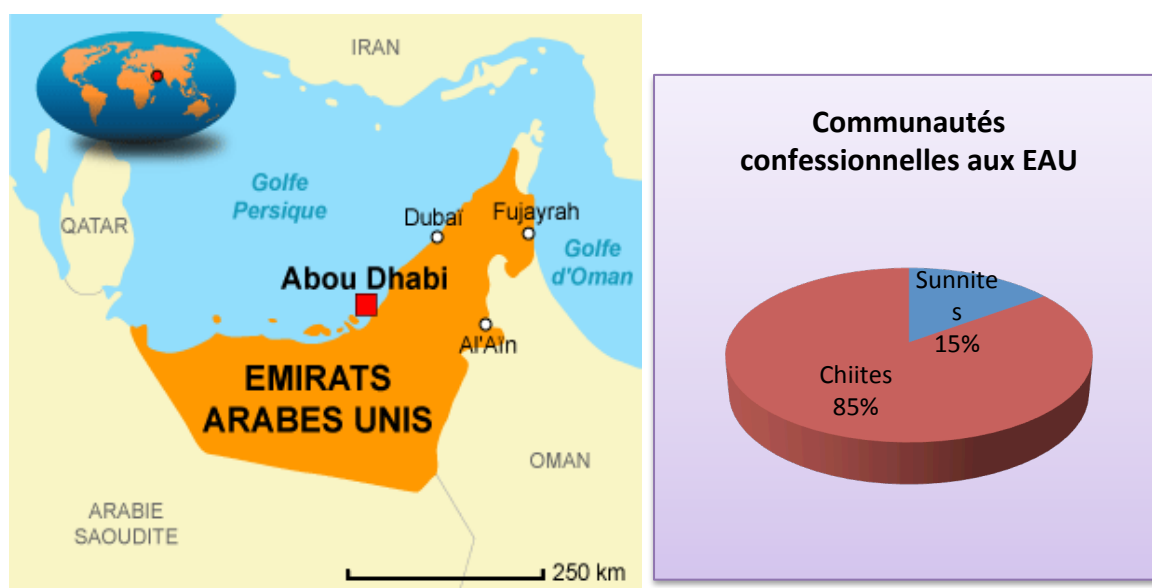
Actuellement, la vie politique au Koweït se résume à la crise du chiisme pro-iranien que les islamistes sunnites considèrent comme la cause de tous les maux. Avec un peu de recul on peut constater que le Koweït, au même titre que le Bahreïn, est un terrain de bataille entre Téhéran et Riyad. Une Bataille qui vient de commencer et qui risque de durer très longtemps.

§2. Les Emirats Arabes Unis et l'Iran

Le Rapport des Libertés Concessionnelles dans le Monde, réalisé par le ministère des affaires étrangères américain, affirme que le nombre des chiites dans les Emirats Arabes Unis avoisine les 15% de la population, et pour cause, le pays qui compte plus de quatre millions cinq cent mille habitants est à moins de deux cent kilomètres des frontières iraniennes. Cependant 85 % d'entre eux ne sont pas de nationalité émiratie, mais des étrangers (travailleurs, investisseurs, étudiants, touristes, etc.). Cette minorité, majoritairement imamite d'origine bahreïnienne, saoudienne et iranienne, se concentre principalement dans la ville de Dubaï, Ach-Chariqa et Abu-Dhabi. La présence des chiites dans le pays est étroitement surveillée par le Conseil des *Awqaf Ja'farit* et par les services des renseignements qui contrôlent en permanence les mouvements financiers et les prêches des mosquées chiites.

³³⁸. Majid al-Khalifa, *Les chiites du Koweït et leur rôle dans l'expansion safavide*, la chaîne de télévision al-Wissal, <http://www.youtube.com/watch?v=N1Yagi-iEM0&feature=related>

Carte n°17 : Les Emirats Arabes Unis



Source : http://www.google.fr/imgres?imgurl=http://www.bourse-des-voyages.com/com/images/cartes/carte-koweit.gif&imgrefurl=http://www.bourse-des-voyages.com/guide-voyage/vacances/pays-koweit-1.html&h=300&w=340&sz=13&tbnid=zCZHQhkudfXmvM:&tbnh=105&tbnw=119&prev=/search%3Fq%3Dcarte%2Bkoweit%26tbn%3Disch%26tbo%3Du&zoom=1&q=carte+koweit&hl=fr&usg=__EYJf7spB12G-i2M713z6B511XZs=&sa=X&ei=UAXyTa_NFo2WhQeqo9UY&sqi=2&ved=0CCYQ9QEwBA

Les échanges économiques et commerciaux ont marqué les relations entre ces deux pays depuis l'arrivée de Khomeiny au pouvoir et l'intensification des sanctions internationales sur l'économie de la République islamique. Massoumzadeh, l'administrateur de l'*Iranian Business Council* à Dubaï a déclaré que « le niveau des échanges commerciaux entre l'Iran et Dubaï pourrait baisser à environ 6 milliards de dollars cette année, par rapport aux 8 milliards de dollars en 2009. Dubaï, le second plus grand Emirat sur les sept qui forment les Emirats Arabes Unis, se trouve à 160 kilomètres du port iranien de Bandar Abbas. Le commerce avait auparavant atteint un sommet de 12 milliards de dollars en 2008 »³³⁹. D'un autre côté, les Emirats sont le principal réceptacle de l'évasion de capitaux iraniens, sur laquelle aucun chiffre officiel n'est disponible, bien que l'IBC (*Iranian Business Council*) estime que les Iraniens y détiennent l'équivalent de trois milliards de dollars d'actifs³⁴⁰. L'Iran se sert des ports des EAU et de ses aéroports pour échapper aux sanctions internationales. Il est aujourd'hui le premier partenaire commercial des Emirats.

³³⁹. Le commerce iranien avec Dubaï touché par des sanctions, Commission des Affaires Etrangères du Conseil national de la résistance iranienne, 29 juin 2010, <http://www.ncr-iran.org/fr/actualites/iran-a-monde/7789-le-commerce-iranien-avec-dubaouchar-des-sanctions-dit-un-groupe>

³⁴⁰. Mohammad-Reza Djalali « La politique arabe de l'Iran », *Revue Française de Géopolitique*, dirigée par Aymeric Chauprade, *L'Iran réel*, n° 5 2009, Éditions Ellipses, Paris, page 72.

Néanmoins, ces relations économiques privilégiées entre les deux pays se sont considérablement dégradées dernièrement, en raison des propos menaçant de certains responsables de la République islamique considérant les pays du Golfe comme des territoires iraniens, y compris les Emirats Arabes Unis et ses trois îles.

- **La crise des trois îles**

La question du conflit qui oppose l'Iran aux Emirats Arabes Unis est plus d'ordre géopolitique que confessionnel, puisqu'il s'agit d'une rivalité sur les trois îles : Grande Tamb, Petite Tamb et Abu Moussa. Les îles Petite Tamb et Grande Tamb ont été occupées en 1971 par l'armée du Shah qui représenta durant les années le gendarme du Moyen-Orient. Il a profité du retrait de l'armée britannique pour annexer, deux jours avant l'unification des Emirats, ces deux territoires. Pour l'île d'Abu Moussa, (territoire de 12 km², loin des côtes iraniennes de 72 km et de celles de l'Emirat de Chariqah de 56 km), elle a fait l'objet de négociations entre Abu-Dhabi et Téhéran, sous l'égide des britanniques, aux termes desquelles l'Iran exerce sa souveraineté sur l'île mais en garantissant aux citoyens Emiratis de l'île tous leurs droits.

Malgré les relations économiques très développées entre l'Iran et l'EAU, la crise territoriale des trois îles est en train d'affecter les rapports politiques et diplomatiques entre eux. Si la surface de ces îles n'est pas véritablement significative, leur importance géostratégique est extrêmement importante. Elles se situent au milieu de la route maritime qui relie le Golfe persique (ou arabe) au détroit d'Ormuz et au Golfe d'Oman. Autrement dit, elles sont placées au cœur des transactions commerciales du Golfe, à partir duquel se font les opérations d'exportations et d'importations du pétrole de la région. De surcroît, les trois îles sont proches des principaux puits de pétrole, existant du côté des monarchies du Golfe et du côté de l'Iran. Cette position géographique, très stratégique explique la rigidité des positions des deux antagonistes (Iran-Emirats Arabes Unis) au sujet de la souveraineté sur ces territoires et l'impasse de négociations interminables.

Carte n° 18 : L'importance stratégique des trois îles : Abu Moussa, Grande Tamb et Petite Tamb



Source : IRAN-RESIST, <http://www.iran-resist.org/article24.html>

Au niveau international, l'OTAN a soutenu le droit et la souveraineté des EAU sur ses îles occupées par l'Iran. Pour lui, cette crise permet à la communauté internationale d'affaiblir la menace militaire de Téhéran. Le bureau des études stratégiques de l'OTAN a publié un rapport dans lequel il a affirmé que « la stratégie de guerre, étudiée par l'Iran en cas d'attaque militaire israélienne ou américaine contre ses installations nucléaires, consiste à mobiliser son armée de mer (la plus sophistiquée de la région), afin de répondre à ces attaques [...]. L'Iran se servira certainement des trois îles occupées en tant que base militaires pour frapper les pays arabes et paralyser toute activité dans le détroit d'Ormuz »³⁴¹.

Ces îles qui font partie d'un archipel de six îles éparpillées dans le Golfe persique permettent à Téhéran de renforcer ses positions militaires proches des porte-avions et des

³⁴¹. Sunni news, La libération des îles émiraties affaiblira l'Iran, 2 décembre 2009, http://www.sunni-news.net/ar/articles.aspx?selected_article_no=1572

bases militaires américaines installées dans les monarchies sunnites. Elles assurent également aux forces iraniennes un point de liaison avec les six îles qui forment sa ligne défensive tout au long du Golfe persique. « Vu son éloignement du détroit d'Ormuz, la Petite Tamb n'a jamais eu, à elle seule, une importance stratégique de premier ordre. Néanmoins, dans les théories stratégiques de l'Iran, cette île, qui fait partie de la ligne défensive iranienne devant le détroit d'Ormuz, est considérée comme un point névralgique du Golfe persique »³⁴².

L'Iran aspire clairement au contrôle des eaux du Golfe en comptant sur sa supériorité militaire, sur la fragilité des régimes sunnites et sur ses intermédiaires chiites dans la région, surtout lorsqu'on sait que les bords du Golfe persique sont des territoires occupés à 90% par des chiites. D'ailleurs, la proposition du président Ahmadinéjad, faite aux pays du Golfe, de mettre en place un « pacte de sécurité commune », au sein duquel Téhéran aurait forcément la part du lion, était un signe clair des ambitions iraniennes. Si ce plan aboutissait, on assisterait à un bouleversement géopolitique sans précédent dans la région et dans le monde, vue la dépendance occidentale aux énergies produites dans cette partie de la planète.

D'un autre côté, la présence des Gardiens de la République sur ces îles permet aussi aux iraniens d'assurer l'acheminement de leur pétrole de la région arabophone d'al-Ahwaz vers la mer d'Oman et de maintenir une pression permanente sur toute la région et ses activités économiques et militaires. Lors de la guerre contre Saddam, Khomeiny, pour sanctionner les monarchies du Golfe soutenant financièrement l'Irak, avait utilisé ces îles pour attaquer les navires pétroliers circulant dans le Golfe persique.

Cependant, cette stratégie a eu des effets inverses, puisqu'elle a accéléré le renforcement de la collaboration et de la solidarité entre les pays de Conseil de Coopération et d'autres pays arabes comme l'Égypte, la Syrie, le Maroc et la Jordanie. L'occupation iranienne des trois îles n'inquiète pas uniquement les EAU mais également L'Arabie saoudite, le Koweït, le Bahreïn et le Qatar qui estiment que cette présence iranienne au milieu du Golfe persique est une menace pour leur économie et pour leur sécurité. Le ministre bahreïni des affaires étrangères a évoqué l'importance de cette crise pour la stabilité de la région : « **Tant que ces problèmes existent (l'occupation des îles émiraties et la revendication du Bahreïn), l'Iran ne pourra pas songer à un rôle régional réel** »³⁴³. Ces pays comparent

³⁴². Mehdi Sabouri, « Les Emirats Arabes Unis et les Iraniens », *Hérodote Revue de Géographie et de Géopolitique*, 2^{ème} trimestre 2009, n° 133, *Le Golfe et ses Emirats*, Éditions la Découverte, Paris 2009, page 168.

³⁴³. Khaled Ibn Ahmad, « L'Iran n'aura pas de rôle à jouer dans la région qu'en cas de coopération avec les pays de la région », le quotidien *Acharq al-awsat*, 30 juin 2008, numéro 108007,

l'occupation iranienne de ces îles à celle d'Israël du Sud du Liban. Une préoccupation confortée par l'installation de Téhéran de bases et d'équipements militaires sur les îles, ce qui permettrait à l'Iran, en cas de conflit armé, de paralyser toutes les activités économiques et toutes les installations pétrolières de la région et plonger, ainsi, la planète entière dans une dépression économique inédite. La réaction militaire de l'Arabie saoudite à ce danger est sans ambiguïté. « Riyad a évoqué l'idée d'une transformation du Conseil de Coopération du Golfe en une Confédération du Golfe » avec des politiques étrangères sécuritaires de défense communes et unifiées - sous la direction saoudienne, bien sûr, sous prétexte de sécurité collective. Sur le plan militaire, ceci faciliterait la création de forces armées conjointes sous un commandement unifié, disposant d'une force d'intervention rapide qui pourrait agir dans tous les États du Conseil de Coopération du Golfe. En d'autres termes, l'Arabie saoudite espère assurer le rôle de pourvoyeur de sécurité pour les territoires du Golfe »³⁴⁴.

Dans le même ordre d'idées, d'aucuns expliquent l'initiative des pays du Conseil de Coopération du Golfe d'inviter la Jordanie et le Maroc - deux monarchies du monde arabe ne faisant pas partie de ce Conseil- à rejoindre cette organisation, afin de renforcer l'initiative sécuritaire orientée principalement contre Téhéran. Cette stratégie de l'Arabie saoudite - visant à rassembler un maximum d'États arabes, notamment, sunnites en un seul bloc face au nouveau danger (l'Iran) et à renforcer sa capacité militaire par un arsenal américain sophistiqué - commence à prendre forme avec l'intervention militaire au Bahreïn et à travers le soutien considérable aux Emirats Arabes Unis pour récupérer des îles occupées. Les déclarations de l'ambassadeur saoudien en Égypte lors d'un débat télévisé au Caire vont dans ce sens. « Jusqu'à aujourd'hui, les iraniens croient au mythe de l'empire perse [...] La politique de l'Iran dans la région est très dangereuse. Nous avons adressé un message clair à Téhéran. Nous ne tolérerons aucune menace à la sécurité du Golfe. La sécurité de n'importe quel pays du Golfe est considéré par l'Arabie saoudite comme une ligne rouge à ne pas franchir »³⁴⁵.

Subséquentement, afin de tenir tête à l'armée iranienne, Riyad, convaincu que Washington ne s'aventurera pas dans un affrontement armé avec Téhéran, compte sur ses pétrodollars et ses alliés arabes sunnites afin de renforcer ses capacités militaires. Le plus

<http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=10807&article=476883&search=الشيعة في البحرين&state=true>

³⁴⁴. M K Bhadrakumar, « Saudi money wins Obama's mind », Asia Times online, 19 avril 2011, http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/MD19Ak02.html

³⁴⁵. Ahmad Qahtan, ambassadeur d'Arabie saoudite au Caire à la chaîne égyptienne *Al-Hayat*, le 13 avril 2011, <http://www.youtube.com/watch?v=9sQ3sVgA0Mo&feature=related>

important contrat de vente d'armes dans l'histoire des États-Unis a été signé, dès les premiers mois de l'année 2011, par l'Arabie saoudite pour un montant de soixante milliards de dollars. « Ce contrat compte 84 chasseurs F-15 dernier modèle, la rénovation de 70 F-15 S, la version attaque au sol, achat de 72 hélicoptères *Lords Black Hawk*, dont les saoudiens possèdent déjà 22 exemplaires. 60 hélicoptères antichars *Apache Longbow*, et 36 hélicoptères légers *Little Bird*, rénovation des 96 missiles antimissiles patriote »³⁴⁶. Toutes ces données politiques, confessionnelles et militaires sont malheureusement les prémisses d'un conflit armé qui pourrait éclater entre les sunnites et les chiites du Moyen-Orient. Les responsables politiques des deux bords sont plus que jamais motivés dans cette perspective de guerre. En réaction aux déclarations du chef de l'état-major iranien menaçant toutes les monarchies sunnites d'occupation, l'ambassadeur saoudien a explicitement évoqué la possibilité de guerre contre la République islamique, en cas d'ingérence de cette dernière dans les affaires internes des pays du Conseil de Coopération du Golfe : « Les iraniens n'ont pas intérêt à nous pousser au recours à la force : je parle de la force militaire, parce que nous sommes capables de faire face à Téhéran, s'il essaye de déstabiliser les pays du Golfe »³⁴⁷.

Si la confrontation militaire directe entre l'Arabie saoudite et l'Iran est possible, leur guerre froide et indirecte est certaine. Elle est actuellement en cours en Syrie, où Téhéran pèse de tout son poids pour maintenir le régime ami de Bachar en place, et où Riyad mène une guerre médiatique et religieuse contre le pouvoir alaouite chiite de Damas, afin d'isoler l'Iran et le Hezbollah.

§3. La Syrie, entre les chiites alaouites et les sunnites

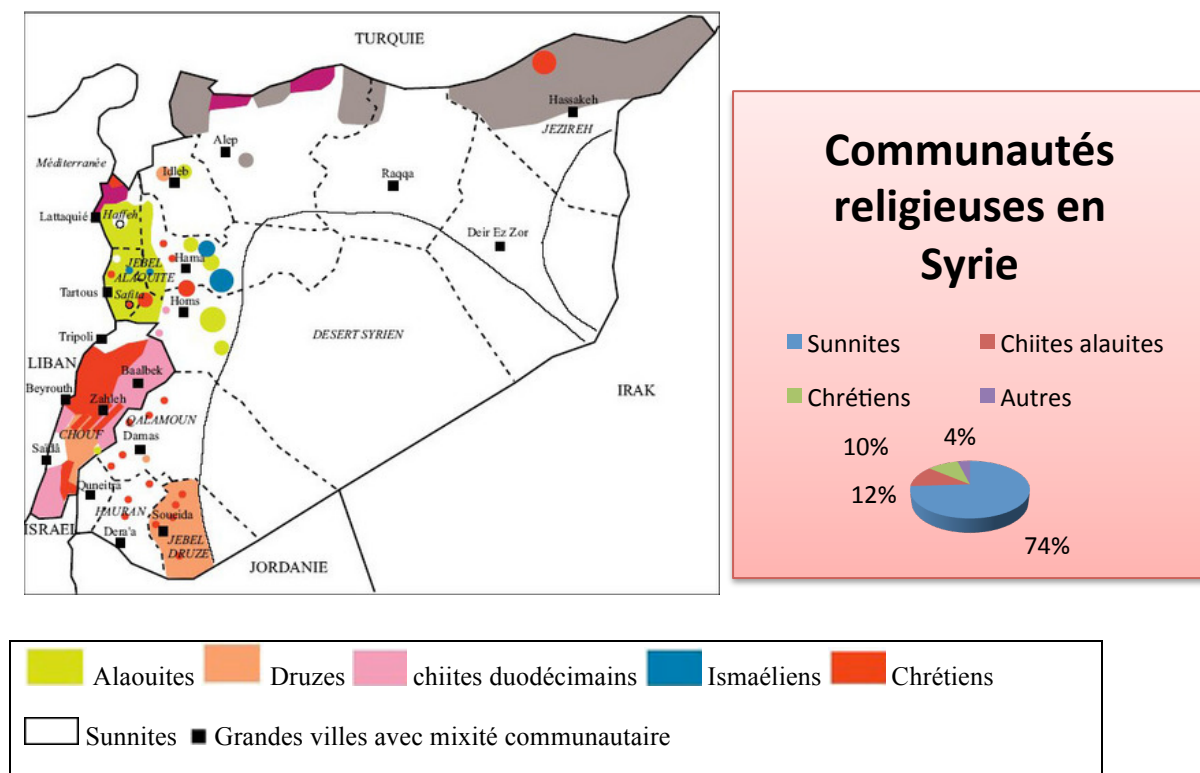
La Syrie est un pays arabe sunnite, mais comptant plusieurs minorités ethniques et confessionnelles. Les chiites alaouites y représentent 12 % de la population, les chrétiens 10 % avec quelques groupements de Druzes et d'Ismaélites. Toutes les minorités sont arabes à l'exception des Kurdes (sunnites) qui représentent 10% (soit deux millions de personnes). La question kurde en Syrie est similaire aux autres pays voisins (l'Irak, la Turquie et l'Iran). Cette population est systématiquement marginalisée, de peur de la revendication de la création d'un État kurde indépendant. La mesure la plus révélatrice de cette méfiance vis-à-vis des

³⁴⁶. Pierre Prier, « Enorme vente d'armes des États-Unis à l'Arabie saoudite », Le Figaro.fr du 15/ 09/2010, <http://www.lefigaro.fr/international/2010/09/14/01003-20100914ARTFIG00703-enorme-vente-d-armes-des-etats-unis-a-l-arabie-saoudite.php>

³⁴⁷. Ahmad Qahtan, ambassadeur d'Arabie saoudite au Caire à la chaîne égyptienne *Al-Hayat*, le 13 avril 2011, <http://www.youtube.com/watch?v=9sQ3sVgA0Mo&feature=related>

kurdes en Syrie était la privation de cette communauté de la nationalité syrienne jusqu'aux dernières manifestations d'avril 2011. En plus des chiites arabes, on trouve à Damas des imamites iraniens qui se regroupent autour du mausolée de la sœur de l'Imam al-Hussein (*Sayyda Zaynab*) et de celui de sa fille *Sayyidaroqayya*. La fidélité spirituelle de ces chiites est répartie entre la *marji'yya* de l'irakien Ali Sistani, celle de l'iranien Ali Khamenei et celle du libanais Hassan Fadlallah.

Carte n° 19 : Les communautés confessionnelles en Syrie



Source : http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=ACO_061_0122

Le cas de la Syrie est particulièrement intéressant, dans la mesure où il met en évidence l'importance des rapports stratégiques, économiques et confessionnels entre Damas et Téhéran. Bien que le pouvoir de Bachar al-Assad appartienne à la branche alaouite du chiisme (une branche qualifiée de secte déviante par les ayatollahs iraniens), cette divergence doctrinale n'a affecté en rien les rapports entre les deux pays. Tout d'abord, parce qu'ils ont des intérêts politiques et géopolitiques communs (l'approvisionnement du Hezbollah pour Téhéran et la libération des fermes de Chab'a pour la Syrie). Ensuite, pour Téhéran, il est plus facile de négocier ses intérêts avec un régime alaouite qu'avec un pouvoir sunnite. On peut

dire, donc, qu'il existe une alliance structurelle entre l'Iran et la Syrie, notamment au sujet du Hezbollah que l'Iran aura beaucoup de mal à aider sans la coopération de Damas.

Bien que ce soit une réalité peu discernable en Syrie, le régime alaouite de Damas est aujourd'hui très contesté par les islamistes syriens, essentiellement par les Frères musulmans, d'un côté, en raison de son système autoritaire, de l'autre côté, parce qu'il est, de point de vue confessionnel, chiite mais représentant du courant le plus « égaré », hérétique au regards des ayatollahs duodécimains. L'ancien président Syrien Hafiz al-Assad avait imposé à Khomeiny la reconnaissance de la branche alaouite au sein du chiisme, en tant que condition incontournable dans les accords relatifs à la coopération au sujet du Hezbollah. Depuis cette date, l'Iran a développé ses relations politiques et religieuses avec la Syrie. Il a contribué et contribue toujours à la restauration des centres de pèlerinage chiites situés sur le territoire syrien qui, chaque année, sont visités par environ un demi-million de pèlerins iraniens³⁴⁸. Selon Hassan Akhtari, ambassadeur de Téhéran à Damas, « plus de 500 000 Iraniens se sont rendus en Syrie, en 2006 ». Il s'agit de « tourisme religieux ». Plusieurs mausolées ont, en effet, été réhabilités dans la région de Damas. Cette branche fleurissante du tourisme religieux semble confirmer les informations relatives à l'explosion du nombre des conversions au chiisme en Syrie. La presse du Golfe avait récemment évoqué des milliers de familles sunnites qui se seraient converties au chiisme, moyennant 10 000 dollars »³⁴⁹.

Pour combler le handicap minoritaire des alaouites au pouvoir, le président Bachar al-Assad a désigné, à l'instar de son père, les membres de sa famille aux postes clés du régime. Il est lui-même chef suprême des forces armées, il nomme les ministres, modifie la constitution et préside le front national progressiste (organisation qui regroupe tous les partis politiques autorisés par le pouvoir). Son frère Maher dirige la Garde présidentielle et son beau-frère est chef d'état-major de l'armée. Cette rigidité politique entretenue par la famille du président était l'une des causes principales du soulèvement de la population majoritairement sunnite en février 2011.

L'attitude de Téhéran vis-à-vis de la révolution de 2011 en Syrie est une preuve concrète de l'inquiétude de la République islamique qui refuse de voir à Damas un pouvoir politique dominé par les Frères musulmans qu'ils estiment plus dangereux que tous les régimes des monarchies du Golfe. « L'Iran n'acceptera pas facilement de perdre une pièce

³⁴⁸. Mohammad-Reza Djalali, « La politique arabe de l'Iran », Revue Française de Géopolitique, dirigée par Aymeric Chauprade, *L'Iran réel*, n° 5 2009, Éditions Ellipses, Paris, p. 73.

³⁴⁹. Leïla Abboud, « L'Iran et la Syrie : deux alliés stratégiques qui renforcent leurs liens économiques », <http://www.mediaraabe.info/spip.php?article270>

maîtresse dans son dispositif régional »³⁵⁰. Puisque l'opposition libérale a été entièrement exilée en Occident et précisément à Londres, la seule force d'opposition sur place est le mouvement structuré et dynamique des Frères musulmans, très proches de ceux de l'Égypte, de la Jordanie, de l'Arabie saoudite et même du Hamas. L'intellectuel syrien Burhan Ghalioun confirme cette situation de conflit d'intérêts entre frères musulmans et Téhéran : « Il n'en demeure pas moins que les islamistes (Frères musulmans syriens) refusent le modèle iranien avec tout ce qu'il implique en termes de domination de la vie politique par le clergé »³⁵¹.

Aussi, du point de vue psychologique, Damas sunnite et islamiste renvoie-t-il, dans la conscience collective des chiites iraniens aux pires ennemis du chiisme : la dynastie Omeyyade (responsable du drame de Karbala) et Ibn Taymiyya. Il s'agit du scénario catastrophe pour Téhéran et pour le Hezbollah qui craignent une alliance très probable entre les islamistes sunnites et le wahhabisme saoudien en cas de chute du régime alaouite. Ces inquiétudes se sont concrétisées, si l'on croit l'opposition syrienne, par la participation des gardiens de la révolution et des soldats du Hezbollah aux répressions des populations mécontentes contre le régime Baath. Le journal *the guardian* a publié le 09 mai 2011, un rapport d'un responsable diplomatique européen, dans lequel il confirme que « le nombre des fonctionnaires iraniens a considérablement augmenté depuis le début des manifestations en Syrie. L'Iran offre à Damas un soutien technique et envoie des membres de la garde républicaine pour mettre fin aux manifestations. Téhéran est très préoccupé par ce qui se passe en Syrie qui est son plus important allié dans le monde arabe, et son pont vers le Hezbollah libanais »³⁵².

Malgré les craintes des pays du Golfe, notamment de l'Arabie saoudite, du changement du régime en Syrie qui pourrait se propager dans la région et menacer la famille Al-Saoud, l'arrivée au pouvoir d'un gouvernement librement élu donnerait, indubitablement, plus de force et de poids à la ligue arabe face aux menaces iraniennes. Il est primordial de préciser que la politique saoudienne dans la région du Moyen-Orient a changé avec le changement du régime en Égypte et la chute de Hosni Moubarak, car cet événement a créé un déséquilibre entre les deux blocs rivaux dans la région, à savoir l'Arabie saoudite, l'Égypte et Israël d'un côté et l'Iran et la Syrie de l'autre. Si Riyad a perdu un allié de taille en Égypte, elle espère gagner, grâce à la révolution arabe, celui de Damas.

³⁵⁰. Burhan Ghalioun, « Syrie : le début du crépuscule », entretien conduit par Loulouwa Al-Rachid, Politique internationale, n° 131, printemps 2011, Paris, Page 61.

³⁵¹. *Ibid*, p. 60.

³⁵². <http://jordanzad.com/index.php?page=article&id=42960>

D'aucuns expliquent cette nouvelle politique saoudienne par le désaccord entre Riyad et Washington, au sujet de la chute de Moubarak que les américains ont précipité, ce qui a poussé les saoudiens à élaborer une nouvelle politique extérieure plus indépendante des États-Unis. Cette politique est palpable, d'abord, dans l'intervention militaire au Bahreïn sans l'accord de Washington, puis, dans la déclaration de guerre à peine voilée contre le régime syrien de Bachar al-Assad, et enfin, par l'invitation de la Jordanie et du Maroc à rejoindre le Conseil de Coopération du Golfe qui n'a d'autre signification que d'aider financièrement ces deux monarchies afin qu'elles résistent mieux au souffle de la révolution arabe, et par la suite renforcent militairement le front arabe contre l'Iran.

La position saoudienne vis-à-vis de la crise syrienne est double : une position diplomatique qui vise à garder des relations correctes avec le pouvoir de Bachar al-Assad en cas d'échec de la révolution, et une attitude plus hostile orchestrée par la machine médiatique et l'institution religieuse saoudienne. Les chaînes d'information les plus influentes dans le monde arabe (al-Jazeera de Qatar et Al-Arabiyya de l'Arabie saoudite) se consacrent entièrement à la crise syrienne et donnent la parole à l'opposition libérale à l'étranger et aux Frères musulmans de l'intérieur pour soutenir le mouvement populaire et lui donner une dimension politique plus structurée, pendant que les religieux wahhabites s'occupent du côté confessionnel de la crise. D'une part, ils dénoncent la secte alaouite qui s'empare du pouvoir dans le pays d'Ibn Taymiyya, et d'autre part, ils mettent en garde les pouvoirs politiques contre l'ingérence du chiisme iranien à travers les gardiens de la révolution. Ces derniers participeraient aux massacres des sunnites en Syrie. De cette façon, la crise commence à avoir une tendance confessionnelle comme partout dans les pays du Golfe. Et la presse arabe comme les chaînes d'information commencent à parler d'un régime confessionnel ésotérique pour qualifier le pouvoir de Bachar al-Assad.

L'Arabie saoudite se prépare afin de venger la perte de l'Irak. Elle ne tolérera aucune domination de l'Iran chiite au Moyen-Orient, même dans les pays, où la présence chiite est moins importante comme au Qatar, ou moins dangereuse comme au Yémen. Ce dernier pays, composé de 30 % de chiites zaydites, était en 2009, le théâtre d'un affrontement militaire entre l'Arabie saoudite qui a envoyé ses forces pour mettre fin à la rébellion des chiites *Houtis* et l'Iran qui a financé ces derniers, en vue d'ouvrir une zone d'instabilité aux frontières de la monarchie wahhabite. Durant cette crise, Riyad a réussi à étouffer le mouvement chiite, d'abord, en recourant à la force, ensuite, en exploitant la différence doctrinale entre les chiites duodécimains de l'Iran et ceux zaydites du Yémen.

Malheureusement, l'avenir de la région du Moyen-Orient se dirige vers davantage de tensions entre les chiites et les sunnites. Aujourd'hui, l'Iran est désigné comme l'ennemi numéro un, non seulement de l'Arabie saoudite et des monarchies du Golfe, mais par un grand nombre de pays sunnites qui commencent à découvrir sur leurs territoires des groupes chiites proches de Téhéran. Ces pays comme le Maroc, l'Égypte, l'Algérie, la Jordanie, le Soudan, et la Tunisie sont persuadés que ce nouveau phénomène est la conséquence directe de leur politique d'ouverture envers l'Iran, mise en place par le projet de Rapprochement entre les Doctrines Musulmanes (*At-Taqrīb Bayna al-Madhāhib al-Islāmiyya*). Ce projet qui vise à déconstruire les obstacles entre le chiisme et le sunnisme a, selon ces pays, approfondi le fossé entre eux en raison du programme de conversion au chiisme, mis en place par les services diplomatiques iraniens.

Ajoutée à cette question de prosélytisme chiite, la problématique du nucléaire est à son tour déterminante dans la rupture entre l'Iran et les pays arabes sunnites qui considèrent le programme nucléaire iranien comme une menace pour leur sécurité davantage que pour celle d'Israël. Certainement, une bombe nucléaire chiite constituerait, tenant compte des déclarations menaçantes des responsables militaires à Téhéran, un véritable danger pour la sécurité de toute la région du Moyen-Orient, et catalyserait sinon le mouvement de conversion, du moins provoquerait un élan de sympathie envers le chiisme et l'Iran dans les autres pays sunnites.

CHAPITRE III : LE PROSELYTISME ET LE NUCLEAIRE IRANIENS, DEUX OBSTACLES A LA CONVERGENCE ENTRE SUNNITES ET CHIITES

Depuis des siècles, les savants chiites et sunnites ont fait beaucoup d'efforts pour réaliser un rapprochement doctrinal entre les deux grandes familles de l'islam. L'initiative de convergence, établie en 1948, visait à traiter les points de divergence entre le chiisme et le sunnisme, de façon à en faire une richesse commune à tout l'islam profit de toute la communauté musulmane. Cette initiative permettait aussi aux religieux chiites et sunnites de travailler ensemble, afin de mettre en avant les points communs susceptibles de renforcer leur union. Le dialogue et le respect de la différence étaient, donc, les principaux objectifs de l'idée du rapprochement, à travers lequel les religieux participants souhaitaient effacer les malentendus qui déchirent la communauté musulmane. Ils estimaient, également, que la différence de croyance entre sunnites et chiites n'est que superficielle, puisque les grands piliers de l'islam (l'unicité de Dieu et la prophétie de Muhammad) sont les mêmes pour tous. Cette démarche audacieuse était certes prometteuse, mais saurait-elle surpasser les profondes crises religieuses et politiques entre ces deux mondes ?

Il est évident que la renaissance du chiisme ces dernières années et le succès dont il bénéficie à l'intérieur des populations sunnites, s'expliquent principalement par le rôle que joue la République islamique dans le conflit israélo-palestinien. L'exploitation de cette crise permet à Téhéran de cultiver, dans le monde musulman, l'image du fédérateur autant de ceux qui souffrent de l'oppression coloniale en Palestine, que des populations sunnites opprimées par leurs régimes *corrompus*.

L'agressivité du régime iranien vis-à-vis des régimes arabes et sa politique d'exportation de la révolution prennent aujourd'hui une nouvelle dimension. Les responsables iraniens, convaincus que la violence ne servirait en rien les intérêts de la révolution, optent pour une politique plus souple, mais aussi plus efficace que l'exportation aux pays sunnites de la révolution *khomeyniste*. Ils entretiennent une politique pro-chiite dans la majorité des pays sunnites et renforcent leur présence sur des territoires sunnites à travers des associations, des écoles et des publications de livres chiites, devenus plus acceptables grâce au Congrès Mondial pour le Rapprochement entre les Doctrines. Les régimes sunnites perçoivent ce *danger* chiite non seulement dans les pays, où la population chiite est importante comme le Bahreïn, le Liban, l'Arabie saoudite et le Koweït, mais aussi dans des pays considérés comme entièrement sunnites, comme l'Égypte, le Soudan, l'Algérie, le Maroc, la Jordanie et la

Tunisie. Le cheikh Muhammad Ali al-Jouzi, mufti du Mont Liban, a exprimé, dans la revue *Dernière Heure (Akhir sa'a)*, sa suspicion à l'égard de la politique *douteuse* de Téhéran : « Pourquoi l'Iran tente-t-il, sans cesse, de s'immiscer dans les affaires intérieures de l'Irak, du Liban et de la Syrie ? Il essaie, à travers le prosélytisme chiite, d'infiltrer les pays sunnites. Malheureusement, ce phénomène touche aujourd'hui l'Égypte [...]. Cette politique nous fait peur car elle sera bientôt la cause d'un grand péril dans la région »³⁵³.

Quant à son programme nucléaire, l'Iran cherche à se doter d'une grande marge de manœuvre face aux États-Unis et à l'Arabie saoudite. Une marge qui s'ajouterait à son appui aux minorités chiites et sa politique anti-israélienne. L'Iran veut à tout prix être un pays important dans le monde musulman et faire partie du cercle très fermé des pays possédant l'arme nucléaire. Ce statut est son laissez-passer pour le leadership islamique. Il lui permettrait d'élargir son autonomie énergétique et avoir une plus grande autonomie de défense. « L'Iran est le pays le plus puissant et le plus stable du Moyen-Orient (...). Les États-Unis devront ou bien le combattre à nouveau pendant les trente années à venir, ou bien arriver avec lui à un accord de coexistence »³⁵⁴. Cependant, le gouvernement de Téhéran redoute, à cause de cette politique, l'encerclement par les bases militaires américaines et la rupture avec les voisins arabes et sunnites.

Sur le plan interne, les tensions politiques sont énormes. Les critiques incessantes vis-à-vis du gouvernement d'Ahmadinejad le pousse à radicaliser sa position concernant la question de l'enrichissement d'uranium. Puisqu'il s'agit de la fierté nationale, le président, soutenu par le Guide Khamenei, ne peut pas se permettre de négocier la principale carte de pression dont dispose l'Iran. « Dans le dossier nucléaire iranien, les gesticulations du président Ahmadinejad contribuent à couvrir l'impasse sociopolitique du régime, en usant de la propagande nationaliste en faveur du droit à l'autodétermination d'un peuple, alors que le régime bafoue quotidiennement les droits les plus élémentaires des individus »³⁵⁵.

³⁵³. Muhammad Ali al-Jouzi, Mufti du Liban, le quotidien *Akhir Sa'a*, 15 mars 2009, numéro 11223

³⁵⁴. Robert Baer, Iran : l'irrésistible ascension, op. cit. p. 14.

³⁵⁵. Mehdi Dadsetan et Dimitri Jageneau, *Le chant des mollahs*, op. cit. p. 20.

SECTION I : LA QUESTION DU RAPPROCHEMENT ENTRE LES CHIITES ET LES SUNNITES

En 1948 le grand ayatollah iranien Broujardi fonda au Caire « la Maison pour la Convergence entre les Doctrines Islamiques ». Ce religieux, convaincu que l'union des musulmans ne se réaliserait que si les savants chiites et sunnites arrivaient à s'entendre sur les points de divergence, choisit deux grands centres religieux : Al-Azhar³⁵⁶ en Égypte et Qom en Iran, comme point de départ pour renforcer les liens entre ces deux mondes. A cette fin, Broujardi envoya en Égypte son représentant Muhammad Taqi Qomi pour tenter de convaincre les savants égyptiens de l'importance de cette initiative. Du côté sunnite, le ministre des affaires islamiques égyptien, Ahmed Hassan al-Baqor, effectua une visite en Iran pour rencontrer l'ayatollah Broujardi et donner, ainsi, le feu vert au principe du rapprochement religieux entre le chiisme et le sunnisme.

Le choix de l'Égypte en tant que partenaire sunnite pour le rapprochement, au lieu de l'Arabie saoudite, est significatif. L'Égypte est un grand pays sunnite avec environ soixante-quinze millions d'habitants. Il exerce une influence considérable sur le reste du monde musulman à travers son université al-Azhar. Contrairement au wahhabisme saoudien, l'islam diffusé par al-Azhar est plus ouvert à la doctrine chiite. L'ancien président de l'Université, Mahmud Chaltout (1958-1963), a même émis une fatwa en signe de bonne foi, autorisant les sunnites à suivre la doctrine chiite en tant que cinquième école juridique de l'islam. Cependant, les sunnites qui attendaient une décision chiite de même ordre ont été déçus de l'attitude des ayatollahs chiites, qui refusaient d'émettre une fatwa semblable.

Après la fermeture de la Maison de Convergence entre les Doctrines Islamiques à l'époque de Jamal Abdel Nasser (1918-1970), l'idée du rapprochement a connu un nouveau souffle en 1995 pour deux raisons. La première est d'ordre politique, favorisée par l'arrivée au pouvoir à Téhéran de Muhammad Khatami (1997-2005). Cet événement incita aussi bien les chiites que les sunnites à profiter du climat d'apaisement entretenu par le président réformiste pour déconstruire les peurs et rapprocher les points de vue des deux camps. La deuxième raison, d'ordre religieux, fut la visite des savants iraniens à l'université al-Azhar afin de rouvrir les portes du dialogue et de la réconciliation. Ces savants se sont fixé des

³⁵⁶. L'Université al-Azhar, tire son nom d'al-Zahra, la fille du Prophète. Cette université a été fondée en 969 par la dynastie chiite des Fatimides (969-1171) pour consolider l'enseignement du chiisme en Égypte. Mais avec l'arrivée de la dynastie sunnite des ayyubides (1171-1260), l'enseignement du chiisme fut interdit au profit du sunnisme.

principes fondamentaux à respecter tout au long de leur projet d'union. Principes imposés aux sunnites comme aux chiites, ils constituent la base de la charte du Congrès Mondial pour la Convergence entre les Doctrines Islamiques. Ils définissent le cadre général des conférences et des rencontres, les enjeux du rapprochement et les pratiques à mettre en œuvre pour atteindre les objectifs escomptés. Chaque courant est appelé à travailler à l'intérieur de sa propre communauté pour développer une vision unique du rapprochement à la lumière des principes de l'islam. Le respect de ces principes devrait faciliter le progrès du dialogue, tout en traitant les questions épineuses.

§1. Les principes du rapprochement

Premier principe : découvrir l'autre à partir de ses sources. Chaque courant doit faire des efforts pour découvrir l'autre à partir de ses textes originels, et authentiques et de ses grands savants reconnus et représentatifs de leur communauté. Ceci permet, donc, d'éviter les jugements infondés et abusifs de l'autre, à travers les rumeurs, ou suivant l'avis de certains savants autoproclamés et radicaux.

Deuxième principe : la bonne foi. Pour réaliser le vrai sens du rapprochement, les savants sunnites et chiites sont appelés à travailler ensemble et de façon sérieuse et méthodique, afin de construire les ponts nécessaires à l'union des musulmans. Ceci implique une neutralité politique de tous les acteurs et une indépendance vis-à-vis des programmes politiques de leurs États. Le rapprochement doit tourner uniquement autour des questions religieuses.

Troisième principe : mettre en avant les points communs. Les participants aux rencontres et aux conférences doivent concentrer leurs efforts sur l'ensemble des textes communs aux deux doctrines. Les grands piliers de l'Islam sont identiques, pour les chiites comme pour les sunnites, et représentent la matière première d'une éventuelle proximité entre eux. L'unicité de Dieu, la prophétie de Muhammad et les pratiques de l'Islam sont la colonne vertébrale de la religion et peuvent, donc, constituer le noyau dur de la réconciliation. Cette démarche appelle tous les acteurs à ignorer les différences qui pourraient bloquer le processus.

Quatrième principe : débattre sur les points de divergence. Les questions épineuses qui déchirent la communauté musulmane ne doivent plus rester taboues. Si l'infailibilité des Imams, la crédibilité des Compagnons et la légitimité politico-religieuse des Imams sont des sujets de désaccord entre les savants sunnites et chiites, ils ne doivent pas entraver la bonne

marche de l'initiative de convergence. Chaque courant a la possibilité de défendre sa position, non pas dans l'objectif de convertir l'autre, mais plutôt afin de trouver une version finale qui serait un juste milieu entre les deux croyances.

Cinquième principe : refus de la provocation. Ce principe impose à tous les participants d'éviter toute sorte de provocation. Les savants, qui donnent l'exemple aux adeptes de chaque doctrine, sont appelés à ne plus utiliser des expressions diffamatoires à l'encontre des fidèles de l'autre doctrine. Les chiïtes ne doivent pas être qualifiés de *rawafid* et les sunnites de *nawasib*. Ce point est extrêmement sensible puisqu'il traite la question de l'exclusion, voire de l'excommunication largement répandue dans les discours extrémistes des deux bords.

Sixième principe : la révocation de l'extrémisme. Le groupe de savants à l'origine de cette initiative a décidé de mettre fin au discours radical et par conséquent, de ne plus cautionner les courants extrémistes. Ces courants minoritaires sont plus efficaces et plus visibles que les courants modérés à cause du caractère choquant de leurs propos, ainsi que de la vision binaire et simpliste qu'ils diffusent dans les sociétés. Ces mouvements qui alimentent en permanence la discorde entre les sunnites et les chiïtes utilisent différentes méthodes, principalement l'apostasie, pour approfondir la division. Combattre ce qualificatif qui condamne toute une communauté à l'exclusion est le premier objectif de la commission de rapprochement. Elle décide de bannir ce mot du vocabulaire des savants et des prêcheurs des deux côtés.

I. Les médias favorables au rapprochement

Les médias arabes ont réagi à cette question de convergence entre sunnites et chiïtes de deux façons différentes, voire contradictoires. Les positions changent selon les mutations politiques dans la région, selon les exigences stratégiques des États et selon la nature du mouvement qu'elles représentent et de leur degré de radicalisation religieuse. À part les publications des mouvements radicaux qui refusent catégoriquement toute idée de rapprochement, voire de dialogue avec l'autre branche, la plupart des articles publiés entre 1997 et 2003 étaient plutôt favorables à une proximité entre les deux doctrines. Ils estimaient que le rapprochement était une nécessité incontournable pour l'avenir de l'islam et pour le retour à la gloire de la civilisation musulmane et soutenaient l'idée que la différence était sans danger pour l'islam, car elle concernait des détails et non les grands piliers de la charia. Dans nombre de journaux arabes, ce courant fit la promotion de l'alliance politico-religieuse entre l'Iran et le monde sunnite et accusa les mouvements islamistes radicaux d'acharnement

infondé contre Téhéran au détriment de la cause palestinienne. Selon ces intellectuels, pour la plupart laïcs, les régimes arabes sunnites mènent une guerre médiatique contre l'Iran pour dissimuler leur échec face à Israël. Un article publié par le journal *L'Egyptien Aujourd'hui (Al-Masri al-Yaoum)* soutient cette position de la façon suivante : « La guerre de 2006 entre le Hezbollah et Israël était une période propice pour le renforcement du rapprochement entre sunnites et chiïtes. Grâce à l'exploit réalisé par les combattants chiïtes libanais et le charisme de leur chef Hassan Nasrallah, la majorité du monde musulman a changé sa façon de voir le chiïsme. Si la doctrine chiïte encourage les gens au djihad et à la résistance face à l'ennemi de l'islam et de toute l'humanité (Israël), elle est donc digne de respect surtout lorsqu'on sait que les différences entre nous (les sunnites) et eux (les chiïtes) sont surmontables ».³⁵⁷

Le rapprochement est vu, donc, comme une première étape nécessaire pour la réalisation - si ce n'est d'une union religieuse - du moins d'une alliance politique entre l'Iran et le reste du monde sunnite. Le cheikh Mahmoud 'Achour, délégué de l'université al-Azhar, dans son appel au rapprochement entre sunnites et chiïtes, affirme que « le fossé entre ces deux obédiences est le résultat de la colonisation et des politiques dangereuses de nos ennemis, afin de saper l'union de l'islam et de déstabiliser l'*Oumma* »³⁵⁸. De son côté, Abdannasir Jabri, membre de l'assemblée générale du comité mondial pour le rapprochement entre les doctrines islamiques ajoute que « la résistance à l'occupation israélienne est la meilleure façon de réaliser l'union des musulmans et le meilleur moyen de surpasser la différence doctrinale »³⁵⁹. Ce courant fait endosser la responsabilité de la division entre sunnites et chiïtes à Israël, ce qui est réducteur vis-à-vis d'une crise beaucoup plus complexe et plus ancienne que le conflit israélo-palestinien. Entre la guerre confessionnelle en Irak, le programme nucléaire iranien et les exploits militaires du Hezbollah, les repères des partisans de cette vision unificatrice, mais simpliste semblent se perdre. Dans la presse arabe, ceux qui soutenaient auparavant l'idée de convergence, éprouvent aujourd'hui beaucoup de peine à défendre leur point de vue dans les pays sunnites, qui assistent au réveil du chiïsme avec une certaine crainte. Malgré les efforts considérables déployés par certains religieux pour surmonter le fossé creusé entre chiïtes et sunnites, l'idée même du rapprochement ne fait pas l'unanimité au sein des mouvements politiques et religieux sunnites et chiïtes. La presse, notamment conservatrice des deux communautés, mène depuis 2003 une guerre médiatique

³⁵⁷. *Le leader Hassan Nasrallah et le rapprochement entre sunnites et chiïtes*, le quotidien *Al-Masri al-Yaoum* (l'Egyptien Aujourd'hui), du 27/08/2006 n°805.

³⁵⁸. 'Asim al-Sayyed, *point de vue des uléma d'al-Azhar à propos du rapprochement entre sunnites et chiïtes*, Cheikh Mahmoud 'Achour, <http://www.albainah.net/index.aspx?function=Item&id=5369>.

³⁵⁹. 'Abdennasir Jabri, *Le soutien de la résistance est un moyen de rapprochement*, Agence de Presse pour le Rapprochement, 25/7/2009, <http://www.taghribnews.com/AR/Nsite/FullStory/?Id=1048>

sans merci contre cette idée. Elle estime que les points qui séparent les deux familles sont plus importants et plus nombreux que ceux qui les unissent, et que la commission de convergence, en négligeant les points de divergence, se voile la face et traite superficiellement un problème bien plus profond qu'elle ne le présente.

II. Les opposants au rapprochement

Depuis sa création, la Maison pour la Convergence était, pour certains courants notamment islamistes, un cheval de Troie, destiné à infiltrer les sociétés sunnites et à y développer le prosélytisme. Les tensions intercommunautaires provoquées par la guerre en Irak ont accentué les critiques vis-à-vis des tentatives de proximité entre chiïtes et sunnites. Aujourd'hui, la presse arabe suit, avec beaucoup d'intérêt, la question du chiïsme dans le monde arabe, ce qui traduit l'inquiétude de l'opinion publique sunnite d'une éventuelle propagation du chiïsme dans les sociétés dites *purement* sunnites. Les médias et les journaux de certains pays, comme l'Égypte, le Maroc, l'Algérie et la Tunisie qui, il y a environ dix ans, ne parlaient du chiïsme que dans le cadre du Moyen-Orient, réservent aujourd'hui des pages entières concernant les minorités chiïtes dans leurs pays. Ce nouveau phénomène témoigne du changement bouleversant, provoqué par la politique religieuse de l'Iran dans les pays arabes. A travers la Maison pour la Convergence entre les Doctrines Islamiques, cette politique a profité de l'ouverture et de la tolérance des autorités sunnites pour installer une panoplie d'associations, d'écoles et de réseaux destinés à développer l'activisme chiïte. L'initiative de convergence a adouci certaines restrictions à la doctrine chiïte dans un grand nombre de pays sunnites, où les pouvoirs ont approuvé durant cette période la publication de plusieurs ouvrages chiïtes.

La presse la plus radicale et la plus agressive à l'encontre du chiïsme est celle qu'on trouve sur Internet. Les groupes radicaux ont des sites Internet spéciaux qui leurs garantissent une grande liberté d'expression, loin de la censure et des restrictions de l'État. Sur le site salafiste : *Manbar at-Tawhid wa al-Jihad* (la Tribune de l'Unité et du Djihad), l'ancien chef du réseau Al-Qaïda en Irak, assassiné par les forces américaines, Abu Mus'ab al-Zarqawi a écrit un article sur l'initiative de convergence qu'il qualifie de tromperie : « le rapprochement entre les sunnites et les *rawafid* est impossible, que ce soit au niveau intellectuel ou au niveau du credo. L'histoire nous démontre la gravité de cette initiative à travers le rapprochement

réalisé à l'époque de la dynastie Abbasside et qui a entraîné la décadence, puis la division de l'État islamique en petites entités *rafidites* (chiïtes) »³⁶⁰.

Internet regorge de vidéos, sur lesquelles on peut voir des prêcheurs et des imams, entourés de milliers de fidèles dans une mosquée, qui tiennent un discours radical et violent appelant au massacre des fidèles de la doctrine rivale. Les sites extrémistes font de ces vidéos leur fonds de commerce destiné à choquer les esprits et à approfondir l'antagonisme entre les chiïtes et les sunnites. Du côté sunnite, les radicaux mènent une vraie guerre médiatique sur la toile. Ils ont créé des sites spécialement conçus pour prouver le caractère périlleux du chiïsme. Le site *al-Bayyina* est une encyclopédie sunnite, entièrement consacrée à la dénonciation et à l'attaque du chiïsme duodécimain. Il publie chaque jour des centaines d'articles, de prêches et de vidéos contre l'Iran et contre tout ce qui est chiïte dans le monde. Également, le site *Ansar as-Sunna* (les défenseurs des sunnites) est basé sur le même principe de dénigrement des chiïtes. Ces sites sont les porte-paroles des religieux les plus radicaux du monde arabe. Si les médias officiels censurent les mouvements extrémistes et refusent de publier les propos agressifs susceptibles de choquer les chiïtes, cependant ces sites se prêtent volontiers à reprendre les propos des religieux extrémistes qui n'hésitent pas à excommunier tous les chiïtes.

Quant aux autorités sunnites, elles tolèrent les interventions des groupes extrémistes lorsqu'il s'agit de critiques à l'encontre du chiïsme. Elles préfèrent laisser le « sale boulot » aux mouvements non reconnus officiellement pour faire d'une pierre un coup double : intimider les chiïtes minoritaires sur leur sol et occuper les sunnites radicaux. Ces régimes dressent les islamistes contre les chiïtes apparus récemment dans leurs pays et accusés, d'une part, d'avoir une foi contraire à *l'islam pur*, et d'autre part, d'entretenir une loyauté politique au profit de l'Iran, menaçante pour l'unité et l'intégrité nationale. La fatwa du grand mufti d'Arabie saoudite Ibn Baz (1910-1999) sert de référence pour ces sites salafistes et ferme les portes devant toute possibilité de convergence avec les chiïtes : « Le rapprochement entre les *rawafids* et les sunnites est impossible parce que nos croyances sont différentes. Le sunnisme est basé sur l'unicité de Dieu, à qui on n'associe aucune autre divinité. La connaissance de l'invisible (*al-Ghayb*) est réservée à Dieu seul. Notre doctrine nous oblige aussi à aimer les compagnons du Prophète et à les considérer comme les meilleurs croyants. La croyance des *rawafids* est tout à fait contraire à ces principes. De la même façon qu'on ne peut imaginer un

³⁶⁰. Abu Mus'ab al-Zarqawi, *Il est impossible de réaliser un rapprochement entre les sunnites et les rawafid*, le site salafiste La tribune de l'unicité et du djihad, <http://www.tawhed.ws/r1?i=6034&x=wck7070p>

rapprochement entre les juifs, les chrétiens et les sunnites, il est impossible d'imaginer un rapprochement entre les *rawafids* et les sunnites »³⁶¹.

Avec une intolérance comparable à celle des salafistes sunnites, les courants extrémistes chiites excluent toute possibilité d'union avec ceux-là. Le prédicateur chiite *Husein al-Fahid* accuse devant les fidèles la Maison de la Convergence de vouloir rapprocher les chiites *biens guidés* et les sunnites *égérés* : « Pourquoi ils affirment (les partisans du rapprochement) qu'il n'y a pas de différence entre nous et les *nawasib* ? Moi, je dis qu'entre nous, il n'y a aucun point commun. Il est impossible de parler d'union entre ceux qui aiment Ali et qui soutiennent sa légitimité politique, et ceux qui soutiennent celle des autres....Si un *nassibi* (sunnite), qui ignore la wilaya (légitimité politique et religieuse d'Ali) vous demande la main de votre fille, rejetez-le et coupez lui la tête »³⁶². Ce discours inacceptable est en train de gagner du terrain, depuis l'invasion de l'Irak en 2003. Il se développe principalement en Irak, où les affrontements entre milices chiites et sunnites déchirent la société et radicalisent les discours.

Force est de constater, dans cette guerre médiatique entre les partisans et les détracteurs de l'initiative de convergence des deux doctrines islamiques, que le deuxième groupe est en train de gagner la bataille. Ce courant, composé de mouvements salafistes, a réussi, à travers la toile, à décrédibiliser l'idée du rapprochement en se basant sur un nombre impressionnant de fatwas qualifiant le chiisme de sous-religion. Le site : *Forum des Défenseurs des Compagnons*, par exemple, se consacre aujourd'hui à publier les fatwas des religieux salafistes, dans lesquelles les chiites sont accusés d'apostasie. L'objectif de ces sites est de faire sortir le chiisme de la sphère islamique et le qualifier d'hérésie pour disqualifier l'idée même de convergence. C'est, d'ailleurs, ce qu'on peut lire sur ce site à travers la fatwa du religieux saoudien Al-Barrak. « A mon avis, l'appel au rapprochement entre les sunnites et les *rawafids* ressemble à une tentative de rapprochement entre le christianisme et l'islam. Il est évident que l'apostat et l'islam sont deux choses contradictoires impossibles à unifier. Ceux qui appellent au rapprochement sont soit ignorants, soit de mauvaise foi »³⁶³. De l'Irak, la réponse du célèbre prêcheur chiite, Yassir al-Habib, est immédiate : « ces hypocrites (les partisans du rapprochement) qui prétendent qu'il n'existe aucune différence entre sunnites et chiites sont de mauvaise foi. Je peux vous affirmer clairement qu'on ne partage avec les

³⁶¹. Abdelaziz Ibn Baz, *Le rapprochement entre les rawafid et les sunnites est impossible*, une fatwa du cheikh sur son site internet (le site officiel du cheikh Abdelaziz Ibn Baz, <http://www.binbaz.org.sa/mat/1744>

³⁶². Hussein al-Fahid, <http://www.youtube.com/watch?v=rZQU5bCo1KQ>

³⁶³. Abderahman Ibn Naser al-Barrak, « Le point de vue de la religion au sujet du rapprochement entre sunnites et chiites », <http://www.al-shaaba.net/vb/showthread.php?t=2826>

sunnites qu'un pour cent de la religion, le reste est une différence énorme qui nous empêche d'accepter toute initiative de rapprochement»³⁶⁴. Internet illustre de façon bouleversante l'intensité et la violence de la confrontation médiatique entre les radicaux sunnites et chiites. Il est le champ de bataille idéal pour les antagonistes qui leur garantit toute liberté d'action, loin de la censure de leur État. C'est sur la toile que les analystes ont prévu le déclenchement des hostilités de la guerre civile et confessionnelle en Irak, et par extension, de la crise générale entre le chiisme et le sunnisme dans le monde musulman.

§2. Le handicap politique de la convergence

La Maison de Convergence a dû faire face, également, aux interférences de la politique dans le débat religieux. Si certains journaux arabes critiquent cette démarche du point de vue religieux excluant toute possibilité de rapprochement entre les deux doctrines, d'autres se penchent sur le caractère politique du différend. Ils estiment que la question chiite est indissociable de l'Iran, et que le rapprochement entre sunnites et chiites passe impérativement par un rapprochement politique entre Téhéran et le reste du monde sunnite.

Or, le climat de guerre dans la région, la politique arabe de l'Iran et la nature du régime iranien ne sont pas des signes stimulateurs pour une éventuelle convergence. Pour la presse arabe modérée, l'analyse du volet religieux du conflit sera sans résultat, si l'on fait l'économie d'analyser son volet politique car les deux ordres représentent le fondement de l'État, aussi bien en Iran que dans le monde arabe. Ainsi, dans cet univers complexe, le rapprochement apparaît comme une utopie impossible à réaliser uniquement grâce aux bonnes volontés religieuses.

Les politiques des adversaires doivent, à leur tour, proposer une définition sérieuse et définitive de la convergence. Le journaliste Khaled Abdallah, spécialiste de la question chiite en Arabie saoudite, explique dans son article (*Il n'y a pas de convergence entre sunnites et chiites*) la nature des obstacles empêchant toute tentative d'union religieuse : « Il n'y a pas de rapprochement entre les chiites et les sunnites. Le fossé profond qui sépare les deux doctrines n'est pas uniquement religieux, dû à la différence d'interprétation des textes, mais plutôt politique. La loyauté des communautés chiites à l'Iran et les rapports qu'elles entreprennent avec Téhéran pour déstabiliser les pays sunnites sont le vrai handicap du rapprochement.

³⁶⁴. Yassir al-Habib, sur la chaîne al-Manbar, <http://www.youtube.com/watch?v=nyxeEWGuYSg>

Aujourd'hui, la tension entre sunnites et chiïtes est le résultat de la politique expansionniste du nationalisme perse dans la région »³⁶⁵.

La Maison de Convergence a donc échoué, selon même les fondateurs de cette initiative, à rapprocher les points de vue des uns et des autres. La guerre en Irak a mis à l'épreuve cette institution fragile qui n'a pas réussi à amortir les tensions entre chiïtes et sunnites lors de la guerre civile qui a déchiré ce pays. Toutes les sociétés musulmanes, sunnites et chiïtes, ont beaucoup attendu de cette initiative pour arrêter les massacres quotidiens en Irak, mais en vain ! Le journaliste Fahmi Houidi met à cet égard l'accent sur l'efficacité de l'église anglicane à intervenir dans ce conflit de façon plus courageuse que les institutions islamiques sensées être plus impliquées dans cette crise purement musulmane. «Je ne cache pas ma tristesse et ma colère car (...) malgré l'abondance des institutions islamiques, que ce soit en Iran comme le Congrès Mondial pour le Rapprochement entre les Doctrines Islamiques, ou dans le monde arabe comme l'Organisation du Congrès Islamique, l'université al-Azhar et la Confédération du Monde Musulman, aucune initiative sérieuse et efficace n'est mise en place pour arrêter les massacres interconfessionnels en Irak. C'est l'église anglicane qui a rempli ce vide en organisant des rencontres de rapprochement entre des religieux sunnites et chiïtes »³⁶⁶.

Ainsi, l'apaisement des relations entre l'Iran et une grande partie de pays sunnites, grâce aux efforts du Congrès Mondial pour le Rapprochement entre les Doctrines, fut de courte durée. Cette ouverture avait même des conséquences indésirables dans la majorité des pays sunnites qui ont normalisé leurs relations avec l'Iran. Elle a provoqué dans ces pays une double crise. La première est à l'intérieur même des sociétés arabes, opposant la majorité sunnite aux minorités chiïtes. Et la deuxième, entre les régimes sunnites et la République islamique d'Iran. C'est la raison pour laquelle la majorité des savants sunnites qui ont soutenu l'idée du rapprochement et qui ont été "les avocats" de cette initiative dans le monde musulman, à l'image d'*Al-Qaradawi*, sont aujourd'hui les premiers déçus des résultats de cette démarche. Ils sont convaincus que cette expérience a échoué, à cause de la mauvaise foi des religieux chiïtes qui ont profité de cette coopération pour répandre la doctrine chiïte dans les pays sunnites, comme l'Égypte, la Syrie, le Soudan, le Maroc et l'Algérie.

³⁶⁵. Khaled Abdallah al-Mchaouah, « Le rapprochement entre sunnites et chiïtes n'existe pas », le quotidien saoudien *Al-Watan* du 24 avril 2009, n° 3129,,

<http://www.alwatan.com.sa/news/writerdetail.asp?issueno=3129&id=10760&Rname=35>

³⁶⁶. Fahmi Houidi, « L'Irak : Le sens de la médiation de l'église dans le rapprochement entre sunnites et chiïtes », le journal *As-Sharq al-awsat*, mercredi 3 mars 2004, n° 9227.

<http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=220911&issueno=9227>

Mustapha Souba'i (1915-1964), superviseur général du mouvement des Frères Musulmans en Syrie, a précisé dans son livre, *La sunna et son importance dans la législation islamique*, que « les savants chiites qui appellent au rapprochement et qui créent au Caire des centres et des journaux pour cette cause, ne font aucun effort pour promouvoir le rapprochement dans les milieux chiites en Irak et en Iran. Ces savants continuent de maudire les Compagnons, comme si l'objectif du rapprochement était de convertir les sunnites au chiisme et non de rapprocher les points de vue des deux courants »³⁶⁷.

Pour Muhammad Albahi, partisan de l'idée du rapprochement et ancien ministre égyptien des affaires islamiques, l'expérience de convergence a ouvert la porte aux agents de Téhéran pour s'infiltrer dans les sociétés sunnites. Elle a servi de couverture pour les réseaux politico-religieux du guide suprême, afin de perturber les pays voisins. Il s'agit donc pour lui d'une stratégie iranienne mise en place pour réaliser ce que la politique expansionniste de Khomeiny a manqué : « Au lieu de se concentrer sur les appels à l'union autour du Coran, le mouvement du rapprochement a fait la promotion de la jurisprudence et de l'exégèse de la pensée chiites »³⁶⁸.

Pour les régimes sunnites, la question de convergence est devenue très sensible, car elle aborde non seulement le côté religieux du rapport entre l'Iran et le reste du monde sunnite, mais aussi, et en profondeur, la naissance d'une nouvelle puissance régionale qui pourrait mettre ce dernier en difficulté face à ses minorités chiites. Les changements survenus au cours de la guerre d'Irak, marqués en particulier par le développement du prosélytisme chiite, ont forcé les pays sunnites à reconsidérer la question de convergence et à revenir à l'état de méfiance vis-à-vis de Téhéran. Dans ce contexte fragile, Youssouf al-Qaradawi, le célèbre religieux sunnite, défenseur de l'idée de convergence, a été le premier à avouer l'échec de cette initiative. Il est convaincu que l'Iran porte une lourde responsabilité dans cet échec, à cause de sa politique de prosélytisme dans les pays sunnites. La position d'Al-Qaradawi intervient en réaction au développement des associations et des centres culturels chiites en Égypte. Selon lui, ces centres travaillent jour et nuit pour convertir la population au chiisme. Ses propos sont corroborés par les rapports de la police égyptienne confirmant l'augmentation significative des cas de conversion au chiisme depuis l'installation des réseaux iraniens dans le pays. Ces réseaux, créés dans le cadre du rapprochement entre sunnites et

³⁶⁷. Mustapha as-Siba'i, *La sunna et son importance dans la législation islamique*, le bureau islamique, édition Dar al-Waraq, 2000, Beyrouth, p. 10.

³⁶⁸. Muhammad Albahi, *La pensée islamique et la société contemporaine*, édition librairie Wahba, 1982, Égypte, Le Caire, p. 439.

chiites, sont soupçonnés de prosélytisme chiite notamment dans les milieux défavorisés de la population.

Si l'initiative du rapprochement entre les doctrines était derrière une normalisation temporaire des rapports entre l'Iran et la majorité des pays sunnites, elle fut aussi le déclencheur de plusieurs lignes de fractures entre les États membres de cette initiative. La plupart des États sunnites se sentent aujourd'hui trahis, par ce qu'ils appellent "la mauvaise foi" de Téhéran, qui aurait profité du climat d'apaisement mis en place par le principe de la convergence pour diffuser la doctrine chiite dans les milieux sunnites à travers les services diplomatiques.

SECTION II : L'EXPANSION DU CHIISME DANS LE MONDE ARABE

La nouvelle politique arabe de l'Iran, consistant à développer le prosélytisme chiite dans les sociétés sunnites à partir des ambassades iraniennes, a provoqué maintes crises entre Téhéran et les pays sunnites. Ces derniers voient dans cette démarche une ingérence dangereuse dans leurs affaires internes.

Que ce soit dans les journaux, sur internet ou dans les chaînes d'informations, la question du prosélytisme chiite fait la Une de la presse Arabe. Les médias diffusent quotidiennement les déclarations et les interviews des personnalités politiques et religieuses accusant les religieux chiites, partisans de l'initiative de convergence, d'avoir des ambitions d'ordre politique bien davantage que religieuses. Ils sont convaincus que l'échec du rapprochement est un succès de la diplomatie iranienne qui a réussi à mettre en place, dans nombre de pays sunnites, une panoplie d'institutions et d'individus, déguisés en associations caritatives et en employés diplomatiques, pour convertir le maximum de sunnites au chiisme. Cette méthode, utilisée dans tous les pays sunnites, a engendré, dans les relations arabo-iraniennes, un retour à la case départ : La chaîne Le Caire aujourd'hui '*al Qahira al-Yaoum*' a diffusé une interview accordée à Al-Qaradawi dans laquelle ce savant religieux a insisté sur la menace que représente le prosélytisme pour l'avenir des relations entre les deux obédiences : « J'ai toujours rappelé, lors des congrès de rapprochement auxquels j'ai participé, qu'il y a certaines lignes rouges à ne pas franchir comme le fait de répandre sa propre doctrine dans le pays à doctrine opposée : en Égypte, en Tunisie, en Algérie, au Maroc et au Soudan. J'ai déclaré à Téhéran et devant plusieurs ayatollahs et mollâs que le prosélytisme chiite peut effectivement entraîner la conversion de quelques centaines voire quelques milliers de personnes, mais cela provoquera sans doute un mécontentement populaire dangereux et une crise politique avec l'Iran et donc une énorme *fitna* au sein de l'islam»³⁶⁹.

Téhéran a réussi avec talent à mettre en place dans les pays sunnites des intermédiaires dépendants financièrement, religieusement, partant politiquement du régime iranien. Les ayatollahs ont compris que le modèle islamique iranien s'exportera mieux grâce à des intermédiaires. C'est le cas de sa politique en Irak où les différents mouvements chiites sont entièrement dépendants de son soutien. C'est aussi le cas au Liban où Téhéran n'a plus besoin de s'afficher au premier plan pour influencer la politique libanaise ni pour déstabiliser Israël.

³⁶⁹. Al Qaradawi, la chaîne de télévision le Caire Aujourd'hui (*Al Qahira al-Yaoum*)
http://www.youtube.com/watch?v=l0qrH9_zM&feature=related

Au Kurdistan, la même politique a porté ses fruits grâce à l’incursion iranienne dans le Kurdistan irakien, à l’armement et à l’approvisionnement des kurdes de la Turquie. Les déclarations du président du parlement iranien Ali Larijani lors du Congrès Général de l’Union Islamique des Ingénieurs à Téhéran vont dans ce sens et confirment la présence de plusieurs groupes au service de l’Iran sur les territoires sunnites. « L’influence spirituelle de l’Iran dans les pays musulmans profite aux intérêts nationaux de la République »³⁷⁰.

§1. Le chiisme en Égypte

Entre les années quarante et soixante-dix, l’Égypte a toléré la présence des chiites sur son sol en accueillant plusieurs associations chiites à l’image de l’Association de la Famille du Prophète (*Jam’iyyat Ahl al-Bayt*). Néanmoins, depuis 1979 plusieurs événements ont inhibé cette normalisation. D’abord, l’arrivée au pouvoir de *Khomeiny* et avec lui la politique d’exportation de la révolution islamique aux pays arabes. Ensuite, la découverte dans les années 90 de réseaux chiites travaillant dans la clandestinité pour répandre le chiisme sur les territoires égyptiens. Enfin, le déplacement de milliers d’irakiens, pour la plupart chiites, vers l’Égypte fuyant la guerre de 2003. Toutes ces mutations ont engendré, à la fois une radicalisation dans la position des autorités et de la population sunnites concernant la présence chiite en Égypte, et de vives critiques vis-à-vis de l’Iran et de son exploitation de cette présence. A cela s’ajoute la présence en Égypte des mausolées d’Hussein, de Zaynab et de Nafiisa qui sont des destinations favorites des pèlerins chiites. Ces lieux saints pour les chiites ont une signification religieuse profonde que l’Iran n’hésite pas à cultiver pour renforcer sa présence dans le pays. L’organisation des festivités commémorant la mort d’Hussein dans ces lieux représente une occasion pour Téhéran d’organiser des conférences et des rencontres entre chiites égyptiens, iraniens et irakiens. Ces événements vont, selon les autorités égyptiennes, au delà du cadre purement spirituel et accentuent le phénomène de conversion dans les milieux sunnites en Égypte.

Une autre date est très déterminante dans le développement du chiisme dans le pays. Il s’agit de l’année 2006, date de la guerre entre le Hezbollah et Israël. Les autorités égyptiennes ont constaté depuis ce conflit armé une nette augmentation des cas de conversion sur son territoire. Aujourd’hui l’Égypte, où les chiites étaient quasiment inexistantes depuis la fin de la

³⁷⁰. Ali Larijani : *Notre influence morale dans la région*, le journal libanais al-Akhbar, vendredi 27 juin 2008, <http://www.al-akhbar.com/ar/node/78683>

dynastie fatimide, comptent sept cent cinquante milles adeptes selon le Centre Ibn Khaldoun pour le Développement, et un million cinq cent mille si l'on en croit les estimations du leader de cette communauté Muhammad al-Darini. Ce converti, président du Conseil Suprême pour la Protection des Descendants du Prophète (*Ahl al-Bayt*) explique le développement du chiisme en Égypte de la façon suivante : « Le grand nombre de chiites en Égypte aujourd'hui est le résultat des conversions des sunnites au chiisme. Cela est dû au développement de l'information, aux nouvelles technologies, à la révolution internet, aux nombreux ouvrages qui inondent l'Égypte et aux activités du Conseil Suprême pour la Protection des Descendants du Prophète »³⁷¹.

Grâce à la montée de l'Iran, les égyptiens d'obédience chiite, malgré leur nombre très restreint, commencent à jouer un rôle dans la vie politique du pays. Ils sont conscients que leur poids et leur importance dépendent de l'Iran et de sa capacité à s'imposer comme une puissance régionale incontournable. La confiance exprimée par le nouveau leader du Conseil Suprême de la Famille du Prophète (*al-Majlis al-a'la li Ahli al-Bayt*) Ahmad an-Nafis confirme cette attitude. Il déclare au journal *Al-Jazeera* que « les chiites égyptiens sont aujourd'hui un élément incontournable dans l'équation politique locale et internationale. L'État ne peut donc ignorer cette communauté »³⁷². Ainsi, la question chiite, autrefois limitée à quelques pays du Golfe, se pose aujourd'hui dans les pays dits purement sunnites. Ni la réponse sécuritaire ni l'excommunication religieuse ne semblent pouvoir arrêter cette nouvelle vague du chiisme qui va au-delà de l'Égypte. Aujourd'hui tous les pays sunnites, sans exception, déplorent les activités chiites sur leur sol ce qui est un signe clair du retour en force du chiisme sur le devant de la scène politique du monde musulman.

Selon Al-Darini, la difficulté qu'éprouvent les autorités à recenser les chiites égyptiens s'explique par le recours à la dissimulation (*al-Taqiyya*), seul moyen pour eux de survivre dans les environnements hostiles. Elle leur permet de se protéger contre ce qu'ils appellent « la compagne wahhabite contre le chiisme » : « Les chiites égyptiens craignent les persécutions et le retour des arrestations injustes à leur égard. Il suffit de mentionner tous ceux (parmi les chiites) qui ont été arrêtés et torturés en Égypte de 1988 à 2004, ainsi que les hostilités des associations sunnites intégristes d'obédience wahhabite, et des groupes violents qui combattent les chiites de toutes leurs forces »³⁷³. Il est à noter que l'antipathie contre la

³⁷¹. L. Azuri, « Débat sur la condition des chiites », MEMRI, enquêtes et analyses, n°311, 27 décembre 2006. <http://nav.sfr.fr/default.php?mac=00-1B-9E-00-0D-A0&url=>

³⁷². « Une scission entre les chiites d'Égypte », al-Jazeera.Net, 27/07/2009, <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/47A486D5-DBD1-446E-A6C1-F4AEE3580299.htm>

³⁷³. L. Azuri, « Débat sur la condition des chiites », op. cit

jeune communauté chiite en Égypte est principalement nourrie par la politique de conversion au chiisme adoptée par Téhéran. Cette posture réactive aujourd'hui un début de division muselée depuis la fin de la dynastie Fatimide (969 -1171). L'amplification du nombre de conversion au chiisme est en train de déclencher la montée de l'extrémisme et de conforter la position des islamistes radicaux.

Face à ce nouveau phénomène qui a bien plus de chances d'accentuer les tensions que de les résoudre, les religieux sunnites ont exprimé à l'unanimité leur déception de ce qu'ils appellent l'irresponsabilité de certains chiites. Al-Qardawi, qui a toujours averti les acteurs religieux (Le ministère des affaires islamiques et l'université al-Azhar) du piège de prosélytisme, a accusé la politique de conversion menée par les autorités iraniennes de vouloir entretenir le désordre dans les pays sunnites. « J'ai toujours appelé au rapprochement à condition qu'il ne se transforme pas en un désastre à cause de l'infiltration chiite des sociétés sunnites. Je sens un vrai danger et je le vois aujourd'hui en Égypte. Ce grand pays, depuis des siècles entièrement sunnite, compte aujourd'hui des milliers de chiites à cause de cette politique de convergence »³⁷⁴.

Aujourd'hui, la question de la minorité chiite (moins de 1% de la population égyptienne) et celle des conversions au chiisme prennent une nouvelle dimension dans la politique du pays. Elles sont passées de la compétence religieuse d'Al-Azhar à celle des services de sécurité nationale car les autorités égyptiennes se posent la question légitime de l'engagement politique de ceux qui se sentent plus proche, idéologiquement, de l'Iran que de leur propre pays. La peur de l'instrumentalisation par l'Iran de cette petite communauté force le régime égyptien à traiter les chiites dans son pays non comme une minorité doctrinale mais en tant que mouvement politique menaçant. L'amplification de la propagande religieuse organisée et financée par la diplomatie iranienne au Caire fait que la présence chiite dans le pays est aujourd'hui réelle et prend une dimension sécuritaire. Ces nouveaux convertis font l'objet de rejet politique et religieux. Ils sont soupçonnés d'être des agents iraniens et accusés de violation des principes et des fondements de l'islam.

La presse égyptienne accuse fermement cette politique iranienne de conversion, qu'elle qualifie d'ingérence dans les affaires intérieures de l'Égypte. Le journal Nouvelle Égypte (*Misr al-Jadida*) a publié un article dans lequel l'écrivain 'Amr al-Naqib attaque

³⁷⁴. Al-Qaradawi reconnaît l'impossibilité du rapprochement avec les chiites », la chaîne de télévision égyptienne *Al-yaoum*, http://www.youtube.com/watch?v=6Mgr6YonkyA&feature=Playlist&p=D5505B764AB97F78&index=44&playnext=2&playnext_from=PL

Téhéran, responsable selon lui du financement et de l'encadrement des campagnes de conversions : « cette stratégie a pour objectif d'offrir aux ayatollahs une carte de pression à l'intérieur même de l'Égypte dans le cadre de sa marche vers la domination de la région. Cette nouvelle politique iranienne qui remplace l'ancienne théorie de l'exportation de la révolution fait ses preuves dans plusieurs pays arabes »³⁷⁵.

La réponse égyptienne à la politique iranienne de conversion est radicale. Le régime a mobilisé et mobilise encore les services de police, les médias et même les mouvements islamistes radicaux pour contrer cette politique *irresponsable* de Téhéran. Muhammad Ali Ibrahim, rédacteur en chef du journal la République Égyptienne (*al-Jomhouriyya al-Masriyya*), fait endosser la responsabilité de l'apparition du chiisme en Égypte à l'inefficacité de la politique d'immigration égyptienne. « J'ai tiré plusieurs fois la sonnette d'alarme au début de la guerre du Six octobre, en vain. Malheureusement on découvre aujourd'hui le vrai visage de ces chiites qui cachent des objectifs politiques suspects »³⁷⁶.

Les craintes de l'Égypte ont été confirmées par la découverte sur son sol d'une cellule armée chiite dirigée par le Hezbollah libanais, qui s'apprêtait à commettre des attentats sur le territoire égyptien. Cette affaire a aggravé les rapports déjà tendus entre l'Égypte et le Hezbollah et a créé une crise de confiance entre les sunnites et la minorité des convertis chiites. Le 12 août 2009, le journal L'Égyptien Aujourd'hui (*al-Masri Alyaoum*) a publié un rapport d'instruction du procureur de la République concernant les cellules du Hezbollah libanais en activité en Égypte dans lequel il accuse le Hezbollah et en amont l'Iran de vouloir déstabiliser l'Égypte à partir des nouveaux convertis, politiquement instrumentalisés au profit des intérêts de Téhéran. Sur le même sujet, l'écrivain Ibrahim Nafi' publia un article dans le journal égyptien *Al-Ahram* (les pyramides) et sur le site de la chaîne *Al-Arabiya* accusant le Hezbollah et l'Iran de comploter contre l'Égypte « les activités du Hezbollah sur le territoire égyptien sont d'ordre criminel à l'encontre de l'Égypte. Je crois que ces attentats terroristes ratés ont été organisés de façon ignoble pour déstabiliser notre pays. Le Hezbollah n'est qu'un pion parmi d'autres sur lequel l'Iran compte pour dominer la région »³⁷⁷.

Une Égypte déstabilisée, notamment dans la région de Sinaï, serait d'une utilité inestimable pour l'Iran qui a l'habitude et l'expérience de s'implanter dans des territoires non

³⁷⁵. 'Amr al-Naqib, « Les frères convertis au chiisme », le quotidien égyptien *Misr al-Jadida* (la nouvelle Égypte) du 22 juin 2007.

³⁷⁶. Nidal Zidan, « Les sunnites sont musulmans et les chiites sont musulmans », le quotidien *al-Arab* du mardi 11/11/2008, le Caire.

³⁷⁷. Ibrahim Nafi', « La cellule du Hezbollah en Égypte, le journal les pyramides » (*al-Ahram*), le site *al-Arabiya* le 13 avril 2009, <http://www.alarabiya.net/views/2009/04/13/70510.html>

contrôlés. Une situation de chaos dans cette région frontalière d'Israël est en effet nécessaire à Téhéran pour s'y installer durablement et procéder à une restructuration générale de la région. Le Hezbollah de son côté, avec cette opération, franchit un pas certes d'une importance stratégique et capitale dans son combat contre Israël, mais très périlleux dans la mesure où il fragilise son discours de résistance au nom de tous les musulmans. Si les Égyptiens soutiennent majoritairement le combat du mouvement de Dieu contre l'État hébreu, ils n'accepteront jamais de telles opérations sur leurs territoires. Pour eux, cette affaire de cellule du Hezbollah, composée de chiites égyptiens, libanais et palestiniens cache une crise plus grave et plus profonde liée à l'affrontement entre deux stratégies opposées dans la région : l'axe regroupant l'Arabie saoudite, l'Égypte et les monarchies du Golfe face à celui de Téhéran, Damas et du Hezbollah.

Les activités clandestines du Hezbollah sur le territoire égyptien marquent un changement tactique de la stratégie du mouvement chiite. Il prouve ainsi qu'il est capable de mener des opérations complexes sur des territoires étrangers. Cela se traduit dans les capitales arabes par une menace directe de Téhéran qui pourrait exploiter ce mouvement, comme elle l'a toujours fait, pour affaiblir les régimes sunnites.

Le discours du secrétaire général du mouvement le laisse entendre lorsqu'il, en s'adressant directement à la population égyptienne, l'appelle à l'insurrection contre le régime : « Aujourd'hui la position de l'Égypte est la pierre angulaire de ce qui se passe à Gaza. J'appelle la population et notamment les officiers et les soldats des forces armées égyptiennes qui sont toujours fidèles à leurs principes et à leur arabité d'exercer une pression sur la direction politique pour ouvrir les frontières entre l'Égypte et Gaza ». Ces propos du leader du Hezbollah eurent l'effet d'une bombe dans les milieux politiques du pays. La réponse d'Abu al-Ghit, ministre des affaires étrangères égyptiennes, fut immédiate. Il accusa le secrétaire de vouloir provoquer une situation d'anarchie et de rébellion en Égypte semblable à celle qu'il impose actuellement au Liban. Dans cette tourmente, le journal *Al-Akhabar* se pencha sur les conséquences de cette crise sur la communauté chiite égyptienne qui redoutait des réactions violentes à son égard de la part des autorités. L'appel lancé par Hassan Nasrallah aux égyptiens embarrasse les chiites et alimente leurs craintes. « La campagne médiatique menée contre l'idéologie du Hezbollah se focalise sur l'appartenance de ce

mouvement à l'obédience chiite différente de celle adoptée par la majorité des égyptiens. Cela pourrait être un enfer pour nous les chiites ».³⁷⁸

En plus des autorités, les mouvements islamistes salafistes représentent le pire ennemi des chiites. L'Égypte, fief de l'islamisme depuis la création des Frères Musulmans, compte aussi dans son combat contre le chiisme sur ses courants radicaux. L'opposition au chiisme organisée par les courants salafistes est un moyen d'intimidation efficace financé par l'Arabie saoudite et encouragé par le régime pour contrer toute infiltration de l'Iran de la société égyptienne. Les Chevaliers des Sunnites (*Forssan assunna*), site salafiste créé pour faire face à la doctrine chiite, est l'un des plus connus et des plus intolérants quant à ses publications contre le chiisme. Dans un article intitulé « Méfiez-vous ; les chiites envahissent l'Égypte à partir des courants soufis » publié sur le site, l'auteur diabolise les convertis au chiisme et les accuse de vouloir détruire le pays et le vendre aux forces du mal (l'Occident) à l'image de leurs frères irakiens »³⁷⁹.

Les islamistes radicaux, présentent le projet de conversion au chiisme comme une violation de la loi islamique et une menace pour le sunnisme qui est à la fois le fondement de leur légitimité, le cœur du système religieux et politique du pays. De peur de perdre leur domination sur la vie religieuse du pays, les islamistes radicaux occupent une grande place dans la presse hostile au chiisme égyptien et mènent une bataille théologique contre la doctrine chiite en général et contre les convertis égyptiens en particulier. Ils qualifient ces nouveaux convertis de traîtres et les accusent de collaboration avec les forces étrangères ennemies. Depuis l'invasion de Bagdad par les mongols jusqu'à l'occupation de l'Irak en 2003, passant par les croisades, les sunnites pointent du doigt les chiites pour avoir coopéré avec l'envahisseur et dans le meilleur cas, de ne pas lui avoir résisté.

En 2003, la passivité et même la joie des chiites de Bassora de voir les forces américaines débarquer sur le sol irakien étaient, selon les salafistes, une preuve de plus de la trahison chiite. Cette image péjorative attachée au chiisme n'épargne pas les chiites égyptiens. Dans son article publié le 13 août 2009, le journaliste Dandrawi al-Houari diabolise les convertis au chiisme responsables selon lui de l'instabilité de l'Égypte : « La tentative de reconquérir le trône de l'Égypte fatimide chiite est un grand objectif que vise les chiites égyptiens. Pour réaliser cette fin, ils n'hésitent pas à demander de l'aide de l'étranger sans

³⁷⁸. Le quotidien *al-Khabar*, http://www.al-akhbar.com/files/pdfs/20090410/p25_20090410.pdf

³⁷⁹. Ahmad Hijazi, « Les chiites envahissent l'Égypte », journal Masrawy du 25 mai 2010, <http://www.masrawy.com/ketabat/ArticlesDetails.aspx?AID=50002&ref=hp>

mesurer le danger de l'ingérence religieuse, politique et militaire de ces États (ennemis) qui en profitent pour déstabiliser l'Égypte »³⁸⁰.

Le voyage de certains leaders chiites égyptiens en Iran pour rencontrer l'ayatollah Khamenei et lui exprimer leur solidarité lors des manifestations de l'opposition contre les résultats des élections en juin 2009 confirme les appréhensions des sunnites. Le journal *al-Masriyoun* (Les Égyptiens) a publié une lettre adressée par les leaders chiites de l'exil aux chiites égyptiens les incitant à soutenir l'Iran d'Ahmadinejad « Avec l'aide de la CIA, de la Grande Bretagne et de la France, nos frères sunnites ont réussi à semer la discorde entre les iraniens afin de détruire le chiisme. Nous sommes appelés à soutenir nos *marji'yya* (sources d'imitations) et à leur rendre visite pour protéger la maison chiite du danger sunnite »³⁸¹. Ce type de discours et d'attitude nourrit la peur des autorités et donne lieu à davantage de répression et de poursuites à l'encontre des chiites, ce qui limite considérablement leur liberté d'action et d'expression en Égypte.

L'Organisation de l'Initiative Égyptienne pour les Droits des Personnes liée à l'Organisation des Droits de l'Homme et créée en 2002, affirme aujourd'hui que le nombre de chiites égyptiens arrêtés entre les années 1988 et 2002 était de 124 personnes. Cette politique sécuritaire révèle la suspicion du régime et reflète l'humeur de la rue sunnite qui se méfie de ce que ces conversions peuvent entraîner en termes de désordre politique et social orchestré par un éventuel soutien iranien.

Le journaliste et écrivain chiite égyptien Ahmad Rassim an-Nafis tient pour responsable ce qu'il appelle *la campagne de politisation de la question chiite au régime*. Il ajoute dans un article publié le 22 juillet 2009 dans le journal *Al-Jarida* (le journal) que « les chiites en Égypte font l'objet de toute sorte de marginalisation à cause du régime qui les assimile politiquement aux chiites iraniens et libanais. Avec ce débat biaisé, la question des chiites égyptiens passe, intentionnellement de l'ordre du religieux à l'ordre de la politique »³⁸².

³⁸⁰. Dandrawi al-Houari, « Les chiites en Égypte écoutent tous les vendredis les prêches de Khamenei », le quotidien égyptien, *al-Yaoum as-Sabi'* (Le septième jour) du jeudi 13 août 2009, <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=126939>

³⁸¹. Le journal Les Égyptiens (*al-Masriyoun*) <http://www.islammemo.cc/akhbar/arab/2009/06/25/84033.html>

³⁸². Hassan Hafid et Asmea Harir, Les chiites égyptiens refusent les plans du gouvernement », le quotidien égyptien *Al-Jarida*, le Caire, mercredi 22 juillet 2009, n° 684. http://www.aljareeda.com/AlJarida/Resources/PdfPages/AlJarida/22-07-2009/p27_mlkdmlkdmfld.pdf

§2. Maroc : une monarchie chérifienne hostile au chiisme

Le Maroc est un pays sunnite de rite malikite qui a toujours eu des relations très tendues avec l'Iran, notamment après la révolution de Khomeiny. Cette tension est arrivée à son paroxysme en 2009, lorsque Rabat - en réaction à l'attitude de Téhéran menaçant la souveraineté du royaume du Bahreïn - a rompu ses relations diplomatiques avec Téhéran. La solidarité avec le Bahreïn n'était pas la seule raison du refroidissement des relations diplomatiques entre les deux pays. La question du prosélytisme et les tentatives de répandre la doctrine chiite au Maroc avaient aussi joué un rôle capital dans cette crise diplomatique.

Plusieurs indices ont averti les *ulémas* marocains du danger du prosélytisme chiite :

- La publication de certaines revues chiites comme *Ru'a Mu'assira* (Visions modernes) qui présente le Maroc comme un pays chiite depuis l'arrivée du roi Idriss I (744-791) (descendant d'Ali), jusqu'à la dynastie alaouite actuelle ;
- La crise des « écoles irakiennes » de Rabat et de Tanger soupçonnées de prosélytisme ;
- La découverte de mosquées chiites où les Compagnons sont, pour la première fois au Maroc, insultés et maudits par les nouveaux convertis.

Même si aucun chiffre exact des chiites marocains n'est disponible (entre quelques centaines et cent mille personnes), cette mobilisation chiite sans précédent a entraîné dans la monarchie une vaste opération de la police et des services des renseignements visant à mettre fin aux réseaux de « propagande iranienne ». Ces services ont procédé à la confiscation des livres de tendance chiite, à la fermeture des librairies qui les vendent, à l'interrogation de plusieurs convertis soupçonnés de prosélytisme, et à la surveillance des mosquées d'obédience chiite.

Force est de constater qu'au Maroc, comme partout dans les pays arabes, il y a eu une *chiisation* politique liée à la sympathie avec le Hezbollah dans sa guerre contre Israël, passagère aux yeux des autorités (Lors de la guerre israélienne contre le Liban, les marocains ont défilé contre cette agression, en brandissant les drapeaux du Hezbollah - en tant que mouvement de résistance et non en tant que courant chiite), et une *chiisation* religieuse plus compliquée puisqu'elle touche à l'identité marocaine et sert les intérêts de l'Iran. C'est une nouvelle manière d'exporter la révolution de Khomeiny, après l'échec de la méthode révolutionnaire violente. Le porte-parole du gouvernement marocain Khaled Nassiri a affirmé

- à propos de la crise des conversions - que « l'expansion du chiisme est un danger pour le Maroc »³⁸³.

A la lecture de la plupart des articles consacrés à ce sujet, on remarque que la presse comme les autorités marocaines sont moins bouleversées par l'apparition du chiisme au Maroc, que par la façon et les organes utilisés dans cette campagne de conversion. Ils sont offusqués par le travail synchronisé entre les institutions diplomatiques et les fondations non-gouvernementales qui regroupent les écoles, les associations caritatives et les maisons d'édition. Ce mélange complexe entre les services gouvernementaux et non-gouvernementaux qui opèrent de manière suspecte sur le territoire marocain est vu par Rabat comme un outrage au droit international et aux règles de bonne conduite. La presse marocaine qualifie cette méthode de machine diplomatico-cléricale de l'Iran. Le député islamiste marocain Abdelbari Zamzami a lié la responsabilité de cette crise aux activités douteuses de l'ambassade de Téhéran à Rabat : « plusieurs dizaines de milliers de marocains, jeunes et sans emploi pour la plupart, se sont convertis au chiisme. Cette campagne de conversion est organisée par l'ambassade iranienne à Rabat, dont les représentants sont très actifs dans le nord du pays »³⁸⁴.

Pour les quelques chiites marocains, le Maroc a toujours été un pays de tradition chiite. Sa population manifeste, à travers les visites des mausolées de certains membres de la famille du Prophète enterrés à *Fès*, à *Zerhoun* et à *Rissani*, un profond respect pour la lignée de l'Imam Ali. Cependant, l'extrémisme wahhabite et sa détermination à traquer le chiisme partout dans le monde bouleversent le pays et radicalisent sa population vis-à-vis de tous les courants modérés de l'islam. Le retour du chiisme n'est donc, pour cette communauté, qu'une sorte d'affranchissement et de libération de « l'obscurantisme » wahhabite.

Quant à la question des conversions, ces chiites accusent les autorités marocaines de vouloir provoquer un faux débat sur une question marginale plus instrumentalisée par les politiciens et les religieux que spontanée parmi la population sunnite, très attachée à la famille du Prophète. Ils insistent sur la légalité de leur choix, dans la mesure où la loi marocaine n'interdit pas les conversions au chiisme. La fatwa du grand religieux sunnite Ali Goum'a leur sert de preuve réconfortante et tangible dans leur combat théologique contre les sunnites

³⁸³. « Maroc : une guerre religieuse et politique contre les chiites », le quotidien *Aafaq*, le 20 mars 2009, Rabat, www.aafaq.org/news.aspx?id_news=8097

³⁸⁴. Abdelbari Zamzami, « L'invasion du Maroc par les chiites », la chaîne de télévision MBC, http://www.dailymotion.com/video/x6hkij_l-invasion-du-maroc-par-les-chiites_tech

radicaux. Le mufti a affirmé au journal *Al-Arabia* qu'il est « autorisé, du point de vue religieux, d'accomplir les adorations conformément à la doctrine chiite. Cette position fut aussi celle du directeur de l'université al-Azhar Mohammed Chaltout »³⁸⁵. C'est dans cette tolérance que les quelques chiites marocains espèrent vivre et jouir des mêmes droits et libertés que les sunnites. Pour eux, si l'État accepte et encourage l'installation des mouvements wahhabites endoctrinés et financés par l'Arabie saoudite, il doit réserver le même traitement aux chiites.

Que ce soit un nouveau phénomène de conversion au chiisme ou un faux débat visant à stigmatiser ses chiites afin d'abaisser les exploits politiques et militaires du Hezbollah qui embarrassent les régimes sunnites et les rendent de moins en moins crédibles devant leur population, la question chiite au Maroc est loin d'être enterrée. La victoire politique du Hezbollah face à Israël en 2006, et le soutien iranien à la résistance ainsi qu'à son refus des politiques américaines dans la région sont des réalités qui dérangent le régime marocain et qui risquent de s'accroître si l'Iran se dote de la bombe atomique.

§3. Les chiites de l'Algérie

L'histoire du chiisme en Algérie remonte aux années soixante-dix avec l'arrivée, quelques années après l'indépendance, des professeurs et enseignants libanais, syriens et irakiens en Algérie pour combler le vide laissé par les Français. Puis en 1979, la révolution de Khomeiny, bien accueillie par la population, a donné un espoir aux algériens désireux de remplacer le régime en place par un régime islamique.

Même si la question chiite en Algérie est moins importante qu'au Maroc, les autorités algériennes sont conscientes que les cas de conversions doivent impérativement être traités de façon rapide et efficace afin d'éviter une nouvelle scission confessionnelle comparable à celle des années quatre-vingt-dix (entre les islamistes radicaux et le reste de la population). Tout développement de la communauté chiite dans le pays est synonyme d'instabilité et d'ingérence étrangère, principalement iranienne.

Les services de police algériens ont découvert, lors de leurs investigations sur le phénomène des conversions au chiisme, un centre spirituel chiite situé au sud du pays dans la ville de *Sidi Khaled* (province de *Beskra*) qui abrite le mausolée d'un prophète appelé

³⁸⁵. Omar Abdeljawad, « Le mufti d'Égypte : les chiites sont une communauté qui se développe », *al-Arabia* le 04/02/2009, <http://www.alarabiya.net/articles/2009/02/04/65714.html>

Khaled Ibn Sinan al-‘Abssi. Ce lieu attire des chiites qui célèbrent discrètement la fête de ‘*Achoura*. Aussi, certains cas de conversions ont-ils été remarqués dans des écoles, où certains instituteurs enseignaient aux élèves la doctrine duodécimaine. « Pour faire face à cette *chiisation*, l’Algérie a muté onze enseignants convertis au chiisme, en décembre dernier, vers des tâches administratives pour éviter tout contact avec les élèves »³⁸⁶.

En 2006, une manifestation des chiites algériens, célébrant la fête de ‘*Achoura* dans les rues de la ville de *Tmouchent* à l’ouest du pays a provoqué la colère de la population qui a assisté pour la première fois aux rites de flagellation et de deuil identiques à ceux qu’on voyait en Iran et en Irak. Ce fut une surprise et un choc énorme pour la population comme pour les autorités. Depuis, les religieux, les partis politiques et les islamistes n’ont cessé d’exercer une pression énorme sur le gouvernement pour faire face à ce qu’ils appellent « l’ingérence iranienne » dans les affaires algériennes. Par conséquent, les autorités algériennes, à l’image du Maroc, pointent du doigt les services diplomatiques iraniens et ferment l’ambassade iranienne à Alger.

Ce qui inquiète davantage les sunnites algériens c’est l’exploitation de la question berbère par les services diplomatiques iraniens pour semer la discorde entre les sunnites arabes et les berbères. Le site Internet créé par les convertis algériens appelé : « les chiites de l’Algérie » a diffusé des déclarations en langue berbère critiquant la politique du gouvernement et vantant les mouvements chiites et leur résistance à Israël et aux États-Unis. Le slogan de ce site : « De l’école de *Msali al-Haj* (père de la résistance algérienne) à celle de Khomeiny » est révélateur de l’ambiguïté du rapport entre cette communauté et Téhéran.

Certes, il s’agit d’une petite communauté qui ne risque pas de détrôner le sunnisme dans le pays, mais ses liens avec l’Iran donnent tout de même une dimension politique à ce choix spirituel.

§4. La Tunisie et la manifestation des chiites

De nombreux journaux tunisiens et arabes considèrent la Tunisie comme un territoire du prosélytisme iranien. Certes, les chiites du pays ne disposent ni de journal parlant en leur nom ni de mosquée réservée aux rites chiites, mais ils sont plus nombreux et plus visibles et ceci bien avant les exploits du Hezbollah. Pour la première fois en Tunisie (depuis la

³⁸⁶. Chawki Freiha, “Le Maroc poursuit dix activistes soupçonnés de promouvoir le chiisme, MédiaArab.info, 20 février 2007, <http://www.mediaraabe.info/spip.php?article502>

révolution de Khomeiny), certains personnages comme ImedEddine Hamrouni (Président de l'association culturelle de la famille du prophète), Mubarek Badech (fondateur de la *Jama'a islamiyya*en Tunisie), et le leader Mohamed Tijani Smaoui, (qualifié par la célèbre référence chiite, Mohamed Baqir Sadr, de « la graine du chiisme en Tunisie »), se présentent comme des chiites tunisiens et défendent en public la doctrine des Imams. Ils prétendent que l'adoption de la doctrine de la famille du prophète Mohamed n'est pas un phénomène en vogue dans le pays, mais puise ses origines dans des ères très anciennes en référence à la dynastie Fatimide (910 - 973).

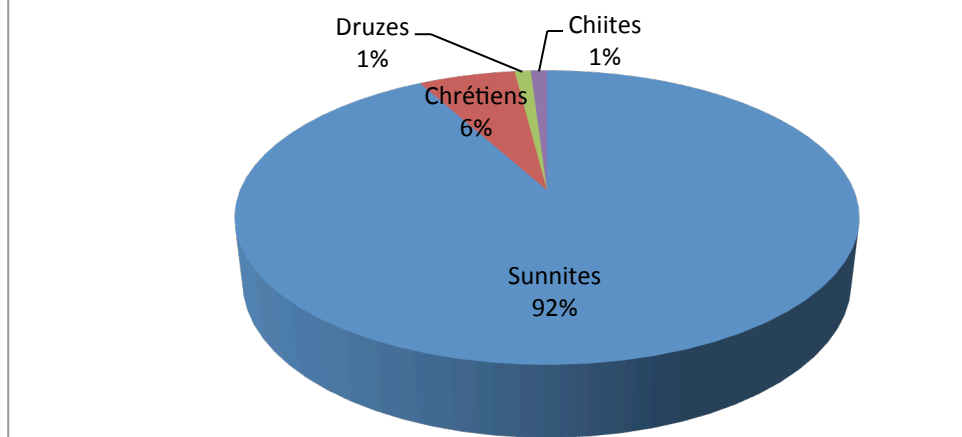
Comme partout dans le monde arabe, les conversions au chiisme résultent de l'influence politique nourrie par les victoires de la résistance chiite libanaise et le charisme de son leader Hassan Nasrallah(élu dirigeant le plus populaire du monde arabe) (Robert Baer, *Iran l'irrésistible ascension*, page 224). Egalement, le gouvernement du président déchu Ben Ali avait établi des relations économiques et culturelles solides avec l'État iranien, ce qui a encouragé les visites des attachés culturels, ainsi que des religieux iraniens en Tunisie pour animer des séminaires et des conférences. Durant cette période, le prosélytisme chiite s'est développé dans la discrétion, sans attirer l'attention du régime tunisien très hostile aux mouvements islamiques de toute obédience.

Malgré cette visibilité hors norme, il est impossible de trouver des chiffres exacts du nombre des convertis tunisiens en raison de la discrétion imposée par les textes sacrés duodécimains. Par voie de conséquence, l'étude de l'idéologie chiite en Tunisie reste au stade embryonnaire. Même les services de renseignements du pays peinent à faire un tableau clair de ce phénomène dont le développement dépend très largement du conflit israélo-palestinien, et qui n'a aucune revendication politique susceptible d'inquiéter le régime en place.

§5. La Jordanie

Figure n° 9 : les communautés religieuses en Jordanie

Les communautés religieuses en Jordanie



Dans la monarchie chérifienne de Jordanie, la population est majoritairement sunnite. Depuis 1890, certaines familles chiites du sud Liban se sont installées en Jordanie dans les villes d'Arbid, Ar-Ramtha et Amman. Ce fut le premier noyau du chiisme dans le pays. Cependant, cette présence s'est multipliée avec la guerre de l'Irak en 2003 et l'arrivée sur le territoire jordanien de plusieurs centaines de milliers d'irakiens fuyant la guerre. Aujourd'hui, les irakiens chiites en Jordanie sont environ 250.000 personnes. Quant au nombre des jordaniens convertis au chiisme, il est très limité. Ils représentent quelques centaines de personnes selon les estimations des autorités et plusieurs milliers selon les associations chiites du pays. Les cas recensés sont principalement dans les villes de Jarash, Azarqa', Karak et dans la capitale Amman.

En mars 2008, la population de la ville de Karak s'est mobilisée contre les rites et les pèlerinages organisés par les chiites irakiens vers les tombes de certains Compagnons du Prophète dans la région. Aussi, le mouvement des Frères musulmans jordaniens a affiché son opposition aux activités des chiites dans le pays et a dénoncé le silence des autorités face aux activités de conversion. La pression populaire d'une part et la crainte qu'inspire la présence des chiites d'autre part à l'occasion des manifestations culturelles, religieuses et médiatiques se sont traduites par l'arrestation des membres les plus actifs du mouvement de conversion. Le ministère de l'intérieur jordanien a procédé aux arrestations de quelques imams de mosquées irakiens. Il a aussi refusé les demandes de construction des mosquées chiite (*husseiniyya*) qui pourrait, selon les autorités, se transformer en lieu d'activités politiques au

profit de Téhéran. D'ailleurs, le roi Abdallah de Jordanie fut le premier à parler d'un « arc chiite » qui menacerait les pays sunnites du Moyen-Orient.

Pour les convertis jordaniens, leur adoption du chiisme n'affecte en rien leur patriotisme puisque le roi hachémite du pays est un descendant du Prophète et de l'Imam Ali. Cette filiation impose le respect et la loyauté de tous les chiites du pays comme le confirme le doyen de la communauté chiite en Jordanie 'Aqil Baydoun : « Notre loyauté à la monarchie hachémite du pays entre dans le cadre de notre amour et notre vénération de la famille du Prophète »³⁸⁷.

Actuellement, le phénomène de conversion au chiisme dans les pays arabes est encore sans danger pour la stabilité de ces pays. Il a comme explication principale la déception des populations sunnites des régimes arabes impuissants devant les souffrances des palestiniens et des libanais dans leurs guerres contre Israël, et la séduction de la résistance efficace des chiites du Hezbollah. D'aucuns parlent d'un effet de mode qui prendra fin avec la fin du Parti de Dieu libanais ou avec la fin de la crise israélo-palestinienne. Néanmoins, les plus pessimistes voient dans l'expansion du chiisme un échec du sunnisme salafiste qui a plongé le monde musulman dans la violence et le terrorisme. Il est certain que cette question est une petite bataille dans la guerre froide qui commence à prendre forme entre le chiisme et le sunnisme depuis la chute de Bagdad.

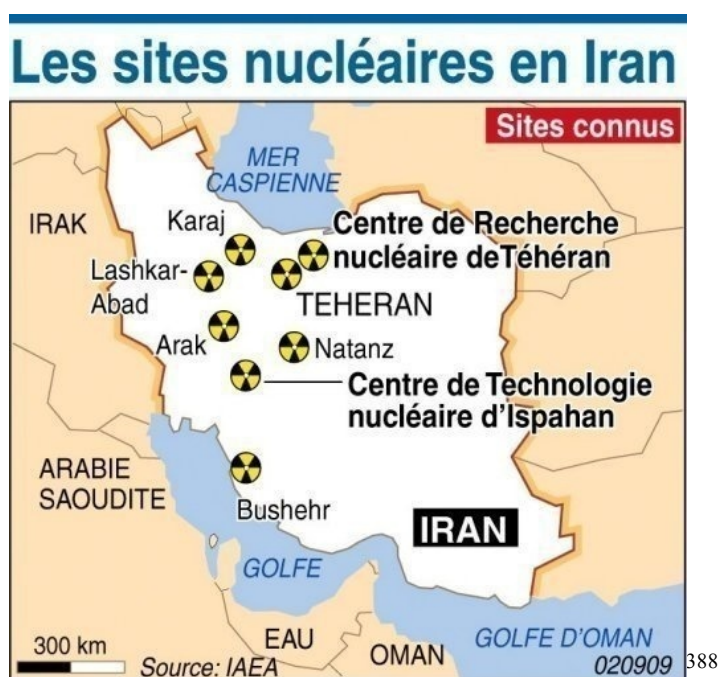
³⁸⁷. 'Amir al-Hantouli, « La Jordanie : l'expansion religieuse et politique du chiisme », le journal ILAF, 12 février 2010, <http://www.elaph.com/Web/news/2010/2/533563.html>

SECTION III. LE NUCLEAIRE CHIITE

Le différend relatif au programme nucléaire iranien se présente comme un choc entre une puissance régionale montante, qui essaye de renforcer sa position par une immunité militaire, que seule la bombe nucléaire peut garantir, et une puissance mondiale (les États-Unis) qui tente d'imposer sa politique pour protéger ses intérêts dans la région. Dans la logique de Washington, le régime iranien peut combiner, à terme, un pays à régime islamiste, anti-américain et producteur, peut-être, d'armes de destruction massive. Sur cette position s'alignent les pays arabes et notamment ceux du Golfe. Ces derniers sont convaincus qu'ils seront les premières victimes d'une éventuelle bombe atomique iranienne. Pour Téhéran, le programme nucléaire lui permettra de jouer un rôle pionnier dans sa région et de créer un équilibre militaire et religieux dans un espace composé de plusieurs pays de doctrines opposées, voire hostiles au chiisme.

En 2002, année qui correspond à l'événement qui a déclenché la crise entre l'Iran et la communauté internationale, un groupe d'opposants iraniens déclara à Paris que l'Iran développait un programme nucléaire à caractère militaire et qu'il était sur le point de fabriquer la bombe. A partir de cette date, le dossier a pris une importance préoccupante à l'échelle internationale. L'affaire fut transférée devant le Conseil de Sécurité en 2006, qui a répondu à cette politique iranienne par la résolution 1737 accusant Téhéran de violer les règles du traité de non-prolifération nucléaire, et mettant en place un ensemble de sanctions économiques contre l'Iran.

Pendant la période allant de la fin de la première guerre du Golfe à l'année 2002, l'Iran a renforcé ses liens avec la Russie et la Chine dans le domaine nucléaire. Ces deux pays ont joué un rôle déterminant dans le développement des centrales iraniennes. Depuis cette coopération, les États-Unis, et en amont Israël et les monarchies du Golfe, n'ont cessé d'alerter la communauté internationale sur le danger que représente le programme nucléaire iranien pour la région. Néanmoins, ni l'inquiétude des pays voisins ni les sanctions infligées à l'économie de l'Iran, n'ont empêché ce dernier de continuer son projet.



Parce que l'Iran est signataire du traité de non-prolifération nucléaire ratifié en 1970, ils'engage à ne pas développer du nucléaire militaire et à ouvrir ses installations aux inspections de l'Agence Internationale de l'Energie Atomique (AIEA) de Vienne. Certes, il était dans son droit, lorsqu'il a acheté la centrale nucléaire de Bushehr à la Russie. Mais, ce que toute la communauté internationale reproche à Téhéran, se sont deux autres sites construits de façon clandestine, et dont les activités sont douteuses.

Le premier site est celui de Natanz. Destiné à la production de l'uranium enrichi, servant de combustible aux centrales nucléaires. Il assure l'indépendance énergétique de la centrale de Bushehr. Les autorités iraniennes ont révélé l'existence de ce site en 2002. Située près de la ville sainte de Qom, et construite sous terre en plein cœur du désert, cette installation avait ravivé les inquiétudes de la communauté internationale et des pays arabes sunnites qui se posent plusieurs questions sur la nature de ce programme. Quelques ambiguïtés laissent planer le doute sur les intentions de Téhéran. Pourquoi plusieurs bâtiments ont-ils été construits en sous-sol ? Pourquoi l'usine de Natanz a-t-elle de si gigantesques proportions ? Et pour quelle raison la construction de cette usine a-t-elle commencé en secret ?

³⁸⁸. <http://www.mondial-infos.fr/actualite/politique/obama-brown-sarkozy-vont-faire-une-declaration-sur-le-nucleaire-iranien-18131113/>

Figure n° 10 : image satellite du site d'enrichissement d'uranium de Natanz dissimulé, selon l'AIEA, près de la ville sainte de Qom



389

Le deuxième site préoccupant est celui d'Arak à 150 km au sud de Téhéran. Cette installation permet à l'Iran de produire de l'eau lourde, c'est à dire de l'eau ordinaire enrichie en isotopes de thорий de l'hydrogène, utilisée soit comme modérateur dans certains réacteurs nucléaires, soit dans les sites de fabrication des bombes. L'uranium enrichi et l'eau lourde sont, ainsi, les bases des technologies à double usage : civile et militaire.

³⁸⁹. <http://www.tdg.ch/actu/monde/site-nucleaire-secret-trahit-iran-2009-09-25>

Figure n° 11 : Le site d'Arak pour la production d'eau lourde destinée pour alimenter les réacteurs nucléaires



390

A propos de cette usine aussi, la communauté internationale exprime une certaine méfiance. Pourquoi construire une usine de production d'eau lourde alors que l'usine de Boucher n'en a pas besoin ? A quoi l'usine d'Arak doit-elle servir ? La question fondamentale qui explique l'inquiétude de la communauté internationale et la vraie raison pour laquelle les pays arabes se sont mobilisés. C'est précisément cette donnée, mise en avant par l'AIEA, qui constitue d'une politique de dissimulation. Pour la communauté internationale, le programme iranien ne répond pas vraiment à une exigence civile, car si Téhéran ne voulait pas se doter de l'arme nucléaire, il pourrait parfaitement accepter la proposition de l'AIEA d'arrêter ses activités d'enrichissement de l'uranium sur son sol et de l'envoyer en Russie puis en France pour l'enrichir d'avantage. Cette opération permettrait à l'Iran de se procurer le combustible nécessaire pour les réacteurs de recherches destinées à des fins médicales, et ralentirait la capacité de l'Iran de fabriquer une bombe nucléaire.

Pour les iraniens, l'enrichissement de l'uranium à des fins pacifiques est le droit légal et légitime de tous les pays membres de l'AIEA et signataires du Traité de non-prolifération nucléaire. Le président Ahmadinejad a annoncé fermement, que l'Iran « ne bougera pas d'un iota s'agissant de son droit de maîtriser le cycle du combustible nucléaire »³⁹¹. Pour les

³⁹⁰ http://images.google.fr/imgres?imgurl=http://reunion.orange.fr/IMG/jpg/photo_1251478783725-1-0.jpg&imgrefurl=http://reunion.orange.fr/s-informer/actualite/monde/l-iran-a-ralenti-sa-production-d-uranium-faiblement-enrichi,541224.html&usg=__mtwwOI2vJ8y-FwGgoFF_y8zNM78=&h=339&w=512&sz=37&hl=fr&start=9&tbid=FnpXUCv9OVJ0hM:&tbnh=87&tbnw=131&prev=/images%3Fq%3Dnucl%25C3%25A9aire%2BARAK%26gbv%3D2%26hl%3Dfr

³⁹¹ http://www.lemonde.fr/iran-la-crise-nucleaire/article/2006/07/12/les-discussions-avec-teheran-tournent-au-dialogue-de-sourds_794628_727571.html#ens_id=766427

Iranien, la position des occidentaux vis-à-vis du maintien du statut nucléaire est une position de pays forts et non de pays démocratiques. Pour quelle raison l'Occident prétend interdire à l'Iran d'avoir l'arme atomique ? Le président iranien a ajouté : « Ce programme nucléaire est comme un train qui ne peut ni freiner ni faire marche-arrière. La question qui se pose est la suivante : pourquoi devons-nous suspendre l'enrichissement ? Quelle loi nous oblige à le faire ? »³⁹².

Dans ce cadre, il est légitime de s'interroger sur la limite entre la légalité et l'illégalité du programme nucléaire iranien. La communauté internationale estime que ce programme est illégal, dans la mesure où l'Iran a signé le traité de non-prolifération nucléaire et ne s'est pas retiré de ce traité. De ce fait, il est tenu par un engagement international à ne pas développer d'arme atomique. Cependant, il est primordial de savoir s'il est illégitime pour l'Iran de se doter de cette arme. Pour les iraniens, la réponse est négative puisque tout pays a le droit de considérer que l'arme atomique est nécessaire à sa défense ou à l'affirmation de sa puissance. En plus, ce projet est arrivé à un stade très avancé dans sa capacité à enrichir l'uranium. Le fait de faire marche arrière et de renoncer à ce programme est loin d'être probable. Le directeur de l'AIEA affirme que « Si l'Iran décide de produire l'arme nucléaire, elle doit quitter le traité de non-prolifération nucléaire et expulser les inspecteurs de l'AIEA. Après cette étape, elle aura besoin, selon le nombre de centrifugeuses qu'elle possède, et la quantité d'uranium à sa disposition, d'un temps allant de 6 mois à 1 an pour produire l'arme nucléaire et pour avoir de l'uranium hautement enrichi nécessaire pour la production d'une seule arme nucléaire »³⁹³.

Cependant, pour les États-Unis, l'Europe et Israël, si l'Iran se dote de l'arme atomique, cela posera une série de problèmes considérables dans la région et provoquera, d'une manière extraordinairement dangereuse, un retour en arrière en termes de stabilité internationale. L'Iran des Ayatollahs fait peur à cause des déclarations provocatrices à l'égard d'Israël et du soutien des mouvements, comme le Hezbollah libanais et le Hamas. Ainsi, pour la communauté internationale, empêcher l'Iran de développer son programme nucléaire est une initiative légitime et nécessaire sur le plan politique pour la stabilité du monde. Malgré les déclarations répétitives des iraniens sur la nature civile de leur programme, tous les pays concernés par cette crise sont persuadés que ses objectifs sont plutôt militaires. Moshe

³⁹². Talk de Paris, interview avec le président Ahmadinejad, sur France 24 le 30/03/2007, <http://www.youtube.com/watch?v=L7vK1mmDxf8>

³⁹³. Talk de Paris, interview avec le président Ahmadinejad, sur France 24 le 30/03/2007, <http://www.youtube.com/watch?v=L7vK1mmDxf8>

Yaalon, chef d'état-major israélien, exprime son inquiétude vis-à-vis des activités nucléaires de Téhéran : « Dans les années 90, nous nous sommes rendus compte qu'ils avaient (les iraniens) des projets nucléaires militaires clandestins. Pour quelles fins ? Ce programme ne répond ni à un manque d'énergie, ni à une menace militaire »³⁹⁴.

L'inquiétude est plus importante dans le camp des pays arabes, en raison du déséquilibre des forces que pourrait provoquer ce programme en donnant à Téhéran une supériorité militaire considérable sur l'ensemble des monarchies sunnites voisines. Ces pays, pour qui la bombe atomique israélienne ne justifie pas la bombe chiite iranienne, sont persuadés que l'arme nucléaire iranienne est une réalité qui ne tardera pas à se confirmer et à se concrétiser par un premier essai nucléaire. Pour les voisins sunnites, il ne fait aucun doute que Téhéran prépare une bombe chiite en réaction à « la bombe sunnite », réalisée par le Pakistan, et à « la bombe juive » d'Israël.

§1. Le programme nucléaire iranien face aux États-Unis

La donne stratégique a changé dans le voisinage immédiat de la République Islamique. L'Iran, au même titre que la Corée du Nord, est rangé par Washington parmi les pays de l'axe du mal. Afin de ne pas subir le sort de l'Irak, Téhéran opte pour la stratégie de la Corée du Nord et essaye de mettre la communauté internationale devant le fait accompli, profitant des changements géopolitiques dans la région depuis 2003. A la frontière nord du pays se trouvent des États dotés de grandes ressources en hydrocarbure et dont les routes d'acheminement du pétrole sont des enjeux majeurs. Ces pays sont géopolitiquement intéressants pour les États-Unis. En outre, depuis la guerre contre le terrorisme en 2001, l'installation militaire américaine s'est renforcée au Tadjikistan, en Ouzbékistan pour compléter les bases américaines dans le Golfe. A l'est, en Afghanistan, l'Iran est maintenant débarrassé du pouvoir sunnite des Talibans qu'il a toujours combattu, mais embarrassé par les bases américaines. Au sud-est, le Pakistan pareillement fragile et entièrement divisé entre la politique extérieure proaméricaine et les attachements profonds de la société pakistanaise musulmane et anti-américaine. Enfin, l'Irak à l'ouest cesse d'être menaçant pour Téhéran, mais dont la présence des bases militaires américaines et la dépendance du gouvernement à

³⁹⁴. Moshe Yaalon, chef d'état-major israélien (2002-2005) http://www.dailymotion.com/video/x1v05r_israel-bombardement-nucleaire-irani_politics

Washington inquiètent Téhéran. Tous ces changements font aujourd'hui de l'Iran un pays encerclé par des États proches des intérêts américains.

Le programme nucléaire iranien intervient aussi en réaction à cet encerclement par les forces américaines. Téhéran estime que pour assurer sa sécurité nationale, menacée par ces bases militaires, elle a le droit de prendre les mesures nécessaires et efficaces en détenant l'arme atomique. Cependant, pour la communauté internationale, parce que ce pays est gouverné depuis 1997 par des régimes totalitaires qui ne vont pas en s'arrangeant, il est urgent de l'empêcher d'avancer dans ce projet. Ahmedinejad qui menace de rayer Israël de la carte fait peur et la communauté internationale estime que, par principe, la bombe ne doit pas tomber entre les mains de quelqu'un capable d'appuyer sur le bouton. Ainsi, le nucléaire iranien représente une menace pour les intérêts de Washington à trois niveaux : la sécurité d'Israël, le soutien du Hamas et du Hezbollah et l'indépendance politique et économique dans la région. Amos Gilard, conseiller du ministre israélien de la défense a exprimé ses inquiétudes vis-à-vis du nucléaire iranien de la façon suivante : « Les Iraniens vont utiliser l'arme nucléaire pour changer la donne au Moyen-Orient : soutenir le terrorisme contre Israël, déstabiliser les régimes modérés comme l'Égypte et la Jordanie et redorer leur image de super puissance dans la région »³⁹⁵.

Les États-Unis et l'Iran sont donc en concurrence frontale sur plusieurs dossiers. Cependant, l'option militaire contre l'Iran est aujourd'hui difficile à imaginer, mais elle reste toujours une manière de maintenir la pression sur les Ayatollahs au pouvoir. Les opérations aériennes des États-Unis et d'Israël, près des territoires iraniens, laissent comprendre qu'une attaque militaire contre les installations nucléaires iraniennes n'est pas totalement écartée. Il est évident que les américains ne peuvent pas entrer en Iran comme ils l'ont fait en Afghanistan ni même en Irak.

L'Iran est un pays de plus de 60 millions d'habitants, d'une longue histoire et d'une cohésion nationale solide. Par conséquent, ce qui empêche les américains de frapper la République Islamique, en plus du manque des financements, ce sont les conséquences politiques et économiques que cette attaque pourrait engendrer. L'armée iranienne est capable de détruire les installations pétrolières des pays du Golfe, d'attaquer les bases militaires américaines, de paralyser la route maritime du détroit d'Ormuz et frapper directement l'État hébreu. Cela a été clairement affirmé par le ministre de la défense iranien Ahmad Vahidi :

³⁹⁵. Amos Gilard, conseiller principal du ministre israélien de la défense, http://www.dailymotion.com/video/x1v05r_israel-bombardement-nucleaire-irani_politics

« L'Occident sait bien que les bâtiments de guerre occidentaux dans le Golfe constituent une excellente cible pour les militaires iraniens en cas d'agression contre la République islamique »³⁹⁶. Ce scénario catastrophe impose aux États-Unis une politique orientée plutôt vers les négociations et les sanctions économiques que vers l'option militaire.

§2. Le nucléaire iranien et la sécurité d'Israël

Pour Israël, l'Iran est contrôlé par une idéologie et par un régime dans le but est la destruction de l'État hébreu. La déclaration du premier ministre israélien, Benjamin Netanyahou, vont dans ce sens : « Il dit (parlant d'Ahmadinejad) que Holocauste ne s'est pas produit, il affirme que les 6 millions des miens qui ont été brûlés et gazés par le régime le plus barbare de l'histoire ne sont pas morts, que c'est un canular. Quiconque perpétue le grand mensonge se prépare au grand massacre »³⁹⁷. Depuis 2003, Tel-Aviv, doutant de la détermination des américains à mener une action directe contre les installations secrètes de l'Iran, menace de faire cavalier seul et de recourir à la force contre Téhéran. Les experts militaires israéliens estiment que deux critères détermineraient une action militaire contre la République Islamique. Le premier dépend du niveau de production, par l'Iran, de l'uranium enrichi dans la centrale de Natanz et de la quantité suffisante pour la fabrication d'une bombe. Le deuxième critère est l'acquisition possible par Téhéran de missiles anti-aériens de provenance de Moscou.

La position actuelle des États-Unis, qui écarte l'action militaire, inquiète Tel-Aviv. Les Israéliens se sentent abandonnés par leur grand allié américain incapable de mener trois guerres en même temps. L'ancien chef de l'armée israélienne exprime sa déception vis-à-vis de la réticence de Washington : « Nous trouvons injuste que l'Occident compte toujours sur Israël, particulièrement dans ce cas-là. L'Iran ne constitue pas une menace seulement pour l'État d'Israël. C'est donc injuste de ne parler que d'Israël, ou de ce qu'Israël devra faire à propos de ce problème. Israël peut agir, mais où est l'Occident ? »³⁹⁸. Les israéliens sont conscients que l'aboutissement du programme nucléaire iranien sera indéniablement une victoire non seulement de Téhéran mais aussi du Hezbollah et du Hamas. Une éventuelle

³⁹⁶. Agence France Presse, « Iran threatens to hit Western warships in the Gulf if attacked », The Daily Star, Lebanon, 20 janvier 2010, <http://www.dailystar.com.lb/News/Middle-East/Jan/20/Iran-threatens-to-hit-Western-warships-in-Gulf-if-attacked.ashx#axzz1OhJIMqd0>

³⁹⁷. Benjamin Netanyahou, premier ministre israélien (1996-1999) et premier ministre depuis le 31 mars 2009. http://www.dailymotion.com/video/x1v05r_israel-bombardement-nucleaire-irani_politics

³⁹⁸. http://www.dailymotion.com/video/x1v05r_israel-bombardement-nucleaire-irani_politics

bombe nucléaire iranienne renforcerait la position de ces deux ennemis d'Israël et menacerait sérieusement sa sécurité nationale. Pour cette raison, seul Israël soutient officiellement aujourd'hui l'option militaire contre les installations iraniennes. Elle considère que la sécurité de l'État hébreu ne peut être garantie en présence d'une arme atomique entre les mains des Ayatollahs. Néanmoins, cette option, selon le président de l'AIEA, ne garantira ni la sécurité d'Israël ni celle des pays voisins : « A mon avis, une attaque militaire contre l'Iran serait la pire des choses, elle entraînerait tout le Moyen-Orient dans une anarchie et dans un enfer incontrôlable. L'attaque militaire pousserait l'Iran, si elle ne produit pas aujourd'hui l'arme nucléaire, à accélérer son programme de nucléaire militaire avec le soutien de tous les iraniens même des opposants résidant à l'étranger »³⁹⁹. Pour éviter ce chaos dans la région, la communauté internationale compte essentiellement sur les sanctions économiques. Une politique de sanctions méthodiques et constantes peut payer dans le cas de l'Iran.

§3. Le programme nucléaire chiite est-il pour ou contre les sunnites ?

Aujourd'hui on assiste au Moyen-Orient à une crise de confiance entre l'Iran et le reste des pays arabes en raison du différend religieux et historique. La peur de l'armée iranienne s'accroît chez certains pays sunnites, presque sans force militaire, à cause des conflits de frontières avec les Emirats Arabes Unis (EAU) et le Bahreïn. Le nucléaire iranien serait donc une menace pour toute la région dans la mesure où il provoquerait sans doute une course vers l'armement nucléaire. Cette réalité menace la stabilité de cette région déjà lancée dans une course pour l'armement traditionnelle, ce qui rend toute rivalité nucléaire très désastreuse. En réaction à l'initiative iranienne, certains pays sunnites affichent une volonté de construire des réacteurs nucléaires civils mais susceptibles de prendre une dimension militaire. En février 2005, 15 membres du Congrès américain ont présenté au ministre des affaires étrangères de l'époque Condolisa Rice, un rapport sur une reprise éventuelle des activités nucléaires en Égypte, et d'un début de recherches nucléaires en Syrie et en Arabie Saoudite grâce au soutien technique du pakistanais Abd al-Qadir Khan. Dans cette tourmente, Riyad n'écarte pas la possibilité d'acheter des armes nucléaires au Pakistan en cas de menace iranienne.

³⁹⁹ Muhammad al-Baradi, « L'Iran pourrait avoir l'arme nucléaire dans un an », la chaîne Alarabiya, <http://www.youtube.com/watch?v=kFIIUkPw3jg>

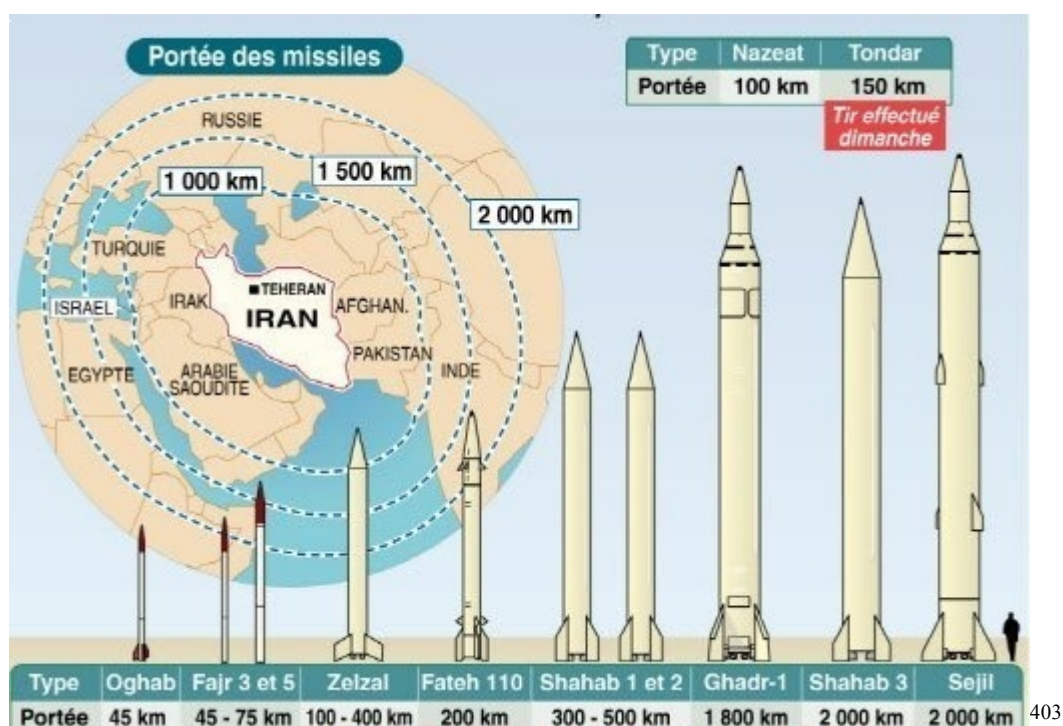
Dans ce contexte géopolitique tendu, le programme nucléaire iranien, sujet d'inquiétude chez les voisins arabes, est d'une valeur stratégique inestimable pour Téhéran. Il est impératif de rappeler que le développement de la capacité militaire iranienne, notamment dans le domaine des armes traditionnelles, a permis à Téhéran de devancer de loin les pays de la région à l'exception d'Israël. Au terme de cette logique, les pays arabes considèrent le programme iranien comme le premier pas vers une domination du Golfe par le chiisme perse. L'aspect religieux du régime iranien, révolutionnaire et hostile aux régimes sunnites, inquiète davantage les monarchies du Golfe puisque les ayatollahs de Téhéran rejettent en bloc tous les régimes sunnites arabes de la région et estiment que ces monarchies trahissent l'esprit de l'islam à cause de ses rois qu'ils qualifient de pions des États-Unis, incapables de verser leur sang pour défendre les musulmans en Palestine et au Liban.

Quant aux monarchies du Golfe, elles sont en train de construire un bloc cohérent capable de présenter une position unifiée vis-à-vis de la politique nucléaire iranienne. Ils diabolisent Téhéran en faisant circuler l'idée que la bombe iranienne chiite menacera d'abord les sunnites de la région, et que l'ennemi qui déstabilise la région n'est plus Israël mais l'Iran. Cette position commence à prendre corps avec la collaboration politique et militaire étroite entre les pays du Conseil de Coopération du Golfe. Ces pays sont donc appelés à renforcer l'unité nationale à l'intérieur de chaque État et à répondre de façon efficace et juste à la question des minorités chiites sur leurs territoires. Cela permettra de contrer la politique extérieure iranienne qui tente, depuis la révolution de Khomeiny, de mobiliser les communautés chiites des pays voisins en faveur des intérêts de Téhéran.

Même si l'Iran ne fait pas encore partie du club restreint des puissances nucléaires, les pays arabes sont très sceptiques concernant cette question et soutiennent de façon indirecte toutes les initiatives internationales susceptibles de faire pression sur Téhéran. Les revendications des monarchies sunnites sont claires. Elles demandent au pouvoir iranien d'arrêter immédiatement l'enrichissement de l'uranium, de sortir son programme nucléaire de la clandestinité et de suivre une politique transparente sous la surveillance de l'AIEA. Mais en même temps, elles ne soutiennent pas, du moins officiellement, une intervention militaire des grandes puissances ni même d'Israël. Elles préfèrent les voies diplomatiques et redoutent la réaction de l'Iran en cas de son attaque militaire. Une réaction qui prendra deux formes : une attaque militaire directe des installations pétrolières qui paralysera totalement l'économie de la région, et une mobilisation des minorités chiites, pour la plupart marginalisées et désespérées, pour ébranler les régimes en place.

Le 17 avril 2006, l'ancien président iranien Akbar Hachimi Rafsanjani affirma au Koweït que les pays arabes du voisinage n'accepteront pas une attaque militaire⁴⁰⁰. Et le 26 avril 2006 Khamenei menaça, en cas d'attaque militaire contre son pays, de frapper tous les intérêts américains dans la région et partout dans le monde⁴⁰¹, ce qui terrorise les monarchies arabes et Israël. La capacité militaire iranienne est aujourd'hui capable d'atteindre tous les pays de la région. Le point fort de cette force militaire est sans doute les missiles de longue portée développés par Téhéran pour couvrir une zone qui couvre toute la région du Moyen-Orient. Les missiles *Chihab*, conçus d'après les prototypes nord-coréens, sont la fierté des iraniens et le cauchemar de régimes sunnites et de Tel-Aviv. Laisser l'Iran se doter de la technologie nucléaire alors qu'il développe des missiles capables de porter des têtes nucléaires est une erreur fatale. Isaac Ben-Israël ministre israélien de la défense (1991-1997), souligne que les iraniens « ont déjà mis au point un missile nommé *Chihab 3* ayant une portée suffisante pour couvrir la distance séparant l'Iran d'Israël. Ils travaillent maintenant sur le *Chihab 4*. Ils ont déjà réalisé les plans pour doter ce missile d'une tête nucléaire »⁴⁰².

Figure n° 12: Les missiles iraniens



⁴⁰⁰. Aljazeera, 04/28/2006, <http://www.aljazeera.net/news/archive/archive?ArchiveId=325091>

⁴⁰¹. Ibid

⁴⁰². http://www.dailymotion.com/video/x1v05r_israel-bombardement-nucleaire-irani_politics

⁴⁰³ http://reunion.orange.fr/IMG/jpg/photo_1254075599380-5-0.jpg

Il est évident qu'une opération militaire contre Téhéran se transformerait en une guerre régionale impitoyable et imprévisible, plus dangereuse que celle contre l'Irak. « L'Iran a convaincu ses ennemis que l'attaquer leur coûterait beaucoup trop cher. Au moment où les échanges verbaux avec les États-Unis reprenaient en 2007, l'Iran envoya des émissaires dans tous les États du Golfe avec ce seul message : si les États-Unis nous attaquent, nous détruirons vos installations pétrolières »⁴⁰⁴.

Face à la menace nucléaire iranienne, les pays arabes du Moyen-Orient devront choisir entre l'acceptation de la supériorité militaire de Téhéran ou se lancer dans la course vers l'armement nucléaire comme le souligne le roi Abdallah de Jordanie « Les règles ont changé sur la question nucléaire [...]. Tout le monde souhaite des programmes nucléaires [...]. Ce que nous ne voulons pas c'est qu'une course aux armements découle de tout cela »⁴⁰⁵.

En Arabie saoudite, le programme nucléaire iranien est synonyme de la domination militaire, politique et religieuse du chiisme dans la région au détriment du wahhabisme, alors que pour les Emirats Arabes Unis, il signifie simplement la fin des négociations à propos des trois îles revendiquées par les deux pays. Le Bahreïn, pays partagé entre la minorité sunnite au pouvoir qui voit dans le programme iranien la fin du pouvoir sunnite dans l'île, et la majorité chiite qui estime que l'Iran nucléaire est un gage de son affranchissement du régime sunnite. Quant au Liban, la bombe atomique iranienne donnera, sans doute, au Hezbollah les moyens et le courage de lever le seuil de ses revendications au niveau le plus élevé que ce soit sur la scène politique interne ou dans son combat contre Israël.

Un autre choix pour lequel peut opter l'Arabie saoudite est celui de l'achat de l'arme nucléaire des grandes puissances, avec qui elle partage les mêmes intérêts géopolitiques et stratégiques, puisque le développement d'un programme nucléaire propre à elle demande un effort scientifique énorme et très long qui peut aller jusqu'à 30 ou 40 ans. Cette piste est donc quasiment improbable dans un pays qui ne dispose d'aucune infrastructure nucléaire.

En revanche, pour Téhéran, l'inquiétude des pays arabes n'a aucun fondement car l'Iran ne se considère pas comme un empire prédateur, et n'a jamais essayé de conquérir les

⁴⁰⁴. Robert Bear, *Iran, l'irrésistible ascension*, JC Lattès, 2008 p.159.

⁴⁰⁵. Fabrice Corbera, « La République islamique d'Iran : un défi pour la stabilité du Golfe », ESISC European Strategic Intelligence and Security Centre, note d'analyse 18/02/2010, http://www.esisc.net/TEWN/pdf/419598541_F12.pdf

pays avoisinants. Il pense plutôt en termes d'influence, en termes d'ascendant intellectuel et bien sûr d'ascendant religieux. Le discours belliqueux du président iranien contre Israël vise donc à obtenir l'approbation et le soutien du dossier nucléaire par toutes les populations musulmanes, sunnites et chiites. « Toutes les déclarations contre Israël et la rhétorique de dénégation de l'Holocauste ont pour objectif de faire paraître la question nucléaire iranienne comme le problème d'Israël. Le président Ahmadinejad dit aux musulmans et à l'Europe que la question palestinienne est une cause musulmane que Téhéran défend en faisant face à Israël»⁴⁰⁶.

Dans le même ordre d'idées, pour les mouvements de résistance comme le Hezbollah, Hamas et plusieurs intellectuels arabes sunnites et chiites, l'entrée éventuelle de l'Iran dans le club nucléaire serait un grand exploit pour les chiites et une assurance contre toute agression israélienne. L'Iran nucléaire sera une fierté pour les musulmans et un exemple à suivre par les autres régimes arabes faibles qui n'assurent leur sécurité nationale que grâce à l'aide des puissances étrangères.

Une grande partie de l'opinion publique arabe, sunnite et chiite hostile à Israël, estime que l'entrée de l'Iran dans le club nucléaire créera un équilibre stratégique, perdu depuis la signature de l'accord de Camp David, face à l'État hébreu. Au demeurant, ce qui consolide la popularité de Téhéran auprès des populations arabes, c'est avant tout son soutien aux mouvements de résistance au Liban et en Palestine. Depuis la création de l'État d'Israël, les arabes n'ont pu affronter Israël et réaliser une victoire, relative soit-elle, qu'avec ces deux mouvements de résistances et grâce à l'appui direct et indirect de Téhéran.

Ce que reprochent les sociétés arabes sunnites à leurs régimes qui se sont levés pour contester le programme nucléaire iranien, c'est avant tout leur silence passif et « lâche » devant Israël « l'ennemi principal », et son programme nucléaire. Pour les partisans de « l'Iran nucléaire », l'acharnement des pays arabes contre ce programme n'est qu'une réponse à la demande des Américains et des Israéliens. Les régimes sunnites sont donc en train de perdre la bataille de conviction et de crédibilité politique et religieuse face à l'Iran. Avec son soutien aux mouvements de résistance contre Israël, Téhéran a gagné le respect des populations sunnites qui ne partagent pas grand-chose avec l'Iran, en terme religieux, mais qui admirent sa politique hostile à Israël. Le fait que l'Iran ait pu parrainer et soutenir le mouvement palestinien Hamas, mouvement des Frères musulmans sunnite, marque une défaite injurieuse

⁴⁰⁶. David Menashri, Centre d'Etudes Iraniennes, Université de Tel-Aviv,
http://www.dailymotion.com/video/x1v05r_israel-bombardement-nucleaire-irani_politics

pour l'Arabie saoudite. Le Hamas a compris que les saoudiens ne feront pas grand-chose pour la cause palestinienne. Pour ce mouvement, l'exemple du Hezbollah est plus intéressant que les promesses saoudiennes.

Conclusion

Bien que les sunnites et les chiites partagent la même religion, ils sont aujourd'hui en situation de confrontation et de rivalité dangereuses pour le contrôle tant du statut du leadership religieux que de la domination politique de la région du Moyen-Orient. Rappelons que l'opposition des considérations politico-théologiques des deux branches remonte aux premiers temps de l'époque du califat et au premier affrontement armé pour le contrôle du pouvoir politique. A la base, la scission théologique faisant du sunnisme et du chiisme presque deux religions différentes, naît d'une rivalité à la base pour le pouvoir. Ces deux univers de références différentes se sont côtoyés et mêlés durant des siècles, mais avec un décalage qui se traduit dans les faits par la rupture.

Cela se concrétise depuis la chute du régime sunnite en Irak, par la segmentation de plusieurs sociétés de la région sur la base de clivages confessionnels et ethniques. La faiblesse de l'État, voire son absence dans certains pays, et les échecs successifs des politiques économiques et sociales alimentent le sentiment d'injustice et renforcent les solidarités communautaires, aux dépens de l'unité nationale.

A la lumière de cette recherche, nous avons pu retracer la genèse des principales conceptions de la religion musulmane qui ont enfanté deux univers intellectuels et spirituels contradictoires. Nous avons pu comprendre également les différents processus qui ont transformé la doctrine chiite, au fond mystique et ésotérique, en théologie politique, et celle des sunnites en orthodoxie wahhabite.

Pour ce faire, l'étude fouillée que nous avons tenté de présenter, tout au long de ce travail, a opéré à plusieurs niveaux. Il était impératif, afin de bien saisir la situation actuelle au Moyen-Orient, la complexité et la nature des conflits, de faire un retour en arrière et puiser dans l'histoire les facteurs et les causes de la crise politique et religieuse entre les grandes familles de l'islam. On aura compris qu'il était fondamental de mettre l'accent, d'une part, sur les particularités qui se sont établies à travers les siècles sur la façon d'interpréter et de lire les textes sacrés dans chaque camp. Et d'autre part, sur l'impact de ces sources, ces interprétations et ces méthodes sur l'écriture de l'histoire de l'islam à partir de deux angles complètement différents, voire contradictoires.

Vue sous l'angle théologique, l'analyse de l'antagonisme sunnite-chiite, en général, et wahhabite-imamite, en particulier, a des conséquences concrètes et loin d'être anodines. Dans un premier temps, elle permet de mieux appréhender les grandes questions d'ordre spirituel qui séparent les deux courants et qui sont liées d'abord aux méthodes d'exégèse et d'interprétation du Coran, et ensuite à la définition de la tradition prophétique. Dans un deuxième temps, elle nous éclaire sur la réalité politique et géopolitique actuelle des minorités chiites dans la région du Moyen-Orient, et l'impact de ces populations sur les politiques des deux leaders géopolitiques : Téhéran et Riyad. Et dans un troisième temps, elle nous donne des indices sur ce que l'avenir de ces pays pourrait nous cacher en termes d'instabilité.

Au niveau de la forme comme au niveau de la substance, ces deux régimes islamistes expriment avant tout un rejet à toute idée de démocratie. Partant, ils font de la question religieuse leur principal critère de légitimité politique. Leur vision de l'exercice politique repose en grande partie sur la référence religieuse. Même s'ils ne sont gouvernés ni par un Imam (infaillible et dépositaire de l'amour de Dieu) ni par un calife (homme politique responsable de l'application de la loi divine), l'Iran et l'Arabie saoudite essaient autant que possible de faire de la charia la principale source de législation et de légitimité politique.

Le wahhabisme met en scène sa dévotion à la religion et se présente comme le garant d'un islam sunnite authentique qui garantit la représentation du peuple, non à travers des institutions démocratiques, mais plutôt par des *majlis* – conseils, où les citoyens peuvent s'adresser directement aux membres du gouvernement. A l'échelle régionale, l'enjeu pour l'Arabie saoudite était de trouver les outils et les moyens permettant un équilibre militaire, notamment, entre le monde sunnite et l'Iran. Dans cette perspective, le pays se présente comme le meneur religieux et politique qui fait face au danger perse-chiite que représente l'Iran, et les autres monarchies du Golfe le suivent autant que faire se peut sans pour autant aller très loin dans l'affrontement, de peur de heurter leurs propres communautés chiïtes.

Le chiïsme duodécimain, quant à lui, il se présente tout d'abord comme une doctrine particulière de la religion musulmane, puis comme un mouvement politique contestataire avant de former une idéologie politique à part entière. Ces trois dimensions constituent aujourd'hui un seul bloc homogène incarné par la République islamique d'Iran. Le radicalisme de l'Iran de *wilayat al-faqih*, surtout après la chute de Saddam, sent que son essor va considérablement s'accélérer et qu'il est temps pour lui de passer à la vitesse supérieure pour imposer sa stratégie politique et religieuse à toute la région. Téhéran compte

énormément, dans ce projet, sur sa force militaire, sur son programme nucléaire et sur les minorités chiites installées dans les pays voisins. Bien que les chiites du Moyen-Orient appartiennent à des aires sociolinguistiques différentes, ils restent largement influencés par la politique iranienne, ainsi que par les variations en Iran.

Tout cela montre que la politique de Téhéran inquiète tant l'occident que le monde arabe, notamment depuis l'élection du président Ahmadinejad. Ce dernier met en avant une politique populiste au niveau interne, accompagnée d'une politique externe anti-arabe, anti-israélienne et anti-américaine. D'aucuns estiment que le régime des ayatollahs cherche à camoufler ses échecs politiques et économiques par un ultra conservatisme radical, sécuritaire et policier qu'il représente comme un retour à l'islam authentique. On peut donc conclure que la République islamique vise deux principaux objectifs : construire un pays fort qui peut traiter avec les grandes puissances d'égal à égal, et faire triompher le chiisme à partir de la culture et de l'histoire perses.

Toutefois, pour la République des ayatollahs, le royaume saoudien représente la première menace réelle de la théorie de *wilayat al-faqih*, dans la mesure où il se présente systématiquement comme fédérateur des monarchies du Golfe dans des alliances anti-iraniennes. Dans les faits, cela se traduit par l'installation des bases militaires américaines encerclant l'Iran, par un isolement économique et politique du régime islamique, par le soutien financier et moral des mouvements contestataires à l'intérieur et à l'extérieur de Téhéran, et enfin, par des campagnes de dénigrement et de diabolisation à la fois de la doctrine imamite et de sa culture perse.

Force est de constater alors qu'entre l'Arabe saoudite et l'Iran, depuis la révolution de Khomeiny, rien ne va plus. Pourtant, il s'agit de deux États islamistes prétendant appliquer la charia, issue d'une même révélation. C'est la raison pour laquelle on peut dire que le différend religieux est un facteur déterminant dans la détérioration des rapports entre ces deux pays et en aval entre sunnites et chiites. Néanmoins, il est imprudent d'affirmer qu'il s'agit uniquement d'une divergence religieuse ou bien d'un antagonisme politique. C'est plutôt un mélange très complexe de ces deux facteurs. Un conflit à l'origine politique, transformé en divorce religieux, puis traduit présentement par une rivalité politique, géopolitique et économique aux parfums confessionnels. De façon similaire, il est très simpliste de réduire la crise entre l'Arabie saoudite et l'Iran ou le choc sunnite-chiite uniquement au facteur confessionnel. Cette crise n'est pas en train de se développer dans le vide, puisqu'il est

impossible de l'isoler de l'environnement géostratégique, et des réalités économiques et politiques de la région. Tous ces facteurs sont fortement présents et ils compliquent les perspectives de stabilité et d'entente entre les deux univers.

La dimension économique s'inscrit de même parmi les points névralgiques dans cette région, où le pétrole joue un rôle déterminant dans la prise de décision politique de part et d'autre. L'Arabie saoudite dispose de la première réserve mondiale du pétrole, qui est par malheur située dans une province majoritairement imamite, donc très susceptible à l'instrumentalisation de Téhéran. En outre, Riyad manifeste un intérêt particulier à la question du Bahreïn (pays chiite à 70%) et des Emirats Arabes Unis afin de pouvoir acheminer son pétrole vers l'extérieur à partir du Golfe persique en toute sécurité. Il est donc évident que la prise de position politique vis-à-vis de l'Iran n'est pas uniquement confessionnelle, elle est en grande partie d'ordre économique.

En contrepartie, la République islamique, isolée politiquement et économiquement, impose, grâce à une politique d'armement plutôt réussie, une nouvelle réalité dans laquelle tous les États de la région et même les grandes puissances occidentales sont obligés de traiter et de négocier avec Téhéran la stabilité du Moyen-Orient. Ajoutée à sa position géographique, à son histoire glorieuse et à sa richesse en hydrocarbure, la force militaire développée depuis la fin de la première guerre du Golfe (1981-1989) change la donne et embarrasse les voisins sunnites - encore dépendants des grandes puissances en matière d'armement. Cette faiblesse militaire les rend frileux vis-à-vis du conflit israélo-palestinien et donc mal placés pour un leadership de la communauté musulmane.

Cette politique nucléaire pourrait particulièrement avoir des résultats négatifs. Elle pousse l'Arabie saoudite à penser sérieusement la possibilité de développer son propre programme nucléaire en coopération avec les États-Unis. Ainsi, dans ce contexte de course vers l'arme nucléaire lancée par Téhéran, une question s'avère inévitable : Allons-nous vers une nouvelle guerre froide, où le nucléaire serait indispensable pour la sécurité des pays de la région ?

Parmi les autres éléments devant être tenus en compte par les deux forces du Moyen-Orient, figure la question israélo-palestinienne. L'Iran centre très souvent l'attention sur ce conflit, d'une part, pour faire distraction de ses multiples crises internes. Et d'autre part, en mettant le grappin sur le problème, il briserait l'hégémonie du sunnisme sur cette question et gagnerait la sympathie des populations sunnites. D'ailleurs, il a réussi partiellement son

objectif grâce au Hezbollah. Il reste que le succès de ce dernier est compromis aujourd'hui, à cause de son soutien au régime syrien (chiite, alaouite) au préjudice de la population sunnite. Un coup exploité évidemment par l'Arabie saoudite qui éprouvait beaucoup de peine à suivre le rythme de Téhéran au sujet de la Palestine. Le royaume wahhabite, et derrière lui les monarchies sunnites embarrassées par la résistance chiite libanaise, soutient sans réserve la révolution syrienne espérant faire d'une pierre deux coups : se débarrasser du régime Bath qui a toujours été du côté de l'Iran, et déconstruire le pont qui liait le Hezbollah à Téhéran.

Le Printemps arabe ayant marqué de son empreinte l'année 2011 est un mouvement de nombreuses populations arabes vers la démocratie, la liberté et la justice. Il est encore tôt de se prononcer sur les conséquences réelles et définitives de ces événements sur les données de la région. Conclure ou affirmer clairement s'ils aboutiront effectivement à une véritable démocratie semble prématuré. Mais, ce qui est certain est que leurs effets impacteront les engagements et les alliances entre les grandes forces géopolitiques. Ce qui s'est produit au Bahreïn a ravivé la discorde entre les rivaux, qui se sont affrontés pour prêter chacun main forte à la communauté qui partage ses convictions spirituelles. L'Iran se met du côté du Bahreïn pour gagner un deuxième État arabe chiite après l'Irak et encercler l'Arabie saoudite. Cette dernière, de son côté, pèse de tout son poids dans le soulèvement du peuple syrien, non pas parce qu'elle est favorable au vent de liberté qui souffle sur le monde arabe, mais pour mettre fin, sinon affaiblir l'alliance Iran, Syrie, Hezbollah.

Sur un deuxième plan, le changement du régime en Égypte attise les craintes de Tel-Aviv et pourrait rapprocher le Caire de Téhéran. La question palestinienne étant un sujet très important pour le monde musulman est vécue comme une humiliation non seulement pour les palestiniens, mais également pour l'ensemble des musulmans. Ainsi, le changement en Égypte pousserait vers une position plus ferme vis-à-vis d'Israël. Ce qui renforcerait la position iranienne. Mais, l'importance de l'islamisme sunnite en Égypte pourrait constituer un obstacle devant l'éventuelle alliance entre les deux pays. Dans ce contexte, n'est-il pas légitime de se demander si nous serons affrontés à une nouvelle recomposition des coalitions, et quelles seront, le cas échéant, les conséquences de cette nouvelle réalité sur l'opposition sunnite-chiite ?

Dans ce contexte plein de mutations et de grands changements politiques et sociaux dans le monde arabe, l'Iran et l'Arabie saoudite ne semblent pas prêts à franchir le pas de la démocratie. Et l'aboutissement des révolutions arabes pourrait être un véritable danger pour

les deux régimes. D'ailleurs, la répression des manifestants dans ces deux pays est systématique. Le régime des ayatollahs, dont la population s'est soulevée contre le régime, spécialement contre le concept de *Wilayat al faqih*, fait face non seulement à la menace sunnite wahhabite, mais également aux aspirations à la liberté de ses propres citoyens.

Quant au régime wahhabite, il s'est même servi de la crise avec l'Iran et du conflit sunnite-chiite pour faire face aux manifestations prévues contre le régime, les ulémas présentent tout soulèvement et toute contestation comme une conspiration iranienne, perse et chiite dirigée contre le royaume.

En tout cas, l'avenir des deux régimes - wahhabite et de *wilayat al-faqih* - est incertain et très contesté de l'intérieur comme de l'extérieur. Le régime iranien, comme tout le monde l'a pu constater lors des dernières élections présidentielles, peine depuis 2009 à conquérir les cœurs d'une grande partie des iraniens qui protestaient contre le rigorisme religieux et l'étouffement de la vie politique par l'extrémisme islamiste. De la même façon, l'Arabie saoudite avait également beaucoup de difficultés à contenir les contestations populaires sur ses territoires, quelques jours après les révolutions tunisienne et égyptienne. La naissance en août 2011, d'une chaîne télévisée appelée *Al-Fajr* (l'aurore), installée au Caire en Égypte et dont le but est de faire changer la réalité politique et religieuse du royaume, est une preuve de plus que la société saoudienne est plus que jamais avide de liberté et de démocratie. Bien qu'elle soit islamiste, cette chaîne n'épargne, dans ses critiques virulentes, ni la famille royale ni l'establishment religieux officiel.

A partir de ces données, il est improbable que le contexte actuel affecte peu ou n'affecte en rien ces deux pays. Ainsi, n'est-il pas légitime de conclure que ces deux régimes auront beaucoup de mal à résister à ce vent de liberté qui souffle sur les pays arabes ? Et si le changement vers la démocratie se produit dans ces pays - ce qui n'est pas impossible - quelles seront ses conséquences sur la nature de leurs rapports, et par extension, sur la crise confessionnelle entre sunnites et chiites ?

Jusqu'alors, l'affrontement de ces deux rameaux de l'islam sur plusieurs niveaux a caractérisé le Moyen-Orient, notamment dans les périodes et dans les territoires de conflits. On remarque clairement que l'Iran et l'Arabie saoudite font preuve d'une volonté expansionniste sans équivoque et prétendent au leadership spirituel. Ainsi, leurs intérêts économiques, politiques et sécuritaires inspirent leur politique étrangère.

Les changements qui se sont produits depuis l'occupation de l'Irak en 2003, au niveau des rapports de force dans la région (le programme nucléaire iranien, les contrats d'armement des monarchies du Golfe, l'élargissement du Conseil de Coopération du Golfe, les alliances informelles avec certains pays de l'Asie, la crise du Bahreïn et de la Syrie), laissent présager une aggravation de la crise entre l'Arabie saoudite et l'Iran. Le jour où Téhéran réalisera sa première bombe nucléaire, Riyad, en raison de la menace existentielle que cela représentera, essaiera, par tous les moyens et à tout prix, d'acquérir sa bombe nucléaire. Cela nous rappelle la rivalité nucléaire entre l'Inde et le Pakistan. Doit-on donc s'attendre à un affrontement armé entre les deux frères ennemis? Ou bien ces pays finiront-ils par dépasser la différence théologique pour renforcer leurs relations à partir d'une vision plus tolérante de l'islam ?

Il s'impose à l'Iran, s'il veut sortir de son isolement régional et international, de favoriser la mise en place d'une alliance régionale comprenant les pays du Golfe et fondée sur le respect des souverainetés territoriales, des orientations idéologiques et surtout des différences confessionnelles. De même pour l'Arabie saoudite qui doit impérativement revoir sa vision de la question confessionnelle, et par conséquent, réorienter sa politique vers la coopération avec l'ensemble des pays de la région qu'elle que soit leur appartenance spirituelle.

L'énergie déployée par ces deux puissances, qui ne ratent aucune occasion d'affrontement, devrait être exploitée dans une perspective de stabilité. Les deux pays ont la capacité d'être des régulateurs de conflits. Ils sont aussi capables, s'ils réussissent à surpasser leurs différends religieux et historiques, non seulement de faire cesser les massacres et les tueries qui n'épargnent ni les enfants ni les femmes ni les innocents, mais également de faire évoluer le Moyen-Orient vers un épanouissement rapide et tous azimuts. Ces deux puissances ont la responsabilité historique d'établir un ordre régional, où la coopération politico-économique, le rapprochement et le respect confessionnels remplaceraient les aspirations hégémoniques. Au lieu de se confronter à tous les niveaux, on ferait bien de mettre en avant les principes et les valeurs que tous les musulmans partagent et de développer tout ce qui est profondément commun à ces sociétés en matière de préoccupations économiques, sociales et politiques.

Au niveau idéologique, nous retiendrons que le Moyen-Orient est devenu un théâtre de répugnance et de répulsion entre sunnites et chiites. Certes, une grande partie de ces deux populations n'est, de loin, pas inscrite dans ce registre de rejet et de confrontation, le penser serait une grave erreur de jugement, mais l'instrumentalisation politique pourrait facilement

les transformer en outils de conflit armé dévastateur. Il n'y a pas longtemps, la guerre civile en Irak fut une preuve de la gravité de la question. Avec la course à l'armement, la situation va de mal en pis. L'enchevêtrement de maints facteurs : religieux, politique, ethnique, énergétique et géopolitique rend la compétition entre Riyad et Téhéran acerbe, amenant à une sorte de guerre froide régionale, où chacun des deux essaye d'étendre son influence sur les pays voisins.

Par conséquent, la rencontre et la réconciliation entre le sunnisme et le chiisme ne se réaliseront pas de façon constructive uniquement par les appels à l'unité autour des valeurs communes. La difficulté se situe en amont. Il s'agit pour tous les États de la région de comprendre que la politique aura plus de facilités à régler les différends et à renforcer les relations entre États lorsqu'elle est pratiquée sans considérations religieuses. L'exercice est difficile mais il est impératif.

Pour les sociétés de la région, afin d'aller au-delà de ces peurs et commencer à construire un avenir plus sûr et paisible, elles doivent se regarder en face, prendre acte de la diversité qui les compose et penser à aller de l'avant loin de toutes les querelles confessionnelles et ethniques. Sinon, ce sont les fondements même de l'islam qui seront en danger et avec eux l'identité, la stabilité et l'avenir de la région.

En guise de conclusion, même les scénarios les plus optimistes doivent, hélas, prendre en compte cette réalité très complexe, où se mêlent intérêts économiques, objectifs géopolitiques, exigences politiques et effervescences confessionnelles. Ainsi, l'impact de ce processus de choc entre ces deux pays sera déterminant dans et pour les années à venir. Le défi est de taille.

BIBLIOGRAPHIE

Les ouvrages

ABDERRAZIQ A. (1994), *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris, Éditions La Découverte/ Cedej, 1994, 177 p.

ABOU DAOUD S. (2001), *Sounan Abi Daoud*, Beyrouth Liban, Dar al-Ma'rifah, 957 p.

ABOU ZAHRA M. (1996), *Tarikh al-Madahib al-Islamiyya (L'histoire des doctrines islamiques)*, Edition Dar al-Fikr al-'Arabi, le Caire, 1996, 696 p.

ADELKHAH F. (1998), *Être moderne en Iran*, Karthala, Paris 1998,

ADELKHAH F. (2010), *L'Iran*, Paris, Le Cavalier bleu, 2010, 127 p.

ADELKHAN F. (2007), *Iran : la montée de toutes les tensions*, La Découverte, Paris, 2007, 174 P.

AL FARABI, *Tahsil al-Saada*, Beyrouth, Dar al andalous, 1984.

AL- AYACHI M. (1990), *Tafsir el-'Ayachi (l'interprétation d'al-Ayachi)*, Beyrouth, Liban, Edition al-Ahli, tome 1, 1990, 823 p.

AL-'AMILI H. (1995), *Wasail ach-Chi'a, (les outils des chiïtes)*, Beyrouth, Liban, Éditions Dar Ihya' at-Turath al-'Arabi, Vol. 30, 1995, 539 p. Consulté le 11 octobre 2009. <http://gadir.free.fr/Ar/Hadis/Kutub/Vesail/Hadith/wasael08/fhrs.htm>

AL-'AMILI H. (1998), *Amel al-amil fi 'uléma' jabal 'amil (l'espoir dans les savants du mont 'Amil)*, Vol. 1, 1998, 192 p. Consulté le 22 octobre 2009. http://alkafi.net/alkafifiles/books/shia/aml_alamel.pdf

AL-'AMLI H-I. (1981), *Wosoul al-akhbar ila osoul al-akhyar, (l'arrivée des vertueux aux sources des informations)*, Qom, Iran, Éditions Groupe Islamique Dakhair, 1981, 212 p.

AL-BAGDADIA Q. (1995), *Al-Farq Bayna Lforoq (La différence entre les factions)*, Beyrouth, Liban, La Librairie Moderne, 1995, 320 p.

AL-BOKHARI (2002), *Sahih al-Bokhari (L'Authentique d'al-Bukhari)*, Beyrouth, Liban, Éditions Maison des Livres Scientifiques, tome 6, 2002, 464 p.

AL-FARSY F. (1992), *Modernité et tradition, l'équation saoudienne*, Knight Communications Ltd, 1992, 342 p.

AL-GHAZÂLÎ A H. (1999), *Le livre du licite et de l'illicite*, Kitâb al-halâl wa l-harâm, Edidions Al-Bouraq, Paris 1999, 223 p.

AL-ISTRABADI M-A. (1978), *Al-Fawa'id al-Madaniya wa-chawahid al- la-Makiyya (Les Intérêts médinois et les témoignages mecquois)*, Qom, Iran, Éditions Muassast an-Nachr al-Islami, 1978, 592 p.

AL-JABRI M. (2007), *La raison politique en islam, hier et aujourd'hui*, La Découverte, Parie, 2007, 331 p.

AL-JAHID H (1914), *At-Taj fi akhlaq al-mulouk (La couronne dans les comportements des rois)*, Le Caire, Égypte, Éditions L'imprimerie princière, 1914, 296 p.

AL-JAMILI A. (2008), *Badlo al-Majhoud fi ithbat mochabahat ar-rawafid lilyahoud*, (démonstration des points communs entre les imamites et les juifs), Médine, Arabie saoudite, Éditions Maktabat la-Ghoraba' al-Athariyya, 2008, Vol. 2. Consulté le 17 mars 2010. <http://www.waqfeya.com/search.php>

AL-KACHI A-O. (2009), *Rijal al-Kachi, (les hommes d'al-Kachi)*, Karbala, Irak, L'institut international, 2009, 448 p.

AL-KASSANI A-B. (1986), *Badai' as-Sanai' fi tartib as-Charai'*, Beyrouth, Liban, Éditions L'imprimerie scientifique, 1986, 3456 p.

AL-KULAYNI M. (2005), *Usoul al-Kafi*, Beyrouth, Liban, Maison de la Connaissance(*Dar at-Ta'arof lil matbou'at*), 2005, tome 1, 866 pages.

AL-MAJLISSI B. (1980), *Bihar al-Anwar (Les Océans des lumières)*, Beyrouth, Liban, Éditions al-Wafa, tome 52, 1980. Consulté le 5 janvier 2010. <http://jalshariqi.jeeran.com/%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D9%82%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AD%D8%A7%D8%B1.htm>

AL-MAQDISSI A. (1900), *Al-Bad' wat-Tarikh*, (le début et l'histoire), Beyrouth, Liban, Edition Dar Sader, 1900, 1410 p.

AL-MODAFFAR M-R, *'Aqaid al-Imamiyya (les croyances des chiïtes imamites)*, version électronique dans le site chabakat ach-Chi'a al-'Alamiyya (Le réseau mondial des chiïtes). Consulté le 05 septembre 2010. http://www.shiaweb.org/shia/aqaed_al-emamia/pa8.html.

AL-MUFI D (1993), *Awail al-Maqalat (Les introductions des articles)*, Beyrouth, Liban, Edition Dar al-Mufid, 1993, 140 p.

AL-QOMMI A. (1983), *Basa'ir ad-Darajat al-kobra fi Fada'il ahl Mohammad*, Qom, Iran, Maison d'édition Ali Sirat al-Haq, 1983, 552 p.

ALBAHI M. (1982), *La pensée islamique et la société contemporaine*, Le Caire, Égypte, Éditions Wahba, 1982, 372 p.

ALILI R. (2000), *Qu'est-ce que l'islam ?* Paris, La découverte / Poche, 2000, 373 p.

AMDOUNI H. (2005), *Les quatre califes*, Éditions Qalam, 2005, 415 p.

AMGHAR S. (2011), *Le salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Éditions Michalon, Paris, 2011, 283 p.

AMIR-ASLANI A. (2009), *Iran : le retour de la Perse*, Paris, J. Picollec, 2009, 407 p.

AMIR-MOEZZI (2007), *Dictionnaire du Coran*, Éditions Robert Laffont, Paris, 2007, 128 p.

AMIR-MOEZZI M-A. et JAMBET C. (2004), *Qu'est-ce que le shi'isme ?* Paris, Fayard, 2004, 386 p.

AMIR-MOEZZI. (2011), *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de*

l'islam entre histoire et ferveur, CNRS Éditions, Paris, 2011, 216 p.

AMIR-MOEZZI. *La religion discrète, Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam chiite*, Éditions VRIN, Paris, 2006.

AN-NAWBAKHTI H. (1959), *Foroq ach-chi'a (les fractions chiïtes)*, Najaf, Irak, Imprimerie Haydariya, 1959. 657 p.

ANAWATI G.C & GARDET L. (1976), *Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, Éditions J. Vrin, Paris, 1976, 310 p.

ANDRAE T. (1955), *Les origines de l'islam et le christianisme*, Éditions A. Maisonneuve, Paris, 1955, 211p.

ARGYRIOU A. (1984), *Coran et histoire*, Éditions Athènes, Grèce, 1984, 168 p.

ARKOUN M. (2005), *Transgresser, déplacer, dépasser : histoire générale et histoire de la pensée*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 2005, 311 p.

ARKOUN M. (1986), *L'Islam morale et politique*, Paris, UNESCO Desclée de Brouwer, 1986.

ARKOUN M. (1991) *Lectures du Coran*, Éditions Alif, Tunis, Tunisie, 1991, 281 p.

ARKOUN M. (2007), *ABC de l'Islam*, Éditions Grancher, Paris, 2007, 362 p.

ARKOUN M. (2012), *La construction humaine de l'islam*, Albin Michel, 2012 ; Paris, 221 p.

ARKOUN M. *Ouvertures sur l'Islam*, J. Grancher, Paris, 1992.

AS-SALFI A. (2010), *Aperçu Des croyances chiïtes*, traduit par Mohammad Jamil Charifi, Riyad, Arabie Saoudite, Edition Bureau de Prêches de Rabwah, 2010, 112 p.

AS-SOYOUTI A. (1999), *Tarikh al-Kholafa'(l'Histoire des califes)*, Beyrouth, Liban, Éditions La Bibliothèque Moderne, 1999, 700 p.

ASIBAI M. (2000), *La sunna et son importance dans la législation islamique*, Beyrouth, Éditions Dar al-Waraq, 2000, 522 p.

AT-TAHHAN M. (1994), *Précis des sciences du hadîth*, Paroles du Prophète, trad. par Azzedine HARIDI, Al Qalam, Paris, 1994, 319 p.

AT-TARMIDI A-I. (2002), *Sunan at-Tarmidi*, Beyrouth, Liban, Maison d'édition *Al-Ma'rifa*, 2002, 1560 p.

AVERROÈS. (1996), *L'Islam et la raison. Anthropologie de textes juridiques théologiques et polémiques* par Marc Geoffroy, GF Flammarion, Paris, 1996, 224 p.

AVERROÈS. (2003), *Discours décisif*, Flammarion, Paris, 2003.

AVON D. (2010), *Le Hezbollah De la doctrine à l'action : une histoire du « parti de Dieu »*, Éditions du Seuil, Paris, 2010, 282 p.

BADAWI A. (1987), *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Éditions Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1987, 181 p.

BAER R. (2008), *Iran l'irrésistible ascension*, Paris, JG Lattès, 2008, 300 p.

BALTA P. (1999), *L'Iran-Irak, une guerre de 5000 ans*, Économica, Anthropos, Paris, 1999,

BALTA P. (2002), *L'Islam*, Le Cavalier Bleu, Paris, 2002, 128 p.

BAMMAT H. (2011), *Visages de l'Islam*, Éditions Al Qalam, Paris, 2011, 464 p.

BARZIN N. et KHOSROKHAVAR F. (2005), *L'Iran nucléaire*, Paris, L'Harmattan, 2005, 302 p.

BASBOUS A. (2002), *L'Arabie saoudite en question : du wahhabisme à Bin Laden, aux origines de la tourmente*, Paris, Perrin, 185 p.

BEAUMONT H. (1999), *Perse : vision d'empires millénaires*, Hermé, Paris, 1999,

BENRAAD M. (2010), *L'Irak*, Paris, Éditions Le Cavalier Bleu, 2010, 126 p.

BERGÉ m. (1978), *Les Arabes. Histoire et civilisation des Arabes et du monde musulman des origines à la chute du royaume de Grenade*, Éditions Lydis, Paris 1978, 702 p.

BERQUE J. (1993), *Relire le Coran*, Albin Michel, Paris, 1993, 140 p.

BERQUE J. (1996), *Musique sur le fleuve. Les plus belles pages du kitab el-Aghani*, Éditions Albin Michel, Paris, 1996, 444 p.

BLACHERE R.(1947), *Introduction au Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1947, 273 p.

BLIT P. (2010), *Les conséquences de la nucléarisation de l'Iran au Moyen-Orient*, Mémoire de 3^{ième} année, Ressource électronique, Editeur Bordeaux IEP, 2010, 72 p.

BONNENFANT P. *La péninsule arabique d'aujourd'hui*, Paris, Edition du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982, 379 p.

- BOSARSLAN H. (1997), *La question kurde. États et minorités au Moyen-Orient*, Presses de Sciences-Po, Paris, 1997,
- BOURGOU T. (2011), *Terrorisme : Regards Croisés dans l'après 11 septembre*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2011, 190 p.
- BOZARSLAN H. (1997), *La question kurde, États et minorités au Moyen-Orient*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1997, p. 326.
- BOZARSLAN H. (2009), *Conflit kurde : le brasier oublié du Moyen-Orient*, Paris, Autrement, 172 p.
- BURESI P.(2007), *Histoire de l'islam*, La Documentation française, Paris, 2007.
- BURGAT F. (2002), *L'islamisme en face*, Édition la découverte, Paris, 2002, 304 p.
- CAHEN C. (1995), *L'Islam, des origines au début de l'Empire ottoman*, Hachette, Paris, 1995,
- CAHEN C. (1997), *L'islam des origines au début de l'Empire ottoman*, Éditions Hachette Littérature, parie, 1997, 413 p.
- CARRE O. (1991), *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1991, 275 p.
- CHABBI J. (1997), *Le Seigneur des Tribus, L'Islam de Mahomet*, Éditions NOËSIS, 1997, Paris, nombre de page 725, page 390.
- CHABEL M. (2005), *L'islam et la raison, le combat des idées*, Perrin, Paris, 2005, 238 p.
- CHARFI A. (2008), *La pensée islamique, rupture et fidélité*, Albin Michel Paris, 2008, 254 p.
- CHAUVIN G. (2005), *Chiisme*, Éditions Pardès, Grez-sur-Loing, 2005, page 107, 127 p.
- CHEBEL M. (1995), *Dictionnaire des synonymes*, Éditions Albin Michel Paris, 1995, 500 p.
- CHEVALLIER D ET MIQUEL A. (1995), *Les Arabes : Du message à l'histoire*, Éditions Fayard, Paris, 1995, 650 p.
- CHIH R. (2000), *Le soufisme au quotidien, Confréries d'Égypte au XX siècle*, Arles, Sindbad, Actes Sude, 2000, 362 p.
- CHIRAGH A. (1983), *The Proposed Political, Constitutional and Legal Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammedan States* (Bombay, 1883)
- CORBIN H. (1991), *En Islam iranien : le chiisme duodécimain : Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, Tome 1, 1991, 332 p.

CORBIN H. (1997), *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Collection FOLIO/ESSAIS, Éditions Gallimard, tome 4, 1997, 546 p.

CORBIN H. (2003), *L'Imam Caché*, Paris, éditions de l'Herne, 2003, 301 p.

CORN G. (2010), *Le Proche-Orient éclaté : 1956-2010*, Paris, Gallimard, 2010, 1140 p.

COVILLE T. (2007), *Iran la révolution invisible*, Paris, Éditions La Découverte, 2007, 262 p.

DA LAGE O. (2006), *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, Éditions complexe, 2006, Bruxelles, 143 p.

DADSETAN M. et JAGENEAU D. (2008), *Le chant des mollahs : La République islamique et la société iranienne*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2008, 304 p.

DARMESTER J. *Le Mahdi*, Éditions Manucius, 2004, HOUILLES, 125 page.

DE FAY A. (2011), *Géopolitique du Proche-Orient*, Paris, PUF, 2011, 127 p.

DE PLANHOL X. (1993), *Les nations du Prophète, manuel géographique de politique musulmane*, Paris, Fayard, 1993, 894 p.

DE PRÉMAR A. (2004), *Aux origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Téraèdre, Paris, 2004, 144 p.

DE PREMARE A-L, *Aux origines du Coran – Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Éditions Téraèdre, coll. « l'Islam en débat », 2004, Paris, 155 page.

DE TOCQUEVILLE A. (2007), *Notes sur le Coran et autres textes sur les religions*, introduits et commenté par Jean-Louis Benît, Québec, Éditions Bayard, 2007, 123 p. Version électronique consulté le 23 mars 2010 http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/notes_sur_le_coran/tocqueville_notes_coran.pdf

DELCAMBRE A-M. *Enquêtes sur l'Islam*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 2004, nombre de pages 326.

DELCAMBRE A. (2004), *L'islam*, La Découverte, Paris, 2004, 128 p.

- DELPECH T. (2007), *Le grand perturbateur : réflexions sur la question iranienne*, Paris, B. Grasset, 2007, 216 p.
- DELPECH T. (2007), *Le grand perturbateur, réflexion sur la question iranienne*, Paris, Éditions Grasset, 2007, 216 P.
- DERMENGHEM E., *Mahomet et la tradition islamique*, Éditions du Seuil, Paris 1955, 191 p.
- DÉROCHE F. (2005), *Le Coran*, PUF, collection Que sais-je ?, Paris, Deux Océans, Paris, 1990, 224 p.
- DJAÏT H. (2008), *La Grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Éditions Gallimard, Paris, 2008, 541 p.
- DUCELLIER A, MICHEAU F. (2000), *Les pays d'islam VII-XV siècle*, Hachette Supérieur, Paris, 2000, 161 p.
- DUPONT A. (2005), *Atlas de l'islam dans le monde. Lieux, pratiques et idéologies*, Éditions Autrement, Paris, 2005, 64 p.
- ESACK F. (2002), *Coran mode d'emploi*, Albin Michel, Paris 2002, 345 p.
- FEKI M. (2010), *L'Iran et le Moyen-Orient :constats et enjeux*, Paris, Studyrama, 2010, 121 p.
- FINIANOS G. (2006), *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac, 2006, 381 p.
- FOURMONT-DAINVILLE G. TETART F. CHANIAC S. (2005), *Géopolitique de l'Arabie saoudite : la guerre intérieure*, Paris, Ellipses, 2005, 171 p.
- GALLEZ E-M. (2005), *Le messie et son prophète, Aux origines de l'islam*, Éditions de Paris, 2005, Versailles, 2 vol, 574 p.
- GARDET L. (1951), *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sînâ)*, J. Vrin, Paris, 1951, 235 p.
- GARDET L. (1982), *L'Islam, religion et communauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1982, 496 p.
- GARDET L. *L'Islam religion et communautés*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 2002, nombre de pages 496.

- GEOFFROY E. (2009), *Le soufisme voie intérieure de l'islam*, Paris, Éditions Fayard, 2009, 335 p.
- GERE F. (2006), *L'Iran et le nucléaire, les tourments perses*, Paris, Lignes de repères, 2006, 175 p.
- GERE F. (2010), *Iran : l'état de crise*, Paris, Karthala, 2010, 250 p.
- GILQUIN M. (2010), *Atlas des minorités musulmanes en Asie méridionale et orientale*, CNRS, Paris, 2010, 347 p.
- GLOTON M. (2002), *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, 2500 versets traduits- lexique coranique complet*, Albouraq, Beyrouth, 2002, 871 p.
- GLOTON M. (2002), *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique, 2500 versets traduits- lexique coranique complet*, Albouraq, Beyrouth, 2002, 871 p.
- GOBILLOT G. (1998), *Les chiïtes*, Paris, Turnhout, 1998, 224 p.
- GODIN A. & FOEHRLE R. (2003), *Coran thématique*, Paris, Éditions Al-Qalam, 2003, 1056 p.
- GOLDZIHNER I. (2003), *Les sources de l'Islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, 232 p.
- GOLLIAU C. (2005), *Islam. Avicenne, Averroès, Al-Ghazali, Ibn Khaldoun. Les textes fondamentaux commentés*, Tallandier, Paris, 2005, 130 p.
- GOLPAYAGANI S. (1954), *Montakhab al-athar fil-Imam athani 'achar, (Anthologie de traditions concernant le XIIe Imam)*, Téhéran 1954, 788 p.
- GOZLAN M. (2008), *Sunnites et chiïtes pourquoi ils s'entretient*, Paris, Éditions Seuil, 2008, 173 p.
- GRESH A. (1994), *Un Périple islamiste*, Éditions Complexe, Bruxelles, 1994, 222 p.
- GRESH A. VIDAL D. (2011), *Les 100 clés du Proche-Orient*, Paris, Fayard Pluriel, 2011, 746 p.
- HAMIDULLAH M. (1989), *Le Prophète de l'islam, Sa vie, Son œuvre*, Association des Etudes Islamiques en France, Paris, 1989, 1067 p.
- HOURCADE B. (2002), *Iran Nouvelles identités d'une république*, Belin, Paris, 2002,
- HOURCADE B. (2010), *Géopolitique de l'Iran*, Paris, A. Colin, 2010, Vol.1, 295 p.

- HUGEUX V. et BARBIER C. (2010), *Iran, l'état d'alerte*, Paris, L'Express, 2010, 399 p.
- HUSSEIN M. (2007), *Al-Sira. Le Prophète de l'Islam raconté par ses compagnons*, Grasset, Paris, 2007, tome 2, 725 p.
- HUSSEIN M. (2009), *Penser le Coran*, Grasset, Paris, 2009, 192 p.
- IBN ABD AL-WAHHAB M (1992), *Kachf ach-Chobohat, (le dévoilement des ambiguïtés)*, Alexandrie, Égypte, Éditions de la Maison de la foi, 1992, 60 p.
- IBN ABD AL-WAHHAB M (1997), *Kitabat-Tawhid (Le traité de l'unicité de Dieu)*, Chapitre de l'attestation de la foi, Beyrouth, Liban, Éditions du Bureau Islamique, 1997, 480 p.
- IBN ABD AL-WAHHAB S. (1979), *As-Sawa'iq al-Ilahiyya fi ar-Rad 'Ala al-Wahhabiyya (Les tonnerres divins pour répondre aux wahhabites)*, Istanbul, Turquie, Éditions de la Bibliothèque Ichiq, 1979, 72 p.
- IBN ABI YA'LA M. (1999), *Tabaqat al-hanabila (Les groupes hanbalites)*, Damas, Librairie Arabe de Damas, 1999, 465 p.
- IBN AL-HAJAJ M. (1996), *Sahih Muslim (L'authentique de Muslim)*, Ryad, Arabie saoudite, Éditions Ar-Rochd, 1996, 544 p.
- IBN AL-QAYYEM A-J. (1993), *Le rassemblement des armées musulmanes (Ijtima' al-Juyouch al-Islamiyya)*, Ryad, Arabie saoudite, Éditions Maktabat al-Ruchd, 1993, 623 p.
- IBN HAJAR A. (1986), *Fath al-bari'*, Le Caire, Égypte, Edition Dar Ar-Rayan li tourath (Maison Rayan pour le Patrimoine), tome 13, 1986, 725 p.
- IBN HAZMA-D. (2007), *Al-Fassl fi al-milal wa al-ahwa' wa an-nihal, (Séparation entre les doctrines, les désirs et les mouvances)*, Beyrouth, Liban, Éditions Les Livres de la Science, tome4, 2007, 229 p.
- IBN KHALDOUN (1996), *Muqadimat Ibn Khaldoun (L'Introduction d'Ibn Khaldoun)*, Beyrouth, Liban, Éditions Les Librairies Modernes, 1996, 630 p.
- IBN TAYMIY A, *Minhaj as-Sunna an-Nabawiya (Le chemin de la tradition prophétique)*, le Caire, Égypte Éditions Librairie Ibn Taymiya, tome 7, 1986, 2808 p.

IBN TAYMIYA A. (1970), *Minhaj as-Sunna an-Nabawiyya (Le chemin de la tradition prophétique)*, Le Caire, Égypte, Librairie Ibn Taymiyya, 1970, 544 p.

IBN TAYMIYA A. (1998), *As-Sarim al-Maslul 'ala shatim ar-rasul (A propos de la punition de celui qui insulte le Prophète)*, Beyrouth, Liban, Éditions Les Livres de la Science, 1998, 424 p.

IBN TAYMIYY A (1993), *Iqtida' as-Sirat al-mustaqim (L'empreint du chemin de la droiture)*, Beyrouth, Liban Éditions Al-Maktaba al-'asriyya (Bibliothèque Moderne),1993, 268 p.

IBN TAYMIYY A (1999), *Assiyassa ach-char'iyya (La politique conforme à la charia)*, Beyrouth, Liban, Éditions Dar Ibn al-Fikr, 1999, 348 p.

IBN TAYMIYY A (2005), *Majmou'at Fatawi Ibn Taymiyya (La compilation des fatwas d'Ibn taymiyya)*, Alexandrie, Égypte, Éditions Dar al-Wafa, 3^{ième} édition, tome 28, 2005.

IRWIN R. (1997), *Le monde islamique*, Flammarion, Paris, 1997, 272 p.

JOMIER J. (1994), *Pour Connaître l'Islam*, Cerf, Paris, 1994, 197 p.

JOMIER J. *Dieu et l'homme dans le Coran*, Éditions CERF, Paris 1996, 145 page.

KHAMENEI A. (1998), *Al-Ousoul al-arba'a fi 'ilm ar-rija (Les quatre principes de la science des hommes)*, Qom, Téhéran, Iran, Éditions Ansar al-Husseini, 1998, traduction en arabe de Majid al-Gharbawi, version numérique consultée le 4 avril 2009.
<http://www.almubelegh.com/library/rejal.htm>

KIAN T A. (2005), *La République islamique d'Iran : de la maison du Guide à la raison d'État*, MICHALON, Paris, 2005, 120 P.

KODMANI-DARWISH B.et CHARTOUNI-DUBARRY M. (1997), *Les États arabes face à la contestation islamique*, Paris, Institut Français des Relations Internationales, 1997, 317 p.

KÜNG H. (2010), *L'Islam*, Paris, Edit. du Cerf, 2010, 959 p.

LACOSTE Y. (2006), *Géopolitique, la longue histoire d'aujourd'hui*, Paris, Larousse, 2006, 335 p.

- LAFFITE S. (2007), *Les sunnites et les chiïtes*, Paris, Petite bibliothèque des spiritualités PLON, 2007, 125 p.
- LAHOUST H. (1965), *Les Schismes dans l'islam : introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris, Payot, Vol 1, 1965, 466 p.
- LAMCHICHI A. (2001), *L'islamisme politique*, L'Harmattan, Paris, 2001, 174 p.
- LAROUÏ A (2001), *Islam et histoire, Essai d'épistémologie*, Champs/Flammarion, Paris, 2001, 164 p.
- LEWIS B. (1998), *Le langage politique de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1998, 256 p.
- LEWIS B. (2002), *Les Arabes dans l'Histoire*, Flammarion, Paris, 2002, 258 p.
- LEWIS B. (2003), *L'Islam : d'hier à aujourd'hui*, Payot, Paris, 2003, 538 p.
- LIATI, V. (2004), *De l'usage du Coran*, Éditions Fayard, Paris, 2004, 293 p.
- LINGS M. (1986), *Le prophète Muhammad: sa vie d'après les sources les plus anciennes*, Seuil, Paris, 1986, 426 p.
- LORY P. (1980), *Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd ar-Razzâq al-Qâshânî*, Les Deux Océans, Paris, 1980, 219 p.
- LORY P. (1989), *Alchimie et mystique en terre d'islam*, Gallimard, Paris, 2003, 248 p.
- LORY P. (1990), *Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razza al-Qashani*, Les Deux Océans, Paris, 1990, 224 p.
- LOUËR L. (2008), *Chiisme et politique au Moyen-Orient ; Iran, Irak, Liban ; monarchies du Golfe*, Paris, Éditions Autrement, 2008, 147 p.
- LUIZARD P-J. (2002), *La question Irakienne*, Paris, Éditions Fayard, 2002, 366 p.
- MAJLISSI B. (1954), *Haqo al-yaqin (La vraie conviction)*, Qom, Iran, Éditions Ansar al-Husseïn, 1954, tome 2.
- MAKRAM A. (2009), *Islam et politique à l'âge classique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009, 311 p.
- MANTRAN R. (1990), *Les grandes dates de l'islam*, Larousse, Essentiels, Paris, 1990, 288 p.
- MARCHAND S. (2003), *Arabie saoudite, la Menace*, Paris, Fayard, 2003, 406 p.
- MARRET J-L. (2005), *Les fabriques du jihad*, PUF, Paris, 2005, 334 p.

- MASSIGNON L. (1929), *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Librairie Orientaliste Paul Geunthner, Paris, 1929, 259p.
- MASSIGNON L. (1975), *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'islam*, 4 vol., Gallimard, Paris, 1975, 330 p.
- MASSIGNON L. *Écrits Mémoires*, tome 2, Éditions Robert Laffont, Paris, 2009, nombre pages 1016.
- MASSON D. (1997), *Le Coran*, Gallimard, Paris, 1997, tome I 576 p.
- MENORET P. BURGAT F. (2003), *L'Énigme Saoudienne ; les Saoudiens et le monde 1744-2003*, Paris, La Découverte, 2003, 260 p.
- MÉRAD A. (1998), *L'exégèse coranique*, PUF, Que sais-je ?, Paris, 1998, 128 p.
- MERVIN S. (2000), *Histoire de l'islam. Fondements et doctrines*, Flammarion, Paris, 2000, 310 p.
- MERVIN S. (2007), *Les mondes chiites et l'Iran*, Paris, Éditions Karthala-ifpo, 2007, 484 p.
- MIGUEL C H. (2005), *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, Éditions Desjonquères, 2005, Paris, 951 p.
- MIQUEL A. (2003), *L'Islam et sa civilisation*, Armand Colin, Paris, 2003, 330 p.
- MONNERET J-L. (2003), *Les grands thèmes du coran, Livre saint de l'Islam, classement thématique*, Dervy, L'essence du sacré, Paris, 2003, 724 p.
- MONNERET J-L. (2003), *Les grands thèmes du Coran*, Paris, Dervy, 2003, 724 p.
- MONNOT G. (2000), *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Vrin, Paris, 2000,
- MONTGOERY WATT W (1991), *Muhammad at Medine*, Éditions OUP Pakistan, 1991, 432 p.
- MOZAFFARI M. (1998), *Pouvoir chiite : Théorie et Évolution*, éditions L'Harmattan, Paris, 1998, 299 page.
- NAHAVANDI H. (1999), *La révolution iranienne : vérité et mensonges*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1999,
- NASER A. (1999), *Critique du discours religieux*, Sindbad/Actes Sud, La bibliothèque arabe série l'Actuel, 1999, 224 p.

- NIPKEY A. (2003), *Politique et religion en Iran contemporaine. Naissance d'une institution*, l'Harmattan, Paris 2003,
- OEG. (2008), *L'Arabie saoudite face au terrorisme*, Paris, Observatoire d'Etudes Géopolitiques, 2008, 101 p.
- PICARD E. (1999), *La question kurde*, Complexe, Bruxelles, 1999,
- PREMARE A L. (2002), *Les fondations de l'Islam entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002, 522 p.
- QASSEM N. (2002), *Le Hezbollah : la méthode, l'expérience, l'avenir (Hizbollah, al-manhaj, at-tajriah, al-manhaj)*, Beyrouth, Liban, Éditions Maison al-Hadi, 2002, 415 p.
- RAMADAN T. (1998), *Aux sources du renouveau musulman : D'al-Afghani à Hassan al-Banna un siècle de réformisme islamique*, Paris, Bayard Edition, Religions en dialogue, 1998, 478 p.
- REDISSI H. (1998), *Les politiques en Islam, le Prophète, le Roi et le Savant*, L'Harmattan, Paris, 1998, nombre de pages 165.
- REEBER M. (2002), *Le Coran*, Éditions Milan, Toulouse, 2002, 63 p.
- REEBER M. (1996), *L'islam*, Retz, Paris, 1996, 63 p.
- RIGOULET-ROZE D. (2005), *Géopolitique de l'Arabie saoudite*, Armand Colin, Paris 2005, 308 p.
- ROAF M. (1996), *Atlas de la Mésopotamie et du Proche-Orient ancien*, Brépols, Paris, 1996
- RODINSON M. (1964), *L'Arabie avant l'islam*, l'Encyclopédie de la Pléiade, Histoire universelle II, de l'islam à la réforme, Éditions Gallimard, Paris, 1964, 2121 p.
- RODINSON M. (1993), *L'Islam politique et croyance*, Paris, Fayard, 240 p.
- RODINSON M. (1994), *Mahomet*, Éditions du Seuil, Paris, 1994, 284 p.
- ROGER A. (1998), *Averroès, un rationaliste en Islam*, Balland, Paris, Le Nadir, 1998, 238 p.
- ROUGIER B. (2008), *Qu'est ce que le salafisme ?*, Paris, PUF, 2008, 271 p.
- ROUX J-P. (2006), *Histoire de l'Iran et des Iraniens. Des origines à nos jours*, Fayard, Paris, 2006

- ROY O. (1999), *Iran : comment sortir d'une révolution religieuse*, Paris, Seuil, 1999, 282 p.
- ROY O., (1995), *La généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 1995, 143 p.
- SADRIA M. (1989), *Ainsi l'Arabie est devenue saoudite : les fondements de l'État saoudien*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1989, 170 p.
- SALAMATIAN A. (2010), *Iran, la révolte verte : La fin de l'Islam politique ?*, Éditions DELAVILLE, Paris, 2010, 272 p.
- SAMMALI J. (1995), *Etre Kurde, un défi ? Portrait d'un peuple nié*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1995, 303 p.
- SCHIMMEL A-M. (1997), *Dimensions mystiques de l'islam*, Éditions du Cerf, Paris, 1996, 623 p.
- SHARIATI A. (2007), *Muhammad, de l'hégire à la mort*, Éditions Albouraq, Beyrouth, Liban, 2007, page 133, 155 p.
- SHARIATI A. (2007), *L'Oumma et l'Imamat, la communauté islamique et la direction spirituelle et temporelle*, Beyrouth, Al-Bouraq, 2007, 174 p.
- SOULAYMAN K. (1999), *Yaoum al-khalas (Le jour du Salut)*, Téhéran, Iran, Maison culturelle des Partisans de Hussein, 1999.
- SOURDEL J et D. (1993), *La civilisation de l'islam classique* (collection Les grandes civilisations, Éditions Arthaud, Paris, 1993, 518 p.
- SOYAR A-E. et KHOURY S. (2000), *Ali imam et calife*, thèse de doctorat Bordeaux 3, 2000, 334 f.
- TELLIER F. (2005), *L'heure de l'Iran*, Paris, Éditions Ellipses, 2005, 222 p.
- THUAL F. (2002), *Géopolitique du chiisme*, Paris, arléa, 2002, 152 p.
- TRÉAN C. (2006), *Le paradoxe iranien*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2006, 267 p.
- VALI N. (2008), *Le renouveau chiite*, traduit de l'anglais par Marie-France de Paloméra, Paris, Edition Demopolis, 2008, 310 p.

VIDAL D. (2011), *Nouveaux acteurs, nouvelle donne : L'état du monde*, La découverte, Paris, 2011, 237 p.

WAARDENBURG J. (1989), *L'islam, une religion*, Labor et Fides, Geneve, Suisse, 1989, 154 p.

WATT M W. (1959), *Mahomet à Médine*, Éditions Payot, 1959, 408 p.

ZARCONI T. (2009), *Le soufisme : voie mystique de l'Islam*, Paris, Gallimard, 2009, 127 p.

ZENATI M. (2010), *La Sunna, Mode d'emploi*, Maison d'Ennour, Paris 2010, 259 p.

Les revues

« Iran : la résistance s'organise », in COUSSIER INTERNATIONAL N° 1001, 07/01/2010, P 36-43.

« Iran : les racines de la contestation », in LA CHRONIQUE N° 283, 10/06/2010, P10-17.

« Iranian nuclear crisis : The threat of a US-led war = Une crise nucléaire iranienne : la menace d'une guerre menée par les USA » in THIRD WORLD RESURGENCE, N° 197, 01/01/2007, P 11-29.

« L'Iran à la croisée des chemins », in LA CHRONIQUE, N° 207, 01/02/2004, P 30.

AMALRIC J. (2007), « Iran : les États-Unis tentés par la guerre », in ALTERNATIVE INTERNATIONALES, N° 37, 01/12/2007, P 6-9.

AMELOT L. et GARDET C. (2011), « La péninsule Arabique dans la « stratégie Sud » de l'Iran : l'enjeu yéménite », *Outre- Terre*, 2^{ème} trimestre, n° 28, pp. 447-462.

- ARAR T. (2007), « L'effet Nasrallah : les conséquences de la guerre israélo-libanaise au Proche-Orient », *Hérodote, Revue de géographie et de géopolitique*, janvier-mars, n° 124, pp.24-38.
- ARMINJOJ C. (2010), « L'instauration de la « guidance du juriste » en Iran. Les paradoxes de la modernité chiite », *Archives de Sciences sociales des religions*, janvier-mars, n° 149, pp. 211-228.
- AZURI L. (2006), « Débat sur la condition des chiites », *The Middle East Media Research Institute (MEMRI), enquêtes et analyses*, n°311,27 décembre 2006, consulté le 17 décembre 2009.
- BAUCHARD D. (2007), « Un Moyen-Orient en recomposition », *Politique étrangère*, été 2007, pp. 397-410.
- BEHROUZ A. (2010), « L'empire économique des pasdarans : résistible ascension des gardiens de la révolution iranienne », in *LE MONDE DIPLOMATIQUE*, N° 671, 01/02/2010, P 10.
- BEN NASER T, ANCIBERRO J. (2009), « En Iran, les jeunes rêvent d'Occident », in *TEMOIGNAGE CHERETIEN*, N° 3335, 12/02/2009, P 17-23.
- BOULANGER P. (2010), « L'Iran et le golfe Arabo-Persique », *Outre- Terre*, février-mars, n) 25-26.
- CHAIB K. (2009), « Les identités chiites au Liban-Sud : entre mobilisation communautaire, contrôle partisan et ancrage local », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Vol. 3, n° 103, pp. 149-162.
- CHARARA W. (2005), « Après Bagdad, Téhéran ? », in *LE MONDE DIPLOMATIQUE*, N° 610, 01/01/2005, P3.
- CHARILLON F. (2004), « La diplomatie saoudienne à l'épreuve de la turbulence », *Etudes*, 2^{ème} trimestre, Tome 400, pp. 153-165.
- CROOK A. (2009), « Quand Israël et l'Iran s'alliaient discrètement », in *LE MONDE DIPLOMATIQUE*, N° 659, 01/02/2009, P 1, P13.

DJALALI M-R. (2009), « La politique arabe de l'Iran », *Revue Française de Géopolitique, L'Iran réel*, n° 5, Paris, Éditions Ellipses, pp. 134-146.

DJALILI M. (2008), « L'Iran en Amérique latine : la république islamique dans le pré carré des États-Unis », THERME, Clément in MAGHREB-MACHREK, N° 197, 01/10/2008, P 115-126.

DUMONT G-F. (2008), « L'exception iranienne », *Géostratégiques* n° 18, *Lacrise iranienne : mythe ou réalité ?* Editorial, 2008, pp 5-17.

ELOY D. (2010), « L'Iran a changé », in ALTERMONDES, N° 23, 01/09/2010, P 22-23.

ENAYATZADEH S. (2011), « L'imâmisme et son détournement politique contemporain », *Cités*, 2^{ème} trimestre, n° 46, pp 144-152.

GAUDEUL J.M. (2003), « Vers une nouvelle exégèse coranique », *Se comprendre*, revue n° 3/3 mars 2003.

GHALIOUN B. (2011), « Syrie : le début du crépuscule », *Politique Internationale*, n° 131, (avril-juin 2011), Paris, pp. 15-17.

GILLIOT C. (2002), « Islam, « sectes » et groupes d'opposition politico-religieux (VIIe-XIIIe siècles) », *Rives méditerranéennes*, janvier, n° 10, pp. 35 52.

GILLIOT C. (2008), « Origines et fixation du texte coranique », *Etudes*, Vol. 12, Tome 409, pp. 643-652.

GUIDERE M. (2007), « L'Irak ou la terre promise des jihadistes », *Critique internationale*, janvier-mars, Vol. 1, n° 34, pp. 45-60.

HADDAD S. (2011), « L'énigme du Hezbollah », *Outre-Terre*, Vol.2, n° 28, pp. 369-376.

HARRISSON S. (2007), « Les ultras préparent la guerre contre l'Iran : Washington, Tel-Aviv, Paris », in LE MONDE DIPLOMATIQUE, N° 643, 01/10/2007, P1, P7.

IBRAHIM F. (2006), « Iraniens et Arabes », *Outre- Terre*, 3^{ème} trimestre, n° 16, pp.137-150.

JAHEL S, « Introduction à l'étude du système constitutionnel du royaume d'Arabie saoudite », *CEDROMA*, article consulté le 03 mars 2009. <http://www.cedroma.usj.edu.lb/pdf/cpayar/jahel.pdf>

KARMON E. (2007), « Chiisme et sunnisme : vers une radicalisation des dissensions », *MERIA. Journal d'étude des relations internationales au Moyen-Orient*, Vol.2, n° 1, janvier 2007, consulté le 06 janvier 2010, pp. 1-22. http://meria.idc.ac.il/journal_fr/2007/issue1/MERIA_fr_v2n1_Karmon.pdf

KLEN M. (2003), « L'échiquier irakien », *Etudes*, juillet-août, Tome 399, pp. 17-26

KNEISSL K. (2004), « Il faut distinguer entre le terrorisme et la résistance », *Confluences Méditerranée*, 2004/2 n° 49 Printemps 2004, pp. 81-88. DOI : 10.3917/come.049.0081

LAMLOUM O. (2009), « Al-Manâr. Pilier du dispositif communicationnel du Hezbollah », *Confluences Méditerranée*, 2009/2, n° 69, pp. 61-70.

LAOUST H. (1983), « Le réformisme orthodoxe des salafiya », *Revue des Études Islamiques*, 1932, tome 6, repris dans *Pluralismes de l'islam*, Paris, Geuthner, 1983, pp. 175-224.

LUIZARD P-J. (2007), « La communauté chiite, première victime de l'implosion de la société irakienne », *Hérodote, Revue de géographie et de géopolitique*, Vol.1, n° 124, pp. 118-124.

MAKINSKI M. (2009) « L'Iran et son environnement régional après les présidentielles de 2009 », *Maghreb-Machrek*, N° 201, 01/10/2009, -13-14.

MAKINSKY M. (2007), « L'Iran est-il une puissance régionale dangereuse ? », *MERIA Journal d'Etude des Relations Internationales au Moyen-Orient*, vol 2, No 1, janvier, pp. 27-51.

MAKINSKY M. (2011), « L'Iran et ses voisins du Sud : une relation sous tension », *Outre – Terre*, 2^{ème} trimestre, n° 28, pp. 427-445.

MARIUS L. (2008), « Bassora : géopolitique d'une région chiite », *Hérodote, revue de géographie et de géopolitique*, 3^{ème} trimestre, n° 130, pp. 76-111.

MARTRES J-L. (1981), « Eloge du Shah d'Iran », Mélanges Ellul (Jacques), Paris, PUF, cop, pp. 643-653.

MENORET P. (2004), « Le wahhabisme, arme fatale du néo-orientalisme », *Mouvements*, 6^{ème} trimestre, n° 36, pp. 54-60.

MENS Y. (2006), « Iran-États-Unis, la longue histoire d'une rupture » in ALTERNATIVES INTERNATIONALES, N° 33, 01/12/2006, P 20-24.

MENS Y. (2007), « Sous le pétrole, le nucléaire » in ALTERNATIVES INTERNATIONALES, N° 36, 01/09/2007, P30-32.

MENS Y. (2009), « Peut-on encore éviter la prolifération nucléaire ? », in ALTERNATIVES INTERNATIONALES, N° 44, 01/09/2009, P 28-45.

MOGHADAM A. (2009), « L'autre rive : les iraniens aux Émirats arabes unis, entre visibilité et invisibilité, in MAGHREB-MACHREK, N° 201, 01/10/2009, P 79-89.

MONTBRIAL T. (2011), « Ramses 2011 rapport annuel mondial sur le système économique et les stratégies », Paris : DUNOD, IFRI, 2010, 336.

MOULINE N. (2010), « Les *ulémas* du palais. Parcours des membres du Comité des grands ulémas », *Archives de Sciences sociales des religions*, janvier-mars, n° 149, pp. 229-253.

PORTER G. (2009), « Les dessous des négociations avec l'Iran » in LE MONDE DIPLOMATIQUE, N° 669, 01/12/2009, P 12.

RABI U. (2009), « Conflit entre sunnites et chiites : le Moyen-Orient à la veille d'une guerre entre Arabes et Iraniens ? », *Outre- Terre*, Vol. 2, n° 22, pp. 189-199.

RACHED A. (2010), « Quand le monde arabe parle nucléaire », in MAGHREB-MACHREK, N° 203, 01/04/2010, P 75-101.

RAMONET I. (2006), « Iran atomique », in LE MONDE DIPLOMATIQUE, N° 628, 01/07/2006, P1.

RASTBEEN A. (2009), « L'Iran et les enjeux géostratégiques au XXI^e siècle », *Hérodote Revue de géographie et de géopolitique*, 2^{ème} trimestre, n° 133, pp : 180-197.

RAVENEL B. (2007), « Dénucléariser le Moyen-Orient », in CAHIER DE FORMATION N° 21, 01/09/2007, P 72.

RELIGIOSCOPE (2002), « Khomeiny et le Gouvernement Islamique : entretien avec le professeur M.-R. Djalali », *Religioscope*, revue en ligne: www.religion.info, le 15 janvier 2002, consulté le 08 juillet 2009.
http://www.religioscope.com/info/dossiers/textislamism/khomeyni_djalili.htm

RICHARD Y. (2005), « L'islam politique en Iran », *Politique étrangère*, printemps 2005, pp. 61-72.

RICHARD Y. (2007), « La doctrine chiite à l'épreuve du pouvoir temporel », *Manière de voir*, Le Monde Diplomatique, juin, n° 93, pp. 34-42.

RIGOULET-ROZE D. (2009), « Les chiites de la province saoudienne du Hasa : une minorité « nationale » stratégique au cœur des enjeux ethno-confessionnels régionaux », *Hérodote, Revue de géographie et de géopolitique*, 2^{ème} trimestre, n°133, pp. 108-135.

RIVIERE P, (2011), « Cyber-attaque contre Téhéran : à l'assaut du programme nucléaire iranien », in LE MONDE DIPLOMATIQUE, N° 684, 01-01-2011, P 10.

SAADA J. (2008), « La stratégie politique iranienne : idéologie ou pragmatisme ? », *Revue internationale et stratégique*, janvier, n° 69, 55-68.

SABOORI M. (2009), « Les Emirats Arabes Unis et les Iraniens », *Hérodote, Revue de géographie et de géopolitique*, 2^{ème} trimestre, n° 133, pp : 166-179.

SABOURI M. (2009), « Les Emirats Arabes Unis et les Iraniens », *Hérodote Revue de Géographie et de Géopolitique*, 2^{ème} trimestre 2009, n° 133, *Le Golfe et ses Emirats*, Éditions la Découverte, Paris 2009, pp 166-179.

SAFADARI (2005), « Téhéran revendique le droit à l'énergie nucléaire civile », Cyrus in LE MONDE DIPLOMATIQUE, N° 620, 01-11-2005, P 24-25.

SALAMATIAN A. (2007), « Les chiites écartelés entre Téhéran et Bagdad » *Manière de voir*, Vol. 6, n° 93, pp. 49-61.

- SALAMATIAN A. (2009), « Dans le chaudron du pouvoir iranien : légitimité religieuse, légitimité démocratique », in *le monde diplomatique*, N° 664, 01/07/2009, P16-17.
- SEDDIK Y. (2009), « Brumes et tumultes dans l'océan « sunnite » », *Diogène*, 2^{ième} trimestre, n° 226, pp. 97-105.
- SEPEHR H (2006), « L'ombre de la guerre ou des ombres ? », in *INPRECOR* N° 520, 01/09/2006, P 20-23.
- SFEIR A. (2008), « Sunnites, Chiites. Dissensions de toujours, guerre de demain ? », *Etudes*, Tome 408, n° 6, pp. 741-752.
- SMITH C, SEITENFUS R, HEIBSBOURG F. (2007), « Nouveau conflit : l'ère du risque », in *ALTERNATIVES INTERNATIONALES*, N° 5, 01/11/2007, P 23-38.
- TANNER V. (2007), « L'épuration confessionnelle », *Alternatives internationales*, Vol. 3, n° 34.
- TERTRAIS B. (2009), « Prolifération nucléaire : vers le point de bascule ? », in *ALTERNATIVES INTERNATIONALES*, N° HORS SERIE N° 7, 01/12/2009, P 24-26.
- THUAL F. (2007), « Le croissant chiite : slogan, mythe ou réalité ? » *Hérodote, revue de géographie et de géopolitique*, Vol. 1, n° 124, pp. 107-117.
- TOLOTTI S. (2005), « Pourquoi l'Iran veut la bombe ? », in *ALTERNATIVES INTERNATIONALES*, N° 22, 01-01-2005, P 6-10.
- VANNIER E. (2010), « Sanctionner l'Iran : un échec de l'Union Européenne ? » in *LA REVUE INTERNATIONALE ET STRATEGIQUE*, N° 78, 01/06/2010, P40-50.
- VASSAF H-R. (2011), « Entre deux mondes : de la mythologie perse au monde rationnel », *Outre- Terre*, 2^{ème} trimestre, n° 28, pp. 39-47.
- VERNOCHETJ-M. (2009), « L'Iran : minorités nationales, forces centrifuges et fractures endogènes », *Maghreb Machrek*, octobre 2009, n° 201, L'Iran et le Moyen-Orient, Éditions Choiseul, Paris 2009, pp. 75-98.
- VIDAL D. (2007), « Du chiisme et des chiites », *Manière de voir*, Vol. 6, n° 93.

VIVIER-MURESAN A-S. (2007), « Sanctuaires et sainteté chez les zoroastriens d'Iran », *Revue de l'histoire des religions*, 4^{ème} trimestre, Tome 224, pp. 435-460.

VULIN V. (2009), « Le Hezbollah à la croisée des chemins », *Confluences Méditerranée*, mars, n° 70, pp. 35-43.

WEBERE. (1998), « Islam et démocratie », *Afers international*, n° 43-44, dynamiques identitaires, pp. 243-253. Consulté le 25 mars 2011. http://www.cidob.org/es/publicaciones/articulos/afers/islam_et_democratie

Internet

*Télévision et vidéos

« Al-Qaradawi reconnaît l'impossibilité du rapprochement avec les chiïtes », la chaîne de télévision égyptienne *Al-Yaoum*, consulté le 22 mars 2011

http://www.youtube.com/watch?v=6Mgr6YonkyA&feature=PlayList&p=D5505B764AB97F78&index=44&playnext=2&playnext_from=PL

AL-AHWAZI M. « Al-Ahwaz restera arabe », la chaîne de télévision *al-Watan*, 01 mai 2011, consulté le 17 mai 2011. <http://www.youtube.com/watch?v=94AMt3YtKFU&feature=related>

AL-AOUDA S. (2011), « La vie est un mot (al-Hayat Kalima) », la chaîne de télévision *MBC*. Consulté le 11 février 2011. <http://www.youtube.com/watch?v=0pFzwOaPmuw&feature=related>

AL-BARADI M., « L'Iran pourrait avoir l'arme nucléaire dans un an », la chaîne *Alarabiya*, consulté le 26 janvier 2011. <http://www.youtube.com/watch?v=kFIIUkPw3jg>

AL-JAZEERA « *Rencontre du jour* » (2008), *aljazeerachannel*, consultée le 17 décembre 2010 <http://www.youtube.com/watch?v=y9IRAA136b0&feature=channel>

AL-JAZEERA, « AL-DALIMIA, président du front de l'union irakienne », *Al-Jazeera-direct*, consulté le 19 juin 2010. <http://www.youtube.com/watch?v=pp8UkRB5GOI>

AL-MANAR, « Musalsal Rouh Allah al-Khomeini (Série Rouh Allah al-Khomeini) », chaîne de télévision *AL-MANAR*, sur le site *Dar al-wilaya li at-thaqafa wa al-i'lam*, consulté le 28 février

2010. <http://www.alwelayah.net/welayah/index.php?sec=V1d4a1IySm5QVDA9&sub=V1hwT1EySkdjRmhVYIRsaFYwVXdPUT09&r={000/0000502749E5FA83C4B28/000000053DE/0000502749E5FA83C4B28/00000002F235BE692AA0F94794A4A2AF412D6665A}&id=5926&act=show&Sectyp=466>

AL-MISRIN. « Appel au secours du peuple d'al-Ahwaz », conférence consulté le 04 janvier 2011. http://www.youtube.com/watch?v=v_Y5jfDDknY&feature=related

IBN GHIYYAM Z., *Al-Ahwaz ad-dir' lilkhaliq al-arabi (Al-Ahwaz :un bouclier pour le Golfe arabe)*, conférence consulté le 02 mars 2011.

http://www.youtube.com/watch?v=v_Y5jfDDknY&feature=related

QABBANI M R. (2008), « Samahat al-mufti Mohammad Rachid Qabbani », la chaîne de télévision libanaise *LBC*, 07 mai 2008, consulté le 12 mars

2010. <http://www.youtube.com/watch?v=9j1-tZIG-ZY&feature=related>

QAHTANA. (2011), « L'ambassadeur d'Arabie saoudite au Caire dénigre l'Iran », *la chaîne égyptienne Al-Hayat*, le 13 avril 2011, consulté le 28 avril

2011. <http://www.youtube.com/watch?v=9sQ3sVgA0Mo&feature=related>

RIFAI O. (2008), « Que Dieu aide les sunnites libanais », la chaîne de télévision libanaise *AL-MUSTAQBAL*, consulté le 07 décembre 2009

<http://www.youtube.com/watch?v=MBfUyQdRTxk&feature=related>

TALK DE PARIS. (2007), « Interview avec le président Ahmadinejad », *France 24* le 30/03/2007, consulté le 06 mars 2011. <http://www.youtube.com/watch?v=L7vK1mmDxf8>

ZAMZAMI A., « L'invasion du Maroc par les chiites », la chaîne de télévision MBC, consulté le 17 février 2011. http://www.dailymotion.com/video/x6hkij_l-invasion-du-maroc-par-les-chiites_tech

« Le Golfe et ses Émirats », in Hérodote N° 133, 01/04/2009, 229 P.

**Journaux*

AFAK. (2009), « Maroc : une guerre religieuse et politique contre les chiites », le quotidien *Aafaq*, 20 mars 2009, Rabat, consulté le 26 décembre 2010. www.aafaq.org/news.aspx?id_news=8097

ABBOUD L. (2006), « L'Iran et la Syrie : deux alliés stratégiques qui renforcent leurs liens économiques », *MEDIARAB.info*, 20 décembre 2006, consulté le 01 février 2010. <http://www.mediarabe.info/spip.php?article270>

ABDELJAWAD O. (2009), « Le mufti d'Égypte : les chiites sont une communauté qui se développe », *Al-Arabia*, le 04 février 2009, consulté le 04 janvier 2011. <http://www.alarabiya.net/articles/2009/02/04/65714.html>

AGENCE FRANCE PRESSE. (2010), « Iran threatens to hit Western warships in the Gulf if attacked », *The Daily Star*, Lebanon, 20 janvier 2010, consulté le 24 septembre 2010. <http://www.dailystar.com.lb/News/Middle-East/Jan/20/Iran-threatens-to-hit-Western-warships-in-Gulf-if-attacked.ashx#axzz1OhJIMqd0>

AL-DAOUSARI S. (2006), « Les grands savants chiites au Bahreïn : l'élu parlementaire n'est pas tenu de respecter la constitution », le quotidien *Al-sharq al-Awsat*, 4 novembre 2006, n° 10203, consulté le 03 janvier 2010. <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=390420&issueno=10203>

AL-FAYSAL S. (2011), « les USA ont renforcé le sectarisme en Irak », le quotidien *al-Mo'tamar.net*, du 03 avril 2011, consulté le 15 avril 2011. <http://www.almotamar.net/news/24489.htm>

AL-HANTOULI A. (2010), « La Jordanie : l'expansion religieuse et politique du chiisme », le journal *ILAF*, 12 février 2010, consulté le 24 juin 2010. <http://www.elaph.com/Web/news/2010/2/533563.html>

AL-HASSAN H. (2004), « La carte doctrinale de l'Arabie saoudite », *Al-Jazeera Ma'rifa*, dimanche 03 octobre 2004, consulté le 23 juin 2010. <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/07057229-80A8-4207-82B7-94DAE4088C3C.htm>

AL-HUSEINI H. (2006), « Le Hezbollah est la première ligne de défense iranienne contre Israël », le quotidien *Al-Sharq al-Awsat*, du 11 mai 2006, consulté le 09 aout 2010.

AL-IMAM G. (2008), «Khaddam, L'Iran a divisé les musulmans par la discorde doctrinale », le quotidien saoudien, *Al-Sharq al-Awsat*, mardi 24 juin, 2008 n° 10801, consulté le 12 février 2011.

<http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=476175&issueno=10801>

AL-JAZEERA (2004), « les chiites en Arabie saoudite », *Al-Jazeera*, dimanche 03 octobre 2004, consulté le 06 octobre 2009. <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/C65C2C02-0CF9-4B10-8CD3-5B63F1EDBF51.htm>

AL-JAZEERA (2011), « Gates : l'Iran exploite la crise du Bahreïn », le 7/04/2011, consulté le 16 avril 2011. <http://news.maktoob.com/article/6177586>

AL-JAZEERA (2011), « Les manifestations continuent au Bahreïn », *Al-Jazeera.net*, 20 février 2011, consulté le 14 juin 2011. <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/7713E0CE-A621-4028-BEB9-BABEC54A44B0.htm>

AL-JAZEERA (2011), « Les manifestations continuent au Bahreïn », 20 février 2011, consulté le 13 mars 2011. <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/7713E0CE-A621-4028-BEB9-BABEC54A44B0.htm>

AL-JAZEERA (2011), « Les revendications de l'opposition bahreïnienne », 20/02/2011, consulté le 29 février 2011. <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/94744AA5-E9A6-40C0-9051-70639331FB38.htm>

AL-JAZEERA (2011), « Plainte iranienne contre le Bahreïn devant le Conseil de Sécurité », *Al-Jazeera.net* 14/04/2011, consulté le 22 juin 2011.

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/4B5160D2-F56C-4C69-AA99-E87BA64AAA4E.htm>

AL-JAZEERA. (2006), « Chronologie de la crise nucléaire iranienne », 28 avril 2006, consulté le 05 avril 2011. <http://www.aljazeera.net/news/archive/archive?ArchiveId=325091>

AL-JAZEERA. (2009), « Une scission entre les chiites d'Égypte », *al-Jazeera.Net*, 27/07/2009, consulté le 02 janvier 2010. <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/47A486D5-DBD1-446E-A6C1-F4AEE3580299.htm>

AL-KHALIFA M, « Les chiites du Koweït et leur rôle dans l'expansion safavide », la chaîne de télévision Al-Wissal, consulté le 17 mars

2011. <http://www.youtube.com/watch?v=N1Yagi-iEM0&feature=related>

AL-MAHFOUD M. (2004), « Les chiites en Arabie saoudite entre les espoirs de la réforme et les contraintes de la réalité », *Al-Jazeera Ma'rifa*, dimanche 03 octobre 2004, consulté le 18 juin 2010. <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/E99EBEF1-7ECD-4BF3-9F68-818F0DDD5D16.htm>

AL-MAHFOUD M. (2004), « Les chiites en Arabie saoudite vivent-ils un embargo médiatique ? », *Al-Jazeera ma'rifa*, dimanche 3 octobre 2004, consulté le 28 novembre 2010. http://www.aljazeera.net/NR/exeres/4C26F2EB-E81E-49FE-A67F-14F9A6B3BB41_frameless.htm?NRMODE=Published

AL-MASRI AL-YAOUM. (2006), « Le leader Hassan Nasrallah et le rapprochement entre sunnites et chiites », le quotidien Al-Masri al-Yaoum (l'Égyptien Aujourd'hui), n°805, 27 août 2006.

AL-MILANI A. (2004), « As-Shoura fi al-Imamat (le consensus dans l'Imamat) », le site *shiaweb.org*, Consulté le 15 février 2010. <http://www.shiaweb.org/books/shora/pa2.html>

AL-NAQIB A. (2007), « Les Frères convertis au chiisme », le quotidien égyptien *Misr al-Jadida* (la nouvelle Égypte) du 22 juin 2007, consulté le 12 mars 2009.

AL-SAIF T. (2010), « Arabie saoudite : quelle place pour les chiites », *Magazine Moyen-Orient*, Juin 2010, n° 10, consulté le 16 janvier 2011. <http://www.moyenorient-presse.com/?p=757>

AL-SAYYED A, « Le point de vue des uléma d'al-Azhar à propos du rapprochement entre sunnites et chiites », *Al-Bainah* : L'Encyclopédie sunnite au sujet du chiisme duodécimain, consulté le 17 mars 2011. <http://www.albainah.net/index.aspx?function=Item&id=5369>

AL-SHARQ AL-AWSAT(2009), « Une commission parlementaire bahreïnienne demande l'annulation de l'immunité d'un élu salafiste accusé de diffamation des chiites », *Al-Sharq al-Awsat*, du 09 mars 2009, n° 11059, consulté le 22 février 2011.

<http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=11059&article=510218&search=الشيعة في البحرين&state=true>

AL-SHARQ AL-AWSAT. (2008), « Ainsi on a fondé le Hezbollah », le quotidien *Al-Sharq al-Awsat*, 14 mai 2008, N° 10760, consulté le 01 mai 2010. <http://www.asharqalawsat.com/details.asp?issueno=10760&article=470717>

AL-ZARQAWI A, « Il est impossible de réaliser un rapprochement entre les sunnites et les rawafid », *La Tribune de l'Unité et du Djihad*, consulté le 11 novembre 2010. <http://www.tawhed.ws/r1?i=6034&x=wck7070p>

AMNESTY INTERNATIONAL (2008), « En Iran, la discrimination à l'égard des Kurdes s'accroît mais le gouvernement reste passif », *Amnesty International* 30 juillet 2008, consulté le 25 mars 2011. <http://www.amnesty.org/fr/news-and-updates/report/discrimination-against-kurdish-iranians-unchecked-and-rise-20080730>

BHADRAKUMAR M K. (2011), « Saudi money wins Obama's mind », *Asia Times online*, 19 avril 2011, consulté le 19 mai 2011. http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/MD19Ak02.html

BONAFI G. (2009), « Iran, Pakistan et Baloutchistan », *Mondialisation.ca*, Centre de recherche sur la mondialisation, le 19 octobre 2009, consulté le 24 février 2011. <http://www.mondialisation.ca/index.php?context=va&aid=15742>

CAECNRI. (2010), « Le commerce iranien avec Dubaï touché par des sanctions », *Commission des Affaires Etrangères du Conseil national de la résistance iranienne*, 29 juin 2010, consulté le 15 février 2011. <http://www.ncr-iran.org/fr/actualites/iran-a-monde/7789-le-commerce-iranien-avec-dubaouchar-des-sanctions-dit-un-groupe>

CNN. (2007), « Les chiites du Koweït entre la participation et la discrimination confessionnelle », *CNN*, Dubaï, Emirats Arabes Unis, 13 avril 2007, consulté le 22 décembre 2010. http://arabic.cnn.com/2007/middle_east/3/15/shiite-kuwait/

CORBERA F. (2010), « La République islamique d'Iran : un défi pour la stabilité du Golfe », *ESISC European Strategic Intelligence and Security Center*, note d'analyse du 18/02/2010, consulté le 07 juin 2011. http://www.esisc.net/TEWN/pdf/419598541_F12.pdf

CORBIN H. (1995), « Perse », *Encyclopædia Universalis*, France, 1995, consulté le 09 avril 2009. <http://manicheism.free.fr/maniblog/persecorbin.pdf>

DA LAGE O. (1995), « Bahreïn ébranlé par une vague d'émeutes, aspirations démocratiques et revendications chiites », *Le Monde Diplomatique*, mars 1995, consulté le 07 février 2011. http://www.monde-diplomatique.fr/1995/03/DA_LAGE/1318

DANDRAWI H. (2009), « Les chiites en Égypte écoutent tous les vendredis les prêches de Khamenei », le quotidien égyptien *Al-Yaoum as-Sabi'* (Le septième jour) du jeudi 13 août 2009, consulté le 10 janvier 2011. <http://www.youm7.com/News.asp?NewsID=126939>

FARS NEWS AGENCY (2007), « Terrorists Use US-Gifted Arsenals », *Fars News Agency*, Téhéran, 18 février 2007, News number : 8511290285, consulté le 15 janvier 2011. <http://english.farsnews.com/newstext.php?nn=8511290285>

FRANCE 24. (2011) « Les chiites saoudiens continuent de manifester, malgré la répression », *France 24*, 13 avril 2011, consulté le 19 mai 2011. <http://observers.france24.com/fr/content/20110413-chiites-saoudiens-continuent-manifester-malgre-repression>

FREIHA C. (2007), « Le Maroc poursuit dix activistes soupçonnés de promouvoir le chiisme », *MédiaArab.info*, 20 février 2007, consulté le 09 mars 2011. <http://www.mediarabe.info/spip.php?article502>

GIGOULET-ROZE D. (2007), « Arc sunnite versus Croissant chiite : deux faces d'un même Janus conflictuel ? », *diplomeb.com*, mise en ligne en septembre 2007, consulté le 27 août 2010. <http://www.diploweb.com/forum/islam07092.htm>

GRESHA. (2003), « Les chiites, (partenaires de la nation) ; les grands écarts de l'Arabie saoudite », *Le Monde diplomatique*, Juin 2003 pp. 16-17, consulté le 03 mars 2010. <http://www.monde-diplomatique.fr/2003/06/GRESH/10232>

HAFID H. et HARIR A. (2009), « Les chiites égyptiens refusent les plans du gouvernement », le quotidien égyptien *Al-Jarida*, le Caire, mercredi 22 juillet 2009, n° 684, consulté le 25 juillet 2010. http://www.aljareeda.com/AlJarida/Resources/PdfPages/AlJarida/22-07-2009/p27_mlkdmlkdmlfd.pdf

HIJAZI A. (2010), « Les chiites envahissent l'Égypte », journal *Masrawy* du 25 mai 2010, consulté le 04 novembre

2010.<http://www.masrawy.com/ketabat/ArticlesDetails.aspx?AID=50002&ref=hp>

HOUIDI F. (2004), « L'Irak : Le sens de la médiation de l'église dans le rapprochement entre sunnites et chiites », *le journal As-Sharq al-awsat*, n° 9227, mercredi 3 mars 2004, consulté le 18 mai 2011. <http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&article=220911&issueno=9227>

IBN AHMAD K. (2008), « L'Iran n'aura de rôle à jouer dans la région qu'en cas de coopération avec les pays de la région », le quotidien *Acharq al-Awsat*, 30 juin 2008, numéro 108007, consulté le 05 juin

2010.<http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=10807&article=476883&search=الشيعيةفيالبحرين&state=true>

IBN BAZ A, « Le rapprochement entre les rawafid et les sunnites est impossible », *site officiel du cheikh Abdelaziz Ibn Baz*, consulté le 06 septembre 2010.<http://www.binbaz.org.sa/mat/1744>

JABRI A. (2009), « Le soutien de la résistance est un moyen de rapprochement », *Agence de Presse pour le Rapprochement* du 25/7/2009, consulté le 8 juin

2011.<http://www.taghribnews.com/AR/Nsite/FullStory/?Id=1048>

L'EXPRESS.FR (2008), « L'Arabie saoudite met en garde l'Iran sur Hezbollah », *l'Express.fr*, publié le mardi 13 mai 2008, consulté le 02 juillet 2009.

www.lexpress.fr/actualite/monde/l-arabie-saoudite-met-en-garde-l-iran-sur-le-hezbollah_501659.html

LA PRESSE.TN (2010), « Malgré les sanctions, le commerce entre l'Iran et l'Irak augmentera », *La Presse de Tunisie*, publié le 11 août 2010, consulté le 18 septembre 2010. <http://www.lapresse.tn/11082010/10643/malgre-les-sanctions-le-commerce-entre-liran-et-lirak-augmentera.html>

LARIJANI A. (2008), « Notre influence morale dans la région », le journal libanais *Al-Akhbar*, 27 juin 2008, consulté le 12 juillet 2010.<http://www.al-akhbar.com/ar/node/78683>

LE MONDE DIPLOMATIQUE (2008), « Désarroi des militants au Liban », *Le Monde diplomatique*, décembre 2008, 55^e année, N° 657, consulté le 04 novembre 2009.

LES EGYPTIENS. (2009), « Des personnalité chiites égyptiennes font allégeance à Khamenei », *Al-Masriyoun* 25 juin 2009, consulté le 10 mai 2011.

<http://www.islammemo.cc/akhbar/arab/2009/06/25/84033.html>

LOTFI M. (2008), « Le rôle de l'Iran dans la création de l'État du Hezbollah », *Al-Sharq al-Awsat*, journal international arabe, Londres, 20 mai 2008, N° 10766, consulté le 13 décembre 2010.

<http://www.asharqalawsat.com/details.asp?section=1&issueno=10766&article=471527&feature=>

MAHFOUD H. (2009), « Unanimité bahreïnienne sur le refus de toute atteinte iranienne à la souveraineté du royaume », *Al-Jazeera* le 20 février 2009, consulté le 01 novembre 2010. <http://www.aljazeera.net/News/archive/archive?ArchiveId=1170017>

MAHMOUD H. (2011), « La crise du Bahreïn ébranle les relations entre l'Iran et les pays du Golfe », le quotidien *Al-Qahira*, du 10/05/2011, numéro 571, consulté le 23 mai 2011. <http://www.alkaheranews.com/details.php?pId=3&aId=2153>

MAHMOUD H. (2011), « La crise du Bahreïn ébranle les relations entre l'Iran et les pays du Golfe », le quotidien *Al-Qahira* (Le Caire), du 10 mai 2011, numéro 571, consulté le 15 mai 2011. <http://www.alkaheranews.com/details.php?pId=3&aId=2153>

MALBRUNOT G. (2007), « Au Koweït, les chiites relèvent la tête », *Le Figaro.fr*, 15 octobre 2007, consulté le 30 octobre 2010 http://www.lefigaro.fr/international/2006/04/17/01003-20060417ARTFIG90169-au_koweit_les_chiites_relevant_la_tete.php

MCHAOUAHK-A. (2009), « Le rapprochement entre sunnites et chiites n'existe pas », le quotidien saoudien *Al-Watan*, n° 3129, du 24 avril 2009, consulté le 11 avril 2011. <http://www.alwatan.com.sa/news/writerdetail.asp?issueno=3129&id=10760&Rname=35>

MOORE P. (2009), « Gagner beaucoup d'argent sur le dos de l'Irak », *Mondialisation.ca* ; Centre de Recherche sur la Mondialisation du 30 septembre 2009, consulté le 25 octobre 2009. <http://www.mondialisation.ca/index.php?context=va&aid=15463>

NAFI I. (2009), « La cellule du Hezbollah en Égypte », le quotidien *Les Pyramides (al-Ahram)*, *Al-Arabiya*, 13 avril 2009, consulté le 25 janvier 2011.

<http://www.alarabiya.net/views/2009/04/13/70510.html>

NAÏM M. (2006), « Libanité et Iranité à Beyrouth », *Le Monde*, 24 août 2006, consulté le 03 novembre 2010.

NNARABIC (2010), « le régime iranien avertit contre (la fête du feu) », *NN Arabic*, 22 aout 2010, consulté le 27 mars 2011. <http://www.nnarabic.com/index.php/archives/20902>

OMIDVARS. (2010), « Vers un Iran poste-Ahmadinejad », *Le Monde diplomatique* du 10 juin 2010, consulté le 25 mai 2011. <http://www.monde-diplomatique.fr/carnet/2010-06-10-iran>

OMPI, « Constitution de la République Islamique d'Iran (1979) », Organisation Mondiale de la Propriété Intellectuelle OMPI, consulté le 17 mai 2010.

<http://www.wipo.int/wipolex/fr/details.jsp?id=7697>

PRIERP. (2010), « Enorme vente d'armes des États-Unis à l'Arabie saoudite », *Le Figaro.fr* du 15/ 09/2010, consulté le 03 janvier

2011. <http://www.lefigaro.fr/international/2010/09/14/01003-20100914ARTFIG00703-enorme-vente-d-armes-des-etats-unis-a-l-arabie-saoudite.php>

RABI A. (2009), « les savants chiites au Bahreïn interdisent le respect de l'arrêt qui régleme le discours religieux », *al-Arabiya*, 10 février 2009, consulté le 26 aout 2009. <http://www.alarabiya.net/articles/2009/02/10/66187.html>

RETTMANA. (2011), « La crise au Bahreïn, plus dangereuse qu'en Lybie », *Contrepoints*, 18 mars 2011, consulté le 05 avril 2011. <http://www.contrepoints.org/2011/03/18/17396-la-crise-au-bahrein-plus-dangereuse-quen-libye>

RFI (2010), « L'économie iranienne serait au bord de l'effondrement », *site RFI*, publié le 13 octobre 2010, consulté le 28 novembre 2010. <http://www.rfi.fr/moyen-orient/20101013-economie-iranienne-serait-bord-effondrement>

RFI (2010), « L'économie iranienne serait au bord de l'effondrement », *le quotidien RFI* du 13 octobre 2010, consulté le 28 décembre 2010. <http://www.rfi.fr/moyen-orient/20101013-economie-iranienne-serait-bord-effondrement>

ROUGIER B. (2007), « Du Liban à la péninsule arabe : Islamisme sunnite et Hezbollah », *Le Monde diplomatique*, janvier 2007, consulté le 05 septembre 2009. <http://www.monde-diplomatique.fr/2007/01/ROUGIER/14327>.

SABANEHGH E.S. (1980), « Débats autour de l'application de la loi islamique (Sharf'a) en Égypte » *al-Ahrâm* du 26 mai 1978., in MIDEO, 14 (1980), p. 329-383.

SOLIMAN A. (2004), « Je m'attends à un parlement paralysé », *Al-Jazeera*, al-Ma'rifa, 03 octobre 2004, consulté le 05 mars 2010. <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/DAF59173-8194-4695-8E49-500BC4FFE648.htm>

SUNNI NEWS. (2009)« La libération des îles émiraties affaiblira l'Iran », *Sunni News*, 2 décembre 2009, consulté le 03 juin 2011. http://www.sunni-news.net/ar/articles.aspx?selected_article_no=1572

ZAD JORDAN. (2011), « L'Iran aide le régime syrien à opprimer les manifestants », *Zad Jordan.com*, 09 mai 2011, consulté le 13 mai 2011. <http://jordanzad.com/index.php?page=article&id=42960>

ZAKI S. (2007), « Les relations irano-bahreïniennes et son impact sur les deux pays », *Arab Times*, 06 décembre 2007, consulté le 14 avril 2011. <http://lahdah.com/vb/showthread.php?t=54823>

ZECCHINI L. (2006),« Les discussions avec Téhéran tournent au dialogue de sourds », *Le Monde* du 12 juillet 2006, consulté le 25 mars 2009. http://www.lemonde.fr/iran-la-crise-nucleaire/article/2006/07/12/les-discussions-avec-teheran-tournent-au-dialogue-de-sourds_794628_727571.html#ens_id=766427

ZIDAN N. (2008), « Les sunnites sont musulmans et les chiites le sont aussi », le quotidien *Al-Arab* du mardi 11 novembre 2008, le Caire, consulté 17 mars 2010.

GLOSSAIRE

'adl : justice. Dans le domaine de la science du Hadith le mot *'adl* ou *chahid 'adl* désigne la qualité que le témoin doit remplir en termes d'honnêteté et de piété, pour que son témoignage soit accepté devant le juge.

achahada : témoignage ou serment. Théologiquement ce mot a deux significations. La première fait référence à la phrase qu'on prononce pour adopter la religion musulmane : (Il n'y a d'autre divinité que Allah, et Mohammad est son Prophète). La deuxième peut être traduite par « le martyr ».

ahl al-Bayt : « les gens de la maison (du Prophète) ». Il s'agit des femmes de Mohammad, de sa fille Fatima et son mari Ali ainsi que leur descendance.

al-ikhwan : les Frères. Des jeunes religieux qui composaient l'armée d'Ibn Saoud. Ils ont réussi sous les commandements de ce dernier à conquérir l'Arabie. Il y a aussi le mouvement égyptien *al-ikhwan al-muslimin* (Les frères musulmans), fondateur de l'idéologie politico-religieuse de l'islamisme.

al-kachf: le dévoilement des réalités ésotériques. Il s'agit de l'état spirituel le plus élevé que peut atteindre le soufi dans sa quête de la proximité divine.

amana : dans le Coran, ce terme renvoie à la responsabilité politique.

Asbab an-Nozoul : les circonstances de la révélation. C'est l'une des sciences nécessaires pour la pratique de l'exégèse coranique. L'exégète doit impérativement maîtriser le contexte dans lequel le verset a été révélé, afin d'en tirer les lois et les jurisprudences qui sont adéquates.

awqaf: dons et legs que certains musulmans mettent au service de la religion : construction des mosquées, des hôpitaux et des écoles. Ces biens sont en général, gérés par le ministère des affaires islamiques.

bassedjis : vient du persan et signifie (mobilisé). Il s'agit des membres du corps paramilitaire créé par Khomeiny pour renforcer l'armée iranienne lors de la guerre Iran-Irak. Aujourd'hui ce corps fait partie des Gardiens de la Révolution islamique.

bid'a : mot souvent traduit par innovation. Dans le domaine religieux toute innovation, c'est à dire tout rajout d'adoration nouvelle non prescrite par le Coran ou la Sunna est blâmable.

chirk : associationnisme ou impiété. Une pratique préislamique qui consistait à associer des idoles à Dieu.

choura : consultation ou délibération que le Coran recommande aux dirigeants de la communauté musulmane avant toute prise de décision importante.

fatwa : avis juridique rendu par un savant religieux en réponse à une question précise. L'avis du mufti (savant qui émet la fatwa) n'est pas contraignant pour tous les fidèles.

fiqh : la science du droit musulman.

fitna : descension au sein de la communauté musulmane.

hawza : école religieuse chiite dirigée et contrôlée par une grande *marji'yya*. Par exemple, la *hawza* de Najaf en Irak est l'école religieuse du grand ayatollah Ali Sistani.

hijaz : région montagneuse de l'Arabie, correspondant à la partie occidentale de la péninsule, où se trouvent les lieux Saints de l'islam et qui fait aujourd'hui partie de l'Arabie Saoudite.

husseiniyya : nom des mosquées chiites, tiré du prénom de l'Imam al-Hussein. Les chiites duodécimains les appellent ainsi, parce qu'ils y organisent le deuil du petit fils du Prophète.

Ijma' : consensus à l'unanimité d'un certain nombre de savants religieux sur une question du droit musulman.

ijtihad : effort de la raison du savant religieux pour adapter des circonstances nouvelles aux textes sacrés.

imam : « celui qui est devant ». Pour les sunnites, ce titre est attribué à la personne qui dirige la prière (imam de la mosquée), aux fondateurs des écoles juridiques (imam Malik pour l'école malikite) et aux califes. Pour les chiites duodécimains, il s'agit de Ali et ses onze descendants.

jihad: effort que le musulman est appelé à fournir pour rester dans le droit chemin. Ce terme est souvent associé à l'action militaire contre les adversaires de l'islam.

kafir : non musulman qui ne reconnaît pas les principes de la foi musulmane.

khoms : traduction littérale de « un cinquième ». Il s'agit de l'aumône légale correspondant au pourcentage que chaque fidèle chiite doit prélever de son salaire pour le donner à son *marji'yya* (sa source d'imitation).

marji'yya : (source d'imitation). C'est le grade le plus élevé dans la hiérarchie religieuse chiite. Chaque *marji'yya* a un groupe de fidèles qui suit ses avis juridiques et lui verse l'aumône (khoms).

moHadithoun : savants spécialistes dans la science de la tradition prophétique. Dans l'univers chiite, ils doivent maîtriser aussi la tradition des Imams.

moujahidins : ceux qui pratiquent le *jihad* ou la guerre pour la cause de Dieu.

mujtahid : celui qui pratique l'ijtihad

Mutawi'in : (ceux qui imposent l'obéissance). C'est un corps de police religieuse saoudienne qui veille à l'application stricte de la charia dans les espaces publics.

niqab : voile intégral, appelé aussi *an-Niqab* est une tradition purement tribale de l'Arabie que la majorité des théologiens sunnites et chiites dénoncent mais que le wahhabisme soutient et exporte non seulement aux pays musulmans mais également en occident.

oumma ou Umma: la communauté de musulmans, où la solidarité religieuse l'emporte sur toute autre forme d'appartenance (famille, tribu, partie, parti politique)

Salafiya : mot dérivé de l'expression *as-Salaf as-Salih* (les anciens vertueux). Le mouvement salafiste prône le retour à l'islam pur. Celui des trois premières générations de l'islam mentionnées dans le Hadith suivant : « Les meilleurs d'entre vous sont ceux de ma génération (les Compagnons), puis ceux qui leurs succéderont (les disciples), puis ceux qui leurs succéderont (les élèves des disciples) ». (Al-Bukhari, chapitre des témoignages, Hadith numéro 2508).

soufisme : vient du mot *souf* (laine) que certains mystiques portaient en signe d'ascétisme et d'humilité. Cette tendance a donné naissance à la voie mystique de l'islam (le soufisme).

tafsir : explication. Dans la terminologie religieuse ce mot signifie la science de l'exégèse coranique.

tanzil : « le livre descendu du ciel ». Une des appellations du Coran.

taqiyya : dissimulation. Un principe fondamental dans la tradition chiite duodécimaine qui consiste à dissimuler son appartenance à cette doctrine en cas de risque de persécution.

tawhid : vient du mot *wahid* (un), et désigne le premier principe de l'islam : l'unicité de Dieu.

uléma : pluriel de 'alim qui signifie savant.

usuli : école de pensée chiite qui a introduit l'*ijtihad* (l'effort de la raison), en tant que principe incontournable de la jurisprudence.

wakil : le délégué. Dans la tradition chiite duodécimaine, ce mot désigne les personnes qui avaient le privilège de rencontrer « l'imam caché » durant son occultation. Ils étaient chargés de transmettre ses messages aux fidèles chiites.

wilaya : prédilection divine. Il s'agit, dans le sunnisme, d'un stade de la foi que le musulman peut atteindre s'il respecte la loi religieuse. Dans le chiisme ce stade est exclusivement réservé aux imams (descendants d'Ali).

zohd : ascétisme. Une pratique qui caractérise le soufisme.