



HAL
open science

La question des rapports entre le clergé chiite et la politique dans la révolution islamique en Iran. Esquisse d'une analyse du champ religieux

Ali Cheiban

► **To cite this version:**

Ali Cheiban. La question des rapports entre le clergé chiite et la politique dans la révolution islamique en Iran. Esquisse d'une analyse du champ religieux. Cahiers de Recherche 'GREMMO), 1995. hal-01896372

HAL Id: hal-01896372

<https://hal.science/hal-01896372>

Submitted on 16 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La question des rapports entre le clergé chiite et la politique dans la révolution islamique en Iran :

Esquisse d'une analyse du champ religieux.

Ali Cheiban

Parlant du prêche et du prône comme le support identique des différentes techniques mises au point par les clercs des trois religions monothéistes dans la production des biens symboliques dont ils ont le monopole, Bruno Etienne parle du "champ et du contre champ politico-religieux"¹. À travers l'étude de la *Da'wa* (l'appel), il analyse la concurrence entre les "petits entrepreneurs indépendants"² et les clercs. Cette concurrence, selon Bruno Etienne, a pour enjeu la production des biens symboliques légitimes dont les clercs détiennent le monopole³. Par le prône politique, les islamistes "indépendants" constitueraient alors un "contre-champ politico-religieux" ayant en commun des enjeux concurrentiels avec le "champ politico-religieux" des clercs⁴. L'analyse de Bruno Etienne qui s'annonce à la fois comme weberienne et "inspirée des réflexions de Pierre Bourdieu"⁵, nous semble discutable sur un point essentiel : parler du champ "*politico-religieux*" c'est en fait s'interdire d'analyser ce que Weber appelait la tension entre les "sphères d'activité"⁶ religieuse et politique ou ce que P. Bourdieu analyserait comme rapports concurrentiels entre le champ politique et le champ religieux. Ce dernier, dans un passage que cite d'ailleurs Bruno Etienne, est pourtant assez clair sur ce point :

"L'Histoire de la transformation du mythe en religion (idéologie) n'est pas séparable de l'histoire de la constitution d'un corps de producteurs de discours et de rites religieux, c'est-à-dire du progrès de la division du travail

1 Bruno Etienne, *L'islamisme radical*, Ed. Hachette (Le livre de poche) 1987.

2 "Dans l'islam, écrit Bruno Etienne, n'importe quel croyant peut et dans certains cas, doit, s'ériger en rectificateur de la religion oubliée par ses concitoyens et ses coreligionnaires ; cette mission est justifiée par une série de références fort classiques tant au Coran qu'aux Hadith" B. Etienne, *L'islamisme radical*, op. cit., p. 147.

3 Bruno Etienne, "La moelle de la prédication. Essai sur le prône politique dans l'islam contemporain", *Revue française de science politique*, n° 4, août 1983.

4 B. Etienne, "La moelle de la prédication...", op. cit.

5 B. Etienne, "La moelle de la prédication...", op. cit.

6 Max Weber, "Parenthèse théorique : le refus religieux du monde, ses orientations et ses degrés" trad. de l'allemand par Ph. Fritsch, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 61/1-1986 p. 7-34.

*religieux, qui est lui-même une dimension du progrès de la division du travail social, qui conduit entre autres conséquences à déposséder les laïcs des instruments de production symbolique.”*⁷

Max Weber définissait une “sphère d’activité” par l’intention, le sens visé par les agents, et distinguait de la sorte les “sphères d’activité” religieuse, politique, économique, esthétiques... etc. L’analyse weberienne de la “tension” entre les différentes “sphères d’activité” est basée sur l’analyse des différences de valeurs, d’enjeux et, en un mot, sur l’analyse des différences de sens attribué à l’action, dans chacune de ces “sphères d’activité”⁸. Ainsi, la question des rapports concurrentiels entre les champs politique et religieux pourrait constituer une problématique nouvelle et intéressante pour l’analyse de la révolution iranienne. Intéressante car une telle perspective d’analyse permet que l’*explication* sociologique de la révolution islamique par les facteurs “objectifs” socio-économiques soit articulée à la *compréhension* des pratiques révolutionnaires en intégrant l’intention, le sens (en l’occurrence religieux) donné par les agents à leurs pratiques.

Dans les circonstances de la victoire de la révolution islamique en Iran et la prise du pouvoir politique par le clergé chiite, la concurrence se situait, pensons-nous, non pas entre l’hétérodoxie des prêcheurs libres et l’orthodoxie des clercs, non pas entre un “champ politico-religieux” où régnait le monopole des clercs et un “contre-champ politico-religieux” où était produit le discours des “petits entrepreneurs indépendants”, mais entre, d’une part, un islam politisé accessible aux profanes et se positionnant dans le champ politique, et, d’autre part, l’islam comme le sens sacré du monde s’opposant à la politique (fût-ce sous forme d’un islam politisé) comme enjeux et finalités profanes du monde : opposition entre une “rationalité en valeur” et une “rationalité en finalité”, écrit Jean Séguy en reprenant la typologie weberienne⁹. Ce n’était donc pas *seulement* le monopole de la production symbolique des clercs qui était menacé par la concurrence des prêcheurs indépendants. À travers cette concurrence, c’était aussi le sens politique du monde social qui s’opposait à sa finalité céleste et à son sens sacré. Dans le contexte de la révolution islamique, l’opposition de sens entre l’islam politique d’une part et l’islam-religion (si l’on peut s’exprimer ainsi), exprimait non seulement l’opposition de deux champs de production symbolique différenciés (politique et religieux) mais aussi et surtout l’opposition de deux publics, socialement et économiquement distincts, auxquels s’adressait, et par lesquels était reçu, chacun de ces discours.

L’exemple d’un de ces “petit entrepreneurs indépendants” (d’un de ces prêcheurs politiques islamistes n’appartenant pas au clergé), dans l’Iran des années soixante-dix, est Ali Chariati¹⁰. Présenté le plus souvent comme un islamiste “moderne et anti-clérical” en Occident, il jouissait d’une grande popularité dans les années qui ont précédé la révolution islamique. Opposant radical à la dictature du Chah, écrivain et surtout grand orateur, ses conférences à l’institut religieux *Hosseiniyé Erchad* attiraient des milliers

7 Pierre Bourdieu, “Sur le pouvoir symbolique”, *Annales*, mai-juin 1977, p. 409, cité par Bruno Etienne, “La moelle de la prédication...”, op. cit.

8 Max Weber, “Parenthèse théorique...”, op. cit.

9 Jean Séguy, “Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 61/1, janvier-mars 1986, p. 131.

10 Mort dans des circonstances suspectes en 1977 à l’âge de 44 ans.

d'auditeurs. Les textes de ses conférences circulaient sous le manteau et "une première édition de 60 000 exemplaires fut épuisée en quelques jours"¹¹. Son public était composé surtout de lycéens, d'étudiants de l'université et de jeunes "laïcs"¹². Son influence s'étendait même jusqu'aux centres d'études islamiques (*hozé*) : l'ayatollah Behehti disait reconnaître son influence jusque dans le style littéraire des *talabés*¹³.

Opposant l'islam safavide (sclérosé, figé, compromis avec l'État) à l'islam alavide (l'islam de Ali, l'islam de révolte contre les injustices et la dictature), Chariati ne ménageait pas ceux du clergé qui étaient compromis avec le pouvoir monarchique, mais aussi et surtout il visait les clercs qui prônaient et pratiquaient un islam dépolitisé donc conservateur et irresponsable. Comme le démontre Nouchine Yavari-d'Hellencourt, les rapports entre Chariati et le clergé chiite iranien ont été trop complexes pour pouvoir être réduits au qualificatif "anti-clérical". Des rapports cordiaux mais conflictuels le liaient aux membres les plus politisés et les plus militants du haut clergé (entre autres les ayatollah Motahari — un des fondateurs de l'institut *Hosseynié Erchad* où intervenait Chariati —, Taleghani, Mofatteh, Behehti...) ¹⁴ ; Khomeiny aurait conseillé à Chariati d'éviter d'entrer en conflit avec le clergé :

"L'ayatollah Téhrâni rapporte sa rencontre avec l'ayatollah Khomeiny à Najaf quelques jours après la mort de Shari'ati : "Je l'ai interrogé sur son rejet vis-à-vis de Shari'ati et de son oeuvre, il a répondu : tous ces propos sont mensongers et ne sont pas de moi ; mais je lui ai envoyé de son vivant un message de Najaf en ces termes : si tu t'exprimes de sorte qu'il n'y ait pas de confrontation avec les 'olamâ du passé, le champ de ton enseignement s'élargira de l'université au bazar et aux autres couches de la société."¹⁵ (Nous soulignons)

Avant la révolution islamique le clergé chiite, et notamment les clercs les plus marqués politiquement comme opposants de la monarchie, toléraient, tant bien que mal, le travail de "la sous-traitance politique" de l'islam accompli par "le petit entrepreneur indépendant" qu'était Ali Chariati. Certains clercs, les plus conservateurs ou les moins politisés, s'opposaient directement à lui et ont cherché à maintes reprises la caution de Khomeiny alors exilé à Najaf (ce que ce dernier a toujours refusé¹⁶). Mais, la révolution islamique et l'arrivée au pouvoir politique de Khomeiny, et, avec lui, du clergé chiite, ont bouleversé fondamentalement les rapports entretenus jusque là entre la religion et

11 Michel Cuipers, introduction à la traduction d'un texte d'Ali Shariati: "Oui, il en était ainsi, ô frère !", *Peuples méditerranéens*, n° 13, octobre-décembre 1980.

12 Yann Richard, "Le rôle du clergé : tendances contradictoires du shi'isme iranien contemporain", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 55/1, janvier-mars 1983, p. 5-27.

13 Nouchine Yavari d'Hellencourt, "Le radicalisme chi'ite de 'Ali Shari'ati" in : O. Carré et P. Dumont (sous la direction de) *Radicalismes islamiques*, tome 1, L'Harmattan, 1985, p. 84.

14 N. Yavari d'Hellencourt, op. cit. p. 102.

15 Revue *Mehrab*, *mi'âd bâ Shari'ati* n° 1, 1981, cité par N. Yavari d'Hellencourt, op. cit. p. 102.

16 "L'hojat al-eslam Do'âi raconte qu'un émissaire venu expressément à Najaf, pour demander à l'imam Khomeiny de condamner un livre de l'ayatollah Motahari et l'Eslam-shénassi de Shari'ati, est parti sans succès." Revues *Rahé zeynab* et *Sorouche* cités par N. Yavari D'Hellencourt, op. cit. p. 102.

la politique, entre le pouvoir temporel et le clergé chiite. Après 1979, Chariati et ses idées ont été relégués au second plan pour ne pas dire bannis et oubliés. Le "Centre de diffusion de la pensée du Dr Chariati" ("*Kanouné nashré aftaré doktor Chariati*") a été officiellement dissout et ses membres arrêtés ou passés dans la clandestinité¹⁷. La publication de ses œuvres a été rendue extrêmement difficile mais pas interdite à cause de leur popularité¹⁸. En novembre 1979, le contenu des livres de Chariati a été condamné comme contraire à l'islam par les ayatollahs *marjaé taghlid* et les principaux autres *mojtahed* chiites d'Iran¹⁹.

*"La détérioration des rapports, écrit Yann Richard, entre le pouvoir et les amis de Shari'ati est allée jusqu'à une attaque en règle, le 19 juin 1981, de la maison de la veuve de l'écrivain à Téhéran ; il s'y tenait ce jour-là une réunion commémorative du quatrième anniversaire de la mort de Shari'ati, qui n'avait pas été autorisée dans un lieu public. Il y eut de nombreux blessés."*²⁰

L'islam prôné par Chariati était un islam politisé, positionné dans le champ politique et soumis aux enjeux politiques. Il ne pouvait, de ce fait, et malgré son langage religieux, que s'opposer sur plus d'un point à l'islam-religion, ou mieux, au champ religieux. Paul Vieille souligne quelques particularités des idées islamiques de Chariati. Particularités qui confirment la distinction entre les enjeux du champ religieux et ceux du champ politique :

*"À la religion savante, écrit Paul Vieille, il (Ali Chariati) reproche essentiellement d'avoir projeter dans le ciel, rendu intemporel et abstrait, un appel universel à la construction immédiate et concrète d'une société meilleure favorable à l'épanouissement de l'homme. Les notions essentielles de l'Islam shi'ite ont ainsi été détourné de leur signification originelle... La leçon qui parcourt toute l'œuvre de Shari'ati et qu'elle porte en elle-même, dans sa passion et ses accents prophétiques est finalement que l'Islam comme savoir n'est rien ; l'Islam est combattant, il est praxis révolutionnaire."*²¹
(Nous soulignons)

Au fur et à mesure que le clergé dominant tirait les leçons de sa victoire d'autres "entrepreneurs indépendants" spécialisés dans la sous-traitance politique de l'islam se voyaient infliger le même sort : Mehdi Bazargan a été écarté du pouvoir, Abolhassan Bani-Sadre a été démis des ses fonctions de président de la République islamique, et l'organisation islamique des "Modjahédines du peuple" a été durement réprimée. D'ailleurs celle-ci, dans les premières années de la révolution islamique, se réclamait directement de Chariati et, il est vrai, son influence s'exerçait à peu près sur le même

17 Yann Richard, "Le rôle du clergé...", op. cit. p. 21.

18 Ibid p. 21.

19 J. P. Digard, "Shi'isme et État en Iran", in : O.Carré (sous la direction de) *L'Islam et l'État dans le monde d'aujourd'hui*, éditions P.U.F., 1982, p. 83.

20 Ibid. p. 21.

21 Paul Vieille, "L'institution shi'ite, la religiosité populaire, le martyr et la révolution", *Peuples méditerranéens*, n° 16, juillet septembre 1981, p. 82.

public que celui-ci, à savoir les jeunes lycéens et étudiants issus de la petite bourgeoisie traditionnelle urbaine et des autres fractions dominées des classes moyennes. Le détournement de sens, au profit d'une politisation, dont fait état P. Vieille, en parlant de l'œuvre de Chariati, n'est-il pas, dans sa fonction profanatrice, semblable à celui opéré par la pratique de la magie ou toute autre pratique "religieuse" hérétique et dominée ? Parlant des rapports entre la pratique de la magie, de la sorcellerie, et le champ religieux, P. Bourdieu écrit :

*"... Toute pratique ou croyance dominée, est vouée à apparaître comme profanatrice dans la mesure où et par son existence même et en l'absence de toute intention de profanation, elle constitue une contestation objective du monopole de la gestion du sacré, donc de la légitimité des détenteurs de ce monopole : et, de fait, la survivance est toujours une résistance, i. e. l'expression du refus de se laisser déposséder des instruments de production religieux."*²²

Certes, on ne peut opérer la distinction entre l'islam-politique et l'islam-religion, ni même entre la religion et la politique comme deux sphères d'activité distinctes au sens weberien, que si le développement de la division du travail a abouti effectivement à la constitution d'un champ religieux distinct du champ politique ; ce qui correspond à la nécessité de la rationalisation de la religion et donc de l'existence du clergé pour en garantir la validité et la perpétuation. Or, depuis le règne des Safavides (1501-1722) et la proclamation du chiïsme comme la religion officielle de l'Iran (en 1501) jusqu'à nos jours, l'histoire des rapports entre la politique et la religion, entre le clergé et le pouvoir temporel, correspond précisément à l'histoire de la constitution d'un champ religieux autonome et distinct du champ politique. Cette constitution semble de toute évidence dater, de façon significative, du XVI^{ème} siècle sous le règne des Safavides. Ainsi "le pouvoir temporel" (politique) et le pouvoir religieux n'ont pas toujours eu les mêmes significations (ne correspondaient pas aux mêmes objets, à la même légitimité, ni surtout à la même rationalité) sous les différents khalifats et dynasties qui se succéderont en Iran. Après l'invasion de l'empire Perse des Sassanides par les musulmans en 633-641, la domination des Arabes fut marquée par les khalifats (sunnite) des Omeyyades (661-750) et des Abbassides (750-1258). Pour le premier le centre de khalifat fut établi en Syrie ; mais la mauvaise administration du royaume islamique qui provoqua de nombreuses révoltes dans des provinces iraniennes et notamment à Hamadan, Rey, Kerman, Sistan, et à Khorassan où une guerre civile opposa les colons arabes, amena les Abbassides, appuyés par les colons Arabes de Khorassan mais aussi par les persans, à défier puis renverser les Omeyyades. Sous les Abbassides le centre du khalifat fut transféré à Bagdad et ce transfert qui semble correspondre à un changement de méthodes d'administration, fut marqué par l'augmentation de l'importance des Persans et de la Perse dans l'administration et le développement de la civilisation islamique.

Le khalife (sunnite, rappelons-le) sous les Abbassides, était considéré comme l'ombre de Dieu sur terre et les pouvoirs politiques dans différentes provinces de la Perse tiraient leur légitimité de leur soumission au khalife de Bagdad ; soumission marquée par la prononciation du sermon par le souverain au nom de ce dernier. Omettre le nom du khalife de Bagdad dans les sermons équivalait à la déclaration de l'indépendance

22 Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *La Revue française de sociologie*, XII, 1971, p. 309.

par le souverain. La légitimité des pouvoirs temporels et religieux se confondaient à tel point que le non-conformisme et l'opposition politique étaient inséparables²³. Au début du khalifat des Abbassides, au moment où ces derniers jouissaient encore d'une autorité directe sur les provinces iraniennes, "le khalife Ma'moun qui manifestait un intérêt particulier pour cette partie de son empire, tenta d'allier les descendants de Ali à sa cause en nommant l'Imam Reza (huitième Imam chiite), héritier présomptif du khalifat"²⁴. Les traces de cette tentative sont les deux sanctuaires les plus vénérés par les chiites : le sanctuaire d'Imam Reza à Machad et la tombe de sa sœur, Fatima, à Qom. Après l'invasion arabe, plusieurs dynasties, pour la plupart turcomanes se succédèrent ou coexistèrent dans différentes provinces de la Perse dont quelques unes des plus importantes sont les Tahérides (821-873), les Saffarides (861-900), les Alavides (864-884), les Buyides (934-1055), les Saldjoukides (1040-1194), les Samanides (902-1005), les mongols Ilkhanides (1253-1335 ou 1340), les Ghaznavides (961-1041), les Kharazmchahides (1158-1231) et les Safavides (1501-1722). L'histoire de la Perse entre l'invasion arabe et le règne des Safavides donne l'image chaotique d'un empire émietté et est remplie de rebondissements, de guerres, d'alliances et de conquêtes éphémères ou durables. "En ce qui concerne l'histoire sociale, écrit Jean Calmard, cette période est des plus mal connue"²⁵. Durant cette période, les relations entre l'autorité politico-religieuse du khalife et l'autorité temporelle des chefs des différentes dynasties régnautes en Perse subit de grandes modifications. Les Buyides, la seule dynastie chiite de cette période, imposèrent au khalife sunnite de Bagdad de les reconnaître. Les Samanides s'allièrent au khalife dans les guerres qui les opposèrent aux Saffarides et aux Alavides. Les turcomans Saldjoukides, en guerre contre les Buyides (d'obédience chiite) pour conquérir les provinces de l'Ouest de la Perse que ces derniers contrôlaient, renforcèrent la position des sunnites et s'appuyèrent sur le khalife. L'affaiblissement considérable des khalifes Abbassides incita les Saldjoukides à redéfinir les rapports entre le souverain politico-militaire et le khalife et à attribuer au souverain une partie des légitimités divines des khalifes. Le pouvoir des Saldjoukides trouva ainsi un fondement direct dans la chari'a et non plus seulement dans la reconnaissance du khalife.

*"La théorie saldjoukide de l'État, écrit Lampton, tout comme son fondement islamique primitif, avait une autre base qui s'inspirait de la théorie sassanide et qui fut mise en forme par Nizam al-Molk vazir d'Alp Arsalan et de Malekchah. Selon cette théorie, le sultan était directement désigné par Dieu ; son pouvoir était absolu et ne nécessitait aucune justification, et en face de lui le peuple n'avait ni droits ni liberté. Cette théorie, tout comme la théorie islamique, mettait également en relief l'interdépendance de la royauté et de la religion, ainsi que celle de la stabilité et de la juste religion, mais elle se fondait plutôt sur la justice que sur la juste religion ; le résultat favorable devait être atteint par le maintien de chacun à sa place légitime."*²⁶
(Nous soulignons)

23 A. K. S. Lampton, "Histoire de l'Iran jusqu'aux invasions turcomanes" in : *Encyclopédie de l'Islam*, Tome 4, p. 19.

24 Mohammad Reza Djalili, *Religion et révolution*, op. cit. p. 37.

25 Jean Calmard, "Le chiisme imamite en Iran à l'époque saldjoukide" in : *Le monde iranien et l'islam*, Tome 1, Ed. Droz, 1971, p. 52.

26 A.K.S. Lampton, op. cit. p. 27.

Le dernier roi saldjoukide, Toghrol, fut tué par les Kharazmchahides en 1194, mais le règne des Saldjoukides continua à l'Ouest de la Perse. Dans cette période les dignitaires religieux semblent être soumis à l'autorité du roi et leur statut ressemble à celui des hauts fonctionnaires de l'État. Le plus haut dignitaire religieux se nommait *Sadre* et était désigné par le roi. Selon Mortéza Râvandi, à cette époque la gestion des affaires religieuses de la cours était séparée de celle des sujets et ainsi deux *Sadre-s* étaient désignés par le roi, *Sadre khâssé* ("Sadre particulier", responsable des affaires religieuses de la cours) et *Sadre Ammé* ("Sadre public" s'occupant du peuple). Râvandi cite des cas de *Sadre-s* flagellés en public pour avoir manqué de respect envers le souverain²⁷. De son côté Jean Calmard fait état de violentes querelles théologiques opposant chiites et sunnites, sous le règne des Saldjoukides et, soulignant la vénération largement répandue de la Famille de Ali, il note la participation massive des sunnites à cette vénération :

*"... Durant l'époque saldjoukides, à Ispahan, à Hamadan, à Ray, et probablement dans d'autres villes sunnites, le deuil de Kerbela était commémoré par les sunnites, qui prononçaient des exécutions contre les Omeyyades."*²⁸

Les rapports entre les khalifes sunnites, Abbassides ou Omeyyades, et les souverains locaux, en l'occurrence saldjoukides, et l'identification des pouvoirs temporel et spirituel, religieux et politique, sont sans doute les clefs de compréhension du succès de la Famille de Ali et des rites chiites dans les classes populaires. À ce propos Weber écrivait :

*"Chaque fois que les promesses des prophètes ou du sauveur ne correspondaient pas suffisamment aux besoins des couches socialement moins favorisées, une religiosité de rédemption secondaire se développait régulièrement au sein des masses, à l'ombre de la doctrine officielle. La conception rationnelle du monde, préformée en germe dans le mythe du Sauveur, avait dès lors pour rôle de créer une théodicée rationnelle de l'infortune. En même temps, elle donnait souvent à la souffrance comme telle une signification positive, qu'elle n'avait jamais eue à l'origine."*²⁹

Il faut attendre la prédominance du chiisme et l'évolution des temps modernes pour voir se constituer un corps de clercs autonome et spécifique pouvant produire un message religieux correspondant à la demande (socio-religieuse) des classes dominées. Aux raisons politiques, religieuses et sociales qui ont déterminé la constitution d'un corps de clercs chiite en Iran il faut ajouter une autre cause :

"Etant donné que la domination arabe de l'Iran fut limitée dans le temps, que les rapports entre dominants et dominés ("arabe", "adjam" — non arabe — furent éphémères, que l'assimilation linguistique ne s'est pas réalisée contrairement aux autres pays conquis par les arabes, par conséquent l'accès aux connaissances religieuses exigeait un corps intermédiaire, un intelligent

27 Mortéza Râvandi, *Târikhé Ejtémaï-yé Iran* (Histoire sociale de l'Iran), Tome 3, Ed. Amir-Kabir, Téhéran, 1978, p. 430-550.

28 Jean Calmard, "Le chiisme imamite en Iran à l'époque seldjoukide", op. cit. p. 65.

29 Max Weber, "La morale économique des grandes religions. Essais de sociologie religieuse comparée", *Archives de Sociologie des Religions*, n° 9, 1960, p. 13.

*bilingue qui sache enseigner le Coran, déchiffrer les textes des "hadith" pour la masse des croyants."*³⁰

En 1501, le premier souverain Safavide, Chah Ismaïl 1er, proclama le chiisme religion officielle de l'Iran. Ses motifs semblent être d'abord le souci de marquer la différence entre l'État safavide et l'empire Ottoman sunnite qui, autrement, l'aurait absorbé, puis la création d'un sentiment d'unité et d'entité distincte chez les Iraniens, sentiment nécessaire à la fondation d'un État au sens moderne³¹, et enfin la légitimation du pouvoir politique des Safavides qui prétendaient être des descendants de Ali, le premier Imam chiite. En tout les cas avec l'avènement des Safavides la période de l'émiettement de l'empire Perse décline et on semble s'acheminer à petits pas vers la constitution d'un État national.

*"La proclamation, écrit Bruijn, à Tabriz en 1501, à son accession au trône, de Chah Ismaïl, premier souverain Safavide, marque le tournant le plus décisif de l'islam iranien. Il était enjoint à la population de l'empire nouvellement conquis, d'adopter la forme chiite de l'appel à la prière et de maudire les trois premiers khalifes Râchidun (Aboubakr, Osmân, Omar qui précéderent Ali) L'ancien schéma kaléidoscopique des allégeances religieuses qui avait toujours montré jusqu'alors une prédominance du Sunnisme, était remplacé par une unité théocratique fondée sur la revendication pour les Imams alides d'une souveraineté exclusive en matière temporelle et spirituelle. Dans sa première phase l'État Safavide fut dominé par les chefs des tribus turcomanes des Kizilbache qui constituaient en même temps la caste dominante du corps religieux. Le Chah qui était aussi Murchid de l'ordre des Safavides, était, d'après des relations contemporaines d'observateurs européens, adoré comme un Dieu."*³² (Nous soulignons)

Après la proclamation du chiisme comme la religion officielle du pays et pour faire face au manque d'institutions juridico-politiques, les théologiens chiites locaux étant insuffisants, les Safavides ont eu recours à des théologiens chiites étrangers, notamment ceux qu'ils firent venir de Syrie et de Bahrein³³. Bien avant les Safavides, les fonctions de religieux, savant et magistrat se confondaient comme se confondaient, ou du moins étaient inséparables, les sciences et la théologie. Les termes *além* (pl. *olamâ* : savant) et *ghâzi* (pl. *ghozât* : magistrat, juge) désignaient en même temps les clercs (*rohâni*)³⁴. La fonction intellectuelle fut pendant très longtemps confondue avec celle du clergé. Si la séparation entre les pouvoirs temporel et religieux a posé assez tôt la question des rapports entre le pouvoir politique et la religion, par contre la science, l'éducation et la justice ont du attendre la fin du XIXe siècle pour s'affirmer comme des activités autonomes par

30 Now Rouz, *Bulletin d'Etudes Iraniennes* n° 1, 1978, p. 19-20, cité par M. Djalili, *Religion et révolution*, op. cit. p. 20.

31 R. M. Savory, "Iran, des turcomans à nos jours" in : *Encyclopédie de l'Islam*, volume 4, p. 37

32 J. T. P. de Bruijn, "Iran, Religion" in : *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, article "Iran", volume 4, p. 52.

33 M. R. Djalili, *Religion et révolution*, éditions Economica, 1981, p. 41.

34 Mortéza Râvandi, *Târikhé ejtémaï-yé Iran* (Histoire sociale de l'Iran), Tome 3, *Tabaghaté ejtémaï bād az eslam* (Les classes sociales après l'Islam), Ed. Amir-Kabir, 1978, p. 433.

rapport à la religion. Dès l'époque des Safavides, la question de la légitimité du pouvoir se pose aux *olama*-s : "devait-il revenir à un théologien (*majtahed*) capable d'interpréter la volonté de l'imam occulté, ou à un descendant des imams, c'est-à-dire (selon leur prétention) aux Safavides"³⁵. Le *Sadr*, l'autorité religieuse suprême, était nommé par le roi mais jouissait d'une grande indépendance³⁶. Jean Calmard parle de l'existence de deux catégories de clercs dès l'époque des Safavides, une catégorie composée de *molla* et *majtahed* indépendants du pouvoir Safavide et proches du peuple et l'autre, composée de clercs nommés par le pouvoir et proches de lui (le *Sadr* ou le *mollabachi*)³⁷. Saïd Amir Arjomand note que "la vraie anomalie de la période safavide n'est pas l'absence de prétentions politiques de la part de la hiérarchie... mais les prétentions religieuses des souverains safavides..."³⁸

C'est sous la dynastie des Qadjars que le champ religieux voit s'accélérer le processus de son autonomisation vis-à-vis du champ politique. Contrairement aux Safavides, les Qadjars ne pouvaient se prévaloir d'être des descendants de Ali, le premier Imam chiite. Le clergé avait réussi, entre temps, à mettre fin aux querelles qui, en son sein, divisaient les *olama*-s en deux tendances : *ossouli* et *akhbari*. Les *ossouli*-s soutenaient qu'en l'absence du douzième imam caché les *olama*-s sont compétents pour interpréter les textes sacrés et donner des modèles de comportement aux fidèles. Les *akhbari*-s réfutaient le rôle trop important qui était ainsi joué par les *olama*-s et leur assignaient simplement un rôle de transmetteurs du savoir traditionnel. La tendance *ossouli* s'imposa définitivement à la fin du XVIII^{ème} siècle. Yann Richard note

*"qu'il est significatif que la théorie akhbari devint prépondérante justement au moment où les olama furent exclus de la participation aux affaires d'un état chiite, pendant l'interrègne entre les Safavides et les Qadjar. La riposte ne se fit pas attendre, et le puissant théologien Mohammad Bagher Béhbahani (m.1793-94) alla jusqu'à dénoncer les akhbari comme infidèles, rétablissant l'influence des majtahed à l'époque où s'instaurait la nouvelle dynastie des Qadjars."*³⁹

La différenciation des champs religieux et politique va ainsi en s'accéléralant après le règne des Safavides. Les Qadjars tentent de ménager le clergé chiite en le faisant participer le plus possible aux affaires d'État et le neutraliser "en encourageant les mariages entre les membres de la famille royale et les *majtahed*"⁴⁰. Il faut noter que les alliances maritales entre les khalifes ou les grands dignitaires religieux et la famille royale étaient fréquentes bien avant la dynastie des Qadjars. La révolution constitutionnelle de 1906-1911 entérine la séparation de la religion et de la politique par la définition même du

35 Yann Richard, "Le rôle du clergé...", op. cit. p. 6.

36 Ibid, p. 7.

37 Jean Calmard, "Shi'isme, doctrine politique et hiérarchies" in : *Encyclopédie Universalis, Thesaurus-Index*, 3, 1985, p. 27-43. J. P. Digard, "Shi'isme et État en Iran", op. cit. p. 76.

38 Saïd Amir Arjomand, "Religion, political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran : fourteenth to eighteenth centuries A. D." in : *Archives Européennes de Sociologie*, 1979, p. 103.

39 Yann Richard, "Le rôle du clergé..." op. cit. p. 7.

40 M. R. Djalili, op. cit. p. 44.

rôle des *olama-s* au sein du nouvel appareil législatif. En effet, l'article 2 de la Constitution de 1907 précise qu'un groupe de 5 personnes choisies parmi les *olama-s* est chargé de surveiller, avec un droit de veto, la conformité des lois votées au parlement aux normes religieuses. Cet article tomba très vite en désuétude et ne fut jamais appliqué. Djalili note que

*"l'entente qui s'établit entre les olama-s et les laïcs, durant la période révolutionnaire, fut de courte durée et qu'après l'instauration de la monarchie constitutionnelle les olama-s préférèrent prendre leur distance envers les institutions à la création desquelles ils avaient contribué et, d'autre part, les députés et autorités laïques firent tout leur possible pour les décourager."*⁴¹

La construction, en 1849, de la première école moderne, l'École polytechnique Darolfonoun destinée à former les cadres de l'État Qadjar, marque une étape décisive dans le processus de la constitution du champ politique comme champ d'activité autonome. Le comte de Gobineau, qui voyagea en Perse sous le règne de Nasser-Edine-chah Qadjar(1848-1896), décrivait ainsi les relations entre la royauté et le clergé :

*"... À dater de ce moment, l'autorité royale marcha d'un pas très ferme dans la réaction contre un pouvoir qui l'avait souvent gêné et qui toujours lui avait fait grand'peur. Le prince s'attribua la nomination des Mojtaheds, ce qui n'avait pas lieu autrefois. Il ne les reconnut plus comme inamovibles ; il n'admit même plus que leurs délits échappassent à sa connaissance. À son gré, il les cassa, les envoya en exil, les mit en prison, leur fit payer des amendes ; en un mot il en fit des fonctionnaires tout aussi humbles, tout aussi désarmés que les autres, et les mollahs ont si bien conscience de leurs faiblesses, qu'il n'ose plus dire ni faire que ce que le gouvernement leur permet ou leur indique."*⁴²

Au XXe siècle, sous la dynastie des Pahlavis, avec la prédominance des rapports de production marchande et l'apparition de la bourgeoisie moderne à partir des années 1960, l'autonomisation et en même temps la tension du champ politique vis-à-vis du champ religieux atteint son degré suprême. Cette période marque aussi le dépouillement total du clergé de ses fonctions éducative et juridique. Autrement dit, la révolution islamique coïncide avec l'achèvement de l'autonomisation et la spécification du champ religieux vis-à-vis de tous les autres champs d'activité.

Le clergé chiite, tout au long du XIX ème et XXème siècle et jusqu'à la révolution islamique, n'avait joué que le rôle "d'assistant technique" de certains mouvements sociaux et politiques, en leur apportant ou en leur refusant la légitimité divine, ou en mobilisant les masses pour les abandonner par la suite entre les mains des politiques et ne conserver pour lui-même qu'un pouvoir (de plus en plus rarement respecté) de supervision et de contrôle. L'ayatollah Kachani, le plus engagé des clercs dans les années 1950, dans son soutien, puis son opposition, à Mossadegh et dans sa caution au coup d'État d'août 1953 qui réinstalla le Chah sur le trône, n'a jamais envisagé d'intervenir directement en tant que religieux dans les affaires politiques. Les enjeux de l'engage-

41 Ibid p. 49.

42 Comte de Gobineau, *Trois ans en Perse*, Ed. Gallimard, p. 42.

ment politique d'un clerc comme l'ayatollah Kachani étaient "visiblement" différents de celui d'un homme politique comme Mossadegh :

"Il (l'ayatollah Kachani) ne fit jamais campagne pour être élu au Majles, écrit Yann Richard, et ne vint jamais participer aux séances, même quand il était président. À un journaliste qui lui demandait pourquoi il ne s'était pas servi de cette tribune pour s'opposer à l'octroi des pleins pouvoirs à Mossadegh il répondait : "Cela ne convient pas à ma dignité" ... Kachani ne refusait pas le pouvoir mais il voulait l'exercer par personnes interposées, en faisant nommer et révoquer les exécutants, à la manière d'un prince absolu qui ne peut pas se permettre de se tromper lui même."⁴³ (Nous soulignons)

Ainsi jusqu'à la révolution islamique, le clergé chiite pouvait se permettre le luxe de voir des différends politiques, sans gravité véritable pour son existence ni pour son pouvoir intemporel et sacré, diviser, de temps en temps ou de façon permanente, ses membres. À propos des divisions politiques du clergé chiite iranien Jean-Pierre Digard écrivait en 1980 :

"Le fait que Shariat-Madari tienne un discours libéral, volontiers anti-communiste, apprécié du bazar, Khomeiny un discours "social" et populiste, etc. a pour effet principal d'élargir la base sociale de l'appareil religieux et d'asseoir la domination de celui-ci en tant que classe. Surtout attentif à tout ce qui pourrait indiquer une perte d'audience de Khomeiny, les observateurs occidentaux se trompent sur l'importance à donner aux divisions du clergé shiite : à mon avis, loin de l'affaiblir, ces divisions le renforcent."⁴⁴

L'origine des différends politiques du clergé chiite iranien n'a jamais été analysée sous l'angle de leur fonction de démarcation à l'intérieur du champ religieux et par rapport aux positions et aux intérêts spécifiques qui s'y rattachent. Ces intérêts ne sont pas toujours immédiatement identifiables aux intérêts politiques et économiques d'autres groupes ou classes de la société. L'engagement politique d'un *marjaé-taqlid* ou d'un *Majtahed*, malgré l'importance de ses conséquences politiques et bien qu'accompli au nom de l'islam, ne mettait pas en cause la séparation de la religion et de la politique comme deux sphères d'activité distinctes. Certes, il y avait le *fatwa*, lancé par les *olama-s* pour engager une action collective (et parfois politique) des fidèles (le boycottage général et réussi de la Régie des Tabacs en 1891 à l'appel des clercs chiites et pour protester contre sa concession à l'Anglais Talbot en est l'exemple) mais la religion et la politique, ainsi que leur exercice, restaient deux choses séparées. Avec l'avènement de la république islamique les choses ont fondamentalement changé, tant pour le clergé que pour les révolutionnaires les plus fidèles à Khomeiny. Ces derniers sacralisaient le pouvoir politique exercé par le clergé et, du coup, la *politique* perçue comme le sens profane du monde ne pouvait qu'être exclue. Il ne s'agissait ni d'un amalgame de la politique et de la religion, ni de quelque chose qui s'appellerait "politico-religieux", il s'agissait plutôt d'une redéfinition de la politique et de ses enjeux. L'ayatollah

43 Yann Richard, "Base idéologique du conflit entre Mossadegh et l'ayatollah Kachani" in : J. P. Digard (textes réunis par), *Le cuisinier et le philosophe*, Maisonneuve et Larose, 1982, p. 271.

44 J. P. Digard, "Ma principale raison d'espérer", *Nouvelle critique*, n° 130, janvier-février 1980. Il ne s'agit pas là de discuter l'emploi du mot "classe" pour désigner le corps cléricale chiite. J. P. Digard a critiqué lui-même, par ailleurs, la définition du clergé chiite comme une classe sociale, courante chez certains auteurs américains (J. P. Digard, "Shi'isme et État en Iran", op. cit. p. 87).

Khomeiny et la quasi-totalité du clergé qui le soutenait, hésitant un moment entre leur rôle politique traditionnel et les exigences de la nouvelle situation, décidèrent finalement de s'engager sur la voie, nouvelle et inconnue, qui s'ouvrait devant eux (en 1979 l'ayatollah Khomeiny avait déconseillé aux *olama-s* d'être candidats aux élections ou d'occuper des postes gouvernementaux ; à partir de 1981 les enturbannés, encouragés par le même ayatollah Khomeiny, ont investi toutes les fonctions de l'État).

Avec l'instauration de la république islamique le mouvement révolutionnaire est passé du combat contre un pouvoir en place, à la lutte pour un ordre nouveau à établir. Et dans cette phase la difficulté majeure du clergé chiite était de rassembler dans les faits ce que la conscience des classes populaires, mais aussi sa propre perception, séparait farouchement : le champ politique et le champ religieux. L'issue a été, on peut s'en douter, la sacralisation de celui-là et non pas la politisation de celui-ci. À partir de là, des difficultés encore plus insurmontables se faisaient jour : comment concilier le pluralisme de l'autorité religieuse, qui caractérise le chiisme, avec les obligations d'un pouvoir d'État unique, qui caractérise tout régime politique stable ? Quel statut accorder aux décrets, lois et décisions gouvernementaux qui touchent bien des domaines inexplorés par la Loi sacrée ? Le pouvoir étatique dans ce cas est-il faillible ou infaillible ? L'infaillibilité n'est-elle pas l'exclusif des douze Imams chiïtes, et le clergé chiïtes n'est-il pas considéré lui-même comme une autorité susceptible d'erreur ? Autant de questions redoutables pour l'ayatollah Khomeiny et le clergé chiite. Le combat de Khomeiny trouvait là, dans ces difficultés, son point d'aboutissement car ses conceptions, anciennes, sur le rôle du clergé allaient déjà dans ce sens :

*"(N'allez pas croire qu'il faille) séparer le spirituel du temporel, écrivait Khomeiny, et que les olama-s ne doivent pas se mêler des affaires séculières ! Ce sont les colonisateurs qui le disent et le diffusent ; ce sont les infidèles qui le proclament. Est-ce qu'au temps du Prophète la politique était séparée de la religion ? Est-ce qu'en ce temps là un groupe s'occupait de la spiritualité, un autre de la conduite des affaires politiques et temporelles ? Ces paroles ont été inventées par les colonisateurs (...) afin de couper les olama-s du peuple et des combattants pour la liberté et l'indépendance..."*⁴⁵

La référence de Khomeiny au pouvoir du Prophète comme l'exemple de l'unité de la religion et de la politique et le parallèle qu'il établit entre ce pouvoir et l'inséparabilité du temporel et du spirituel sont significatifs : le pouvoir du Prophète, tout comme l'idée du gouvernement islamique que défend Khomeiny, s'opposent aux autres pouvoirs politiques (ou plutôt à tout pouvoir politique temporel), par leurs enjeux, leur "position téléologique", et "leurs intérêts spécifiques"⁴⁶. Pour paraphraser l'expression de P. Bourdieu, on ne pourra pas faire courir un ayatollah ou un *mojtahed* chiite avec les mêmes enjeux qu'un homme politique. Ainsi, même si Khomeiny, dans sa prétention à s'emparer du pouvoir temporel-politique, est innovateur, la question des rapports entre la religion et la politique ne peut que se poser avec encore plus d'acuité. Nikki R. Keddie insiste sur la nouveauté des conceptions de Khomeiny dans l'histoire du chiisme :

45 Seyed Rouhollah Moussavi Khomeiny, *Le gouvernement islamique* (Hokoumaté eslami) in : Y. A. Henry, op. cit. p. 39.

46 "Un champ... se définit entre autres choses en définissant des enjeux et des intérêts spécifiques, qui sont irréductibles aux enjeux et aux intérêts propres d'autres champs." P. Bourdieu, *Questions de sociologie* (entre bien d'autres références possibles), op. cit. p. 113.

"... Aucun penseur chiite de premier plan avant lui (Khomeiny) n'avait dit que les olama-s devaient disposer du pouvoir d'État et que leur chef devait gouverner. Le chiisme ancien croyait au règne héréditaire des imams... Dans la branche duodécimaine du chiisme... le douzième imam est censé avoir disparu sur terre et devoir revenir pour la période paradisiaque qui inaugurerait les derniers temps... En son absence... les olama-s ont revendiqué tout au plus le droit de contrôler le pouvoir des chahs. Jamais celui de régner eux-mêmes."⁴⁷

L'innovation khomeiniste du "gouvernement islamique", ne pouvait qu'indisposer les autres grands *mojtahed*-s chiites ; car la communauté qui disposait jusque là de plusieurs *majaé taghlid*-s (sources d'imitation) choisis librement par les fidèles pour devenir leur guide, voyait à sa tête un seul guide qui s'octroyait, direction de l'État oblige, tous les pouvoirs temporels et spirituels réservés aux douze Imams. *Vélayaté faghîh* (tutorat d'un juriste suprême mandaté pour gouverner) est devenu l'article de base de la Constitution de la République islamique. "La théorie de Khomeiny, note Amir Arjomand, remplace le traditionnel pluralisme chiite par un monisme théocratique."⁴⁸

Mais malgré tout ce qu'on a pu écrire à ce sujet "la guerre des ayatollahs" (la vraie) n'a pas eu lieu, sans doute parce qu'il en allait de l'existence même de l'institution religieuse. *Vahdaté kalamé* (littéralement : unité de parole. Signifie unité de corps) tant exigée par Khomeiny a été respectée et l'esprit de corps l'a emporté ; un esprit de corps dont "la vigueur a trop souvent été sous-estimée"⁴⁹. C'est que, "la croyance que l'institution organise (croyance en Dieu, dans le dogme, etc.) tend à masquer la croyance dans l'institution, l'*obsequium*, et tous les intérêts liés à la reproduction de l'institution"⁵⁰. Ainsi, après la révolution, la majorité des grands théologiens "est restée fidèle à la ligne "quiétiste" traditionnelle, note Yann Richard, qui consiste à s'abstenir de toute participation directe à la politique. C'est le cas des ayatollahs Kho'i (à Najaf), Golpayégani (à Qom), et Qomi (à Mach-had)"⁵¹. L'ayatollah Chariat-Madari (le plus prestigieux après Khomeiny et dont l'influence est grande surtout dans la région d'Azarbaïdjan), après avoir été accusé de participation à un coup d'État manqué contre la république islamique (un coup d'État auquel il aurait promis sa caution spirituelle) a été révoqué par les *mojtahed*-s de Qom en avril 1982 et réduit au silence⁵². Le 21 avril 1982 les bazars de

47 Nikki R. Keddie, "L'ayatollah est-il un intégriste ?" *Le Monde* du 22 août 1980.

48 Saïd Amir Arjomand, "La règle de Dieu en Iran" in : *Les temps modernes*, n° 502, mai 1988, p. 105.

49 Jean-Pierre Digard, "Des ethnologues chez les ayatollahs", *Revue française de science politique*, n° 38 (5) octobre 1988 p. 789.

50 Pierre Bourdieu, "Sociologues de la croyance et croyance des sociologues", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 63/1 janvier-mars 1987.

51 Yann Richard, "Le shi'isme iranien, des Safavides à la Constitution de 1906", *Encyclopédie Universalis*, 1985, p. 808.

52 Sadeq Gotbzadeh, l'instigateur du coup d'État manqué, affirmait, après son arrestation, lors de ses "aveux" télévisés, que deux religieux avaient pris contact en son nom avec l'ayatollah Chariat-Madari pour informer celui-ci du complot. "Ces deux intermédiaires, disait Gotbzadeh, les hojatoleslam Hadj Mehdi Madavi et Abdol Reza Hedjavi, m'ont affirmé que l'ayatollah Chariat-Madari leur avait déclaré qu'il ne pouvait rien dans la réalisation de ce projet, mais que, si celui-ci réussissait, il ferait des déclarations pour le soutenir." (*Le Monde* du 21 avril 1982).

Iran furent fermés en signe d'approbation et de soutien à la décision des *Mojtaheds* de Qom qui avaient décidé la veille de démettre l'ayatollah Charat-Madari de son titre de *majâh-taghilid* "parce qu'indigne d'occuper ce rang"⁵³. Décision sans précédent qui exprimait bien tous les paradoxes de la situation. Même les ayatollahs compromis avec le régime du Chah n'avaient pas fait l'objet d'une telle mesure qui témoignait, par sa nouveauté, des rapports inédits entre la politique et la religion sous la république islamique.

Insistant sur le paradoxe que représente pour le gouvernement islamique l'insignifiance des articles politiques dans la Loi sacrée chiite et même l'existence d'une théorie chiite du pouvoir temporel, Saïd Amir Arjomand analyse les conséquences de ce fait sur le pouvoir islamique actuel en Iran et décrit ses tentatives pour "concilier" les impératifs politiques de l'Etat avec les exigences du fonctionnement du champ religieux.

"... Ainsi pour la première fois dans l'histoire du chiisme fut revendiqué le caractère sacré d'une catégorie "d'ordonnances de second ordre" (lois et décrets gouvernementaux), non en raison de la compétence juridique des *mojtaheds*, mais de leur droit présumé à gouverner, droit qui, ne l'oublions pas, fut restreint dans son application au seul juriste suprême. Cette situation ne manqua pas de provoquer le sarcasme des *Grandes ayatollahs* qui avaient pourtant explicitement reconnu l'autorité de *Khomeiny* comme juriste suprême... Le *Grand ayatollah Golpayégani*... exprima l'espoir de voir les éléments dirigeants "se comporter avec prudence et accepter d'obéir aux ordonnances premières de l'islam, non à des ordonnances que des serviteurs de Dieu (c'est-à-dire eux-mêmes) prétendent être des ordonnances divines."⁵⁴

La distinction entre les deux catégories d'ordonnance fut abolie en 1988 et *Khomeiny* assimila les ordonnances gouvernementales aux ordonnances premières de la Loi sacrée qui devaient être appliquées immédiatement. S. Amir Arjomand conclut que la conséquence première de cette évolution est paradoxalement le renforcement de l'autorité de l'Etat plutôt que celui du juriste suprême (*velayate faghihi*) dont le mandat est difficile à renouveler après la mort de *Khomeiny*⁵⁵.

La concurrence de sens et de valeurs entre le champ religieux et le champ politique pourrait ainsi constituer une nouvelle grille d'analyse de la révolution islamique. En intégrant ainsi le sens (en l'occurrence religieux) produit par les agents sur leurs pratiques, l'analyse sociologique se dote des moyens de contourner l'erreur commune et "classique" des analyses "objectivistes" dont l'essentiel consiste en un travail de relecture *politique* des actes et des pensées révolutionnaires en les dépossédant de leur sens

53 *Le Monde* du 22 avril 1982.

54 Saïd Amir Arjomand, "La règle de Dieu en Iran", op. cit. p. 113.

55 Jean Calmar, critiquant la thèse de Saïd Amir Arjomand sur l'insignifiance ou l'existence d'une théorie politique de gouvernement dans le chiisme, se demande : "le silence des *mojtaheds* sur ce sujet délicat n'est-il pas une subtilité dialectique qui peut leur permettre, éventuellement, de revendiquer la totalité du pouvoir spirituel et temporel (dogmatiquement inséparables). Pour eux, comme pour toutes les hiérarchies, il est bon de profiter au maximum de toutes les opportunités temporelles tout en affichant le plus grand mépris pour le pouvoir séculier." J. Calmar, "les olama, le pouvoir et la société en Iran : le discours ambigu de la hiérarchie", op. cit. p. 259.

originel. Contrairement à ce que pourrait laisser penser un tel travail de relecture, l'islam ne pouvait se politiser au point de devenir l'équivalent des idéologies politiques concurrentes. L'islam-religion (si l'on peut s'exprimer ainsi) a été l'islam dominant de la révolution. Il correspond à la demande, de la part des fidèles, d'un message religieux privilégiant le renversement de l'ordre symbolique à la révolte contre l'ordre objectif réel et devient de ce fait un message religieux conservateur qui accommode et reconforte, en un mot reproduit, les propriétés liées au déracinement culturel et social des couches populaires comme de la classe ouvrière. En cela, l'idéologie islamique dominante de la révolution, tout en étant la traduction des contradictions objectives de classes — en témoigne l'adéquation entre l'offre et la demande du message religieux — n'est pas une idéologie de la lutte des classes. L'opposition entre ces deux conceptions, l'islam-religion et l'islam politique, a marqué l'évolution politique du clergé chiite et notamment celle de Khomeiny. La religiosité populaire, fortement sollicitée par la révolution islamique (et l'inverse), n'est pas restée à l'écart de cette opposition de sens. Pour saisir les rapports entre la conscience politique et la conscience religieuse et comprendre la place du clergé chiite dans la révolution islamique, il faudrait, nous semble-t-il, placer la barre de fractionnement idéologique, selon l'objectif de l'analyse, autant à l'intérieur de l'islam politisé qu'entre l'islam politisé et l'islam-religion.
