

D'Égypte : trois lectures islamiques de la révolution islamique iranienne

Nicole Khouri

**Édition électronique**

URL : <https://journals.openedition.org/cemoti/141>

DOI : [10.4000/cemoti.141](https://doi.org/10.4000/cemoti.141)

ISSN : 1777-5396

Éditeur

AFEMOTI

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 1996

ISSN : 0764-9878

Référence électronique

Nicole Khouri, « D'Égypte : trois lectures islamiques de la révolution islamique iranienne », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [En ligne], 22 | 1996, mis en ligne le 04 mars 2005, consulté le 23 octobre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cemoti/141> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cemoti.141>

Ce document a été généré automatiquement le 23 octobre 2023.

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

D'Égypte : trois lectures islamiques de la révolution islamique iranienne

Nicole Khouri

- 1 Nous avons délibérément choisi de présenter trois penseurs égyptiens sympathisants de l'Islam politique, de formations et de sensibilités différentes et qui ont courageusement pensé et écrit à propos de la révolution islamique iranienne à des moments où, en Égypte, les plumes et les langues de bois obéissaient aux injonctions de la censure politique. Tous trois participent à ce que l'on a caractérisé, à partir du milieu des années 70, comme la production d'un champ de pensée islamique, qui se situe à la limite d'un champ d'action qu'inaugure la mouvance islamiste avec déjà ses différentes composantes, qui se démarque d'un autre champ de la pensée islamique monopolisée jusqu'alors par la production de l'Azhar et de ses ulémas¹ et qui cherche à fonder, face à une production dite laïque, une réflexion spécifique des relations entre le pouvoir et la société, entre l'activité politique et la culture islamique.
- 2 C'est en tant que philosophe et théologien que H. Hanafi s'interroge sur le sens de la révolution iranienne et en tire des conséquences théoriques et pratiques sur "l'éveil d'une conscience islamique". C'est en tant que politologue que R. Sid Ahmed compare le revivalisme islamique en Égypte et en Iran durant la décennie 70 et le début des années 80. Enfin c'est en tant que journaliste mû par une curiosité proche de celle d'un ethnologue, et par une vision oecuménique des différences entre chi'ites et sunnites, que F. Howeidi aborde la Révolution islamique de "l'intérieur".
- 3 Rendre justice à une expérience historique fondamentale calomniée par les médias, tenter de la saisir pour elle-même et dans sa résonance sur l'ensemble de la mouvance islamique égyptienne, tel est le souci affiché par les trois penseurs.
Hassan Hanafi
- 4 Février 1979, la Révolution islamique c'est "l'irruption des masses dans l'Histoire... la résurrection du nassérisme au niveau populaire et islamique"². Dans cette formule H. Hanafi concentre à la fois sa perception des mouvements islamistes et la réalisation de ses rêves politiques, le moment de l'incarnation historique de son itinéraire intellectuel

et sa conviction de la nécessité d'une nouvelle lecture théologique, condition *sine qua non* d'une praxis révolutionnaire islamiste.

- 5 Pour H. Hanafi, l'événement consacre l'identité islamique triomphante par le défi qu'il lance à l'Occident et à ses idéologies modernistes et par son indépendance idéologique et politique à l'égard de l'U.R.S.S.. Cette identité, dit-il, se présente enfin comme la réédition de la première révolution islamique fondée sur le *tawhid* en tant que croyance révolutionnaire et conduite par les compagnons du Prophète qui avaient affronté les notables de la Mecque et les chefs des tribus arabes puis les Perses et les Byzantins. Dans la Révolution islamique, l'islam joue, selon H. Hanafi, le rôle d'une idéologie révolutionnaire, il se donne comme le dénominateur commun de la mobilisation et du rassemblement de tous les secteurs de la nation; ses soldats et ses imâms en sont les garants.
- 6 En janvier 1981, H. Hanafi publie le premier et unique numéro de la revue *La Gauche Islamique*³ qu'il présente comme expression d'un courant de pensée à la filiation très large allant de Thomas Münzer à la Théologie de la libération, en passant par divers mouvements messianiques. Deux questions y sont posées : à quelles conditions une pensée révolutionnaire islamique émerge-t-elle et quelle en serait la traduction pragmatique? Comment convertir la Révolution islamique en État islamique ?
- 7 A la seconde question, il n'accorde pas grande attention. Ainsi, sur le problème des nationalités à l'intérieur de la nation iranienne "rien n'empêche que chacune, avec sa langue, ses us et coutumes, sa culture existe à l'intérieur de la nation musulmane régie par une *shar'â* unique". Vision idyllique, dirons-nous, vestiges fragmentaires de l'administration ottomane, méconnaissance des problèmes de ces nationalités, négation de la question du passage des forces qui ont fait la révolution à celles qui ont pris le pouvoir.
- 8 Nous savons par ailleurs que H. Hanafi a donné une image sans complaisance des *gama'ât islamiya* des années 70, qu'il a côtoyées à l'université et qu'il accuse de pratiquer au profit du pouvoir un terrorisme physique et intellectuel contre la gauche et de fomenter la sédition confessionnelle. Seule exception, le Jihad qui, en assassinant Sadate, a permis la "délivrance". Révolution islamique et assassinat de Sadate, 1979 et 1981, pourraient se faire écho et le "nassérisme devenir l'avenir proche de l'Égypte, son désir refoulé; l'islam son devenir lointain, sa réalité occultée". Les modes de coopération entre l'armée et le peuple iraniens sont perçues comme modèle possible pour la révolution islamique en Égypte⁴.
- 9 La réponse à la première question fait en revanche l'objet d'une réflexion sérieuse où se rencontrent l'itinéraire du militant et celui du philosophe théologien⁵. L'idée même de la Tradition et de son renouveau s'enracine dans sa première expérience universitaire entre 1952 et 1956. Il est Frère musulman et ne s'identifiera au projet national, tel que défini par Nasser, qu'après la nationalisation du Canal de Suez en 1956. Parallèlement, son professeur de philosophie, qui l'introduit à la pensée de Kant et de Bergson, lui fait comprendre que ses sentiments religieux mystiques pourraient devenir connaissance transmissible, argumentée et que la mystique pourrait devenir théologie.
- 10 C'est alors que, entre 1956 et 1966, il s'attelle à l'élaboration de ses deux thèses : l'une sur les méthodes d'exégèse dans *Ilm Usûl el-Din* (la science des fondements de la religion) et dans le *fiqh* et l'autre sur la phénoménologie de l'exégèse (essai

d'herméneutique existentielle). En 1966, il publie *La Crise dans les Études Islamiques ...* Militant pour la préservation des acquis du projet national nassérien, il écrit en 1976 deux ouvrages : *De la gauche Religieuse* et *De la Culture Nationale* puis replonge dans sa réflexion sur le "Renouveau de la Tradition" dont le premier tome paraît en 1988.

- 11 Pour H. Hanafi, l'état de la discipline religieuse, *Ilm Usûl el-Din*, nous révèle, tel un symptôme, notre misère intellectuelle et morale : aliénation, morcellement. Afin de ne plus être des personnes divisées entre un mouvement religieux conservateur où le *taqlîd* l'emporte sur l'*ijtihâd* et un mouvement laïque importé qui se prétend le seul vecteur du progrès, nous devons reconsidérer cette discipline et l'enraciner dans notre temps et l'appliquer aux défis qui nous sont jetés.
- 12 Ainsi la Tradition, sorte de stock que nous convoquons selon les besoins de l'expérience présente, n'est-elle qu'une expérience historique et humaine, hors de tout sacré. Pour H. Hanafi, il n'y a aucune équivalence entre islam et tradition. D'où la nécessité d'utiliser l'approche anthropologique et herméneutique pour fonder le renouveau de la tradition.
- 13 Pour H. Hanafi, la pensée et l'enseignement de A. Shariati sont une illustration de ce type d'effort. Il s'y attelle lui-même avec érudition et subtilité. La discipline revivifiée et soumise à l'*ijtihâd* deviendrait, dit-il, par sa vertu propre, une sorte d'idéologie révolutionnaire pour les peuples musulmans. Il ne dit cependant pas par quel miracle tous les croyants deviendraient théologiens, et par quel autre tout "bon" savoir devrait-il conduire à une "bonne action" et toute théorie à une praxis.
- 14 Depuis plus de vingt ans, dit H. Hanafi, le discours de la gauche islamique n'a cessé de devenir de plus en plus dogmatique⁶ et a fini par rejoindre une lecture salafite dans son retour à l'autorité du texte et dans sa dénégation du travail de la raison : "Nous avons cherché refuge dans les textes, ouvrant ainsi la voie aux voleurs". En limitant l'interprétation aux incidences, et non aux principes, et aux textes secondaires (les hadiths), et non au Coran, on en vient à figer le texte et la réalité à la fois. Tel est le sort du discours religieux de gauche comme de droite. Afin d'en sortir, il importe pour H. Hanafi de retourner à l'autorité de la raison, acte socio-historique, autorité faillible mais en mesure de réparer ses erreurs, seul moyen dont nous disposons pour comprendre le monde, nous mêmes et les textes. Survivant au dévoiement du courant de la "gauche islamique", c'est en cavalier solitaire que H. Hanafi poursuit sa route vers le deuxième tome annoncé *De la Croyance à la Révolution*.

Rifa'at Sid Ahmed

- 15 Chercheur et expert en sciences politiques, R. Sid Ahmed a consacré de nombreuses publications⁷ à l'éveil islamique depuis les années 70 jusqu'à aujourd'hui. En 1989, il publie sa thèse de doctorat sur l'éveil islamique des années 70 (étude comparative Égypte/Iran)⁸. dans laquelle il met en évidence un ensemble d'analogies entre les deux pays, qui concerne à la fois les situations et les acteurs.
- 16 En ce qui concerne les situations, il rapproche les traits autocratiques des pouvoirs du Shah et de Sadate, la rotation rapide des ministres, la nature de l'élite politico-économique qui se constitue autour des deux chefs, la modernisation et ses conséquences au niveau des zones d'habitat spontané pour l'Égypte, et des populations paysannes déracinées de Téhéran et Ispahan. Ces deux types de populations forment le gros du bataillon des mouvements radicaux auxquels se sont joints les classes

moyennes et les Frères musulmans, d'un côté, et les intellectuels victimes du régime de terreur du Shah, de l'autre côté.

- 17 Pour R. Sid Ahmed, l'utopie communautaire qu'offre l'idéologie islamique fonctionne, dans les deux situations, dans une sorte "d'islamisation de la lutte des classes" car, dit-il, "l'islam est par nature très proche du socialisme. Il est dans sa nature de mobiliser les populations exploitées et méprisées sans être pour autant une communauté d'exclus ou d'exploités, puisqu'il est religion, c'est-à-dire message qui s'adresse à toutes les couches sociales" (p. 202).
- 18 Enfin, la crise de la légitimité politique des deux régimes a, dans un cas, poussé tout un peuple vers la révolution et, dans l'autre, créé un élan de sympathie pour le Jihâd. En termes d'acteurs, R. Sid Ahmed met en parallèle les écrits des Iraniens (Shariati, Khomeyni, etc.) et ceux des Egyptiens (Salah Sirriya, Abdel Salam Farag, S. Qotb qui font le procès d'une modernisation réduite à l'occidentalisation et qui défendent l'idée de la restitution aux peuples des richesses. Car la Révolution blanche, comme *l'infitâh* a exposé les deux peuples au pillage de leurs ressources.
- 19 Mêmes défis lancés à la modernisation, mais aussi mêmes positions sur les questions régionales. Ainsi, les organisations islamiques égyptiennes se reconnaissent dans l'appel de Khomeyni au *jihâd* contre Israël, à l'encontre des fatwas de l'Azhar appuyant les accords de Camp David en 1979. Des deux côtés, les groupes concernés s'insurgent contre les valeurs véhiculées par les pétro-dollars. A preuve, avance R. Sid Ahmed, les événements du 20 novembre 1979 à la Mecque, conduits par J. Al Otaybi, qui prouvent la solidarité des Iraniens et des Egyptiens.
- 20 R. Sid Ahmed reconnaît cependant que les différentes tendances de la mouvance islamique égyptienne apprécient différemment la révolution iranienne. Si le courant salafite, inféodé à l'Arabie Saoudite, la rejette, les Frères musulmans la saluent comme exemple de revivalisme islamique mais seul le Jihâd la reconnaît pleinement comme "la première révolution chi'ite basée sur de véritables fondements islamiques"⁹. Quant aux différences entre les mouvements iraniens et égyptiens, elles relèvent selon lui des trois domaines : croyances, qualité des cadres, références politiques.
- 21 Les différences de croyances entre chi'ites et sunnites ont une influence sur les enjeux définis par les mouvements. Du côté égyptien, les Frères musulmans, les Salafites, le Jihâd, les Sociétés des musulmans de Chukri, les Qotbistes, parlent de retour au Califat, alors qu'en Iran, dès le milieu des années 70, les courants qui s'opposent à la dictature du Shah discutent de la définition d'une république démocratique islamique. Toute idée de retour au Califat aurait été vécue par eux comme une trahison à Ali. Mais ne s'en rapprochent-ils pas avec le *wilayât al-faqih* ? Khomeyni ne ruine-t-il pas la croyance en l'Imam caché qui reviendra à la fin des temps en annulant le principe de la *taqiya*, après sa venue au pouvoir.
- 22 "En Iran, dit par ailleurs R. Sid Ahmed, les cadres islamiques sont remarquables tant sur le plan de la pensée et de l'*ijtihad* qu'au niveau de l'action politique".
- 23 Enfin, les références politiques ne sont pas les mêmes. La nation arabe d'un côté, l'identité persane de l'autre, sont des "éléments qui pèsent négativement sur l'avenir du mouvement de revivalisme islamique¹⁰ en Iran et en Egypte" (p. 214). En Egypte, la seule organisation qui, dans les années 70, refuse la référence à la nation arabe est le Jihâd, alors que toutes les autres y voient une étape vers une plus large islamité. Khomeyni ne déclarait-il pas aux pèlerins pakistanais qui lui rendaient visite en 1978 :

"Qu'est-ce que l'arabité ? Celle de 'Aflak, de Saddam et d'autres qui transgressent les principes de l'islam ?.. C'est ce que veulent les forces étrangères afin de vous séparer les uns des autres." Néanmoins, les Iraniens semblent tenir à leur identité persane. "Leur constitution, s'interroge R. Sid Ahmed, ne stipule-t-elle pas que la langue et la calligraphie officielles est le perse (ce qui les éloigne du Coran) ? Les livres d'histoire ne sont-ils pas encore méprisants envers les Arabes, peuple sans civilisation" ? Les visées politiques de l'Iran ne sont-elles pas expansionnistes (ports et îles du Golfe Persique)" (p. 219).

- 24 En définitive, pour R. Sid Ahmed, il est des différences que l'on peut minorer : ce sont celles qui relèvent des traditions sunnites et chi'ites. Celles-ci sont présentées comme des corpus juxtaposés, figés dans une différence qui exclut toute lecture croisée. Or, nous savons qu'en Egypte, depuis les Fatimides, il existe un chi'isme caché, enfoncé dans le sunnisme orthodoxe, participant d'une religiosité et d'une culture populaires bien vivantes mais qui est devenu sujet tabou et objet de refoulement avec l'avènement de la pensée des réformateurs à la fin du XIXe siècle. Quant aux différences politiques qui vont dans le sens de la construction identitaire nationale ou régionale, elles compromettent, pour l'auteur, le devenir du revivalisme islamique. Cependant ajoutez-il : "L'entente peut exister entre musulmans quelles que soient leurs différences. Elle grandit chaque fois qu'ils reviennent aux sources pures de l'islam, car les sources sont exemptes de contradictions." Mais alors, pourrions-nous objecter, à quoi bon se pencher avec tant de soin sur l'analogie entre expériences humaines et sur les avatars d'une pensée religieuse ?
- 25 Reste la géopolitique, c'est-à-dire l'avenir de la guerre Iran-Iraq dont l'issue souhaitée, la victoire de l'Iran, donnera toute son ampleur au revivalisme islamique en Egypte comme en Iran et dans l'ensemble des pays musulmans. Ce revivalisme qui prône la rupture partout avec l'Occident, qui affirme un relativisme culturel quasi total et qui oeuvre à la chute des régimes politiques, se présente, pour R. Sid Ahmed (p. 234), comme la seule issue pour les peuples musulmans. Est-ce le cas de l'Egypte qui, entre 1981 et 1987, connaît un climat d'instabilité politique et sociale favorable au renforcement des organisations islamiques radicales ? Pour l'auteur, la société égyptienne n'est pas encore prête à s'engager dans un processus révolutionnaire à l'iranienne : "La révolution islamique dépend de la situation sociale : la mobilisation islamique doit atteindre un point de non-retour, il lui faut une direction responsable et conforme aux objectifs de l'islam et non aux intérêts personnels ou de classe, il lui faut des cadres mobilisés afin de reconstruire la société à tous les niveaux, la capacité et la confiance en soi pour négocier avec le monde extérieur selon des conditions qu'elle définit... Or ces éléments ne sont pas encore réunis dans la société égyptienne, même si nous en vivons les débuts" (p. 235).
- 26 Faut-il mettre ce procédé sur le compte de la situation égyptienne en 1981-1987 : censure des informations concernant la radicalisation d'une partie de la mouvance islamique, peur de la contamination du modèle iranien, et prise de position du gouvernement en faveur de l'Iraq dans la guerre qui l'opposait à l'Iran ?
Fahmi Howeidi
- 27 Journaliste, penseur islamique, F. Howeidi a analysé durant des années dans les colonnes de *Al-Ahram* les différents courants de la mouvance islamiste égyptienne, expliquant à ses lecteurs les notions, les idées des différents protagonistes, défaisant les

amalgames et explicitant les préjugés. Pour ce faire, il ne manquait pas de recourir à d'autres expériences islamiques dans le temps et dans l'espace.

- 28 C'est ainsi que dans sa page hebdomadaire de novembre 1985, il s'indigne de ce que certains journaux publient la photo de Montazeri, le présentant implicitement comme unique successeur de Khomeiny, et de ce que d'autres commettent la bévue de publier celle de son fils, mort martyr en 1980, comme celle du futur commandant de la révolution ! Il prend soin alors d'expliquer à ses lecteurs les raisons de la succession anticipée, les rapports de forces à l'intérieur du clergé chi'ite en Iran, les principes élargis de légitimité que réclame Montazeri. Il brosse un portrait de l'homme et de sa politique intérieure libérale en matière d'économie, profite de cette présentation pour élucider la position de l'Iran vis-à-vis de Amal qui combat les Palestiniens à Sabra et Chatila, et insiste sur la nécessaire réévaluation des relations entre l'Égypte et l'Iran, dans la mesure où l'Égypte pourrait jouer un rôle de médiateur dans le conflit Iraq/Iran. "Après tout, dit-il, les relations entre États ne sont pas des mariages catholiques, elles tolèrent de multiples voies". Dans cet article dense, sa position "d'informateur" est en fait soutenue par celle du militant d'une cause islamique plus large, ce que nous verrons plus clairement dans son ouvrage *L'Iran de l'intérieur*.
- 29 En avril 1986, toujours dans cette même page hebdomadaire, il traite de la question du pouvoir islamique et de l'*imamât* car "l'expérience iranienne agite des peurs et des préoccupations tout-à-fait légitimes pour un musulman". D'un côté, nous dit-il (en réponse aux mouvements radicaux islamistes égyptiens), l'avènement d'un pouvoir islamique ne renvoie pas nécessairement au Califat, mais simplement à la réalisation des buts contenus dans la *Shari'a*. Toute idée de pouvoir religieux et de gouvernement de droit divin est oppressive et illégitime. D'ailleurs, durant quatorze siècles, le pouvoir dans les sociétés musulmanes a été essentiellement humain et aucun gouvernant n'a prétendu l'exercer au nom du ciel, à l'exception de Abu Gaafar el-Mansour. D'un autre côté, précise-t-il, *wilâyat al-faqîh* est une notion chi'ite qui reviendrait au Maître du Temps. En se l'appropriant, Khomeyni rompt avec toute une tradition concernant la venue du Mahdi (ce sujet, précise-t-il, suscite toujours une vive discussion parmi les membres du clergé chi'ite). Quant à la prise du pouvoir par les mollahs, il faut la replacer dans le contexte de la Révolution islamique au moment où s'est aiguë le conflit entre militants laïques et islamistes. Khomeyni, qui était au départ hostile à l'emprise du clergé sur le gouvernement, a dû, avance-t-il, "se rendre à l'évidence".
- 30 C'est dans *L'Iran de l'intérieur* que F. Howeidi déploie son argumentation. Cet ouvrage connaît quatre éditions successives (une en 1987, deux en 1988, une en 1991)¹¹. Poussé par le sentiment d'un devoir : celui de connaître et de faire connaître une expérience aussi considérable en dépit de la conspiration du silence, des mensonges et de la langue de bois des médias, l'auteur s'interroge sur le sens (signification et direction) que prennent les grands principes islamiques confrontés aux réalités concrètes politiques, économiques et sociales. "L'expérience islamique en Iran n'est pas la seule possible. Elle n'est pas non plus la meilleure... C'est seulement une forme possible d'*ijtihad* dans l'application de l'islam. Si nous nous accordons sur la nécessité de l'application de la *shari'a*, nous ne nous accordons pas quant à la manière de l'appliquer" (p. 12). Il est soucieux de séparer une approche "de l'intérieur", la plus fidèle possible, d'un jugement de valeur. "Dans l'expérience iranienne, je peux défendre la *wilâyat el-faqîh*, mais j'ai une autre acception du *faqîh*. Il faut distinguer la tentative de compréhension des faits de leur légitimation." (p. 13). Il va enfin en tirer les conséquences en tant que

musulman, égyptien : "Une des leçons de la Révolution iranienne, et non des moindres, est le fait qu'elle ait manqué de cadres attachés à ses directives. Le pouvoir porte la responsabilité de cette situation dont les conséquences négatives ne peuvent être niées. Ceci importe à tout un chacun et surtout aux décideurs, aux détenteurs du pouvoir et de l'autorité, qui peuvent construire le présent et l'avenir, mais sont aussi en mesure de les fermer, préparant la scène pour des explosions soudaines" (p. 13). Les décideurs visés sont aussi bien iraniens qu'égyptiens. En dehors des effets de la censure locale, l'ambiguïté volontaire de l'introduction de l'ouvrage nous permet d'emblée d'en mesurer l'enjeu : s'il s'agit de rendre compte de "l'intérieur de l'Iran", il s'agit surtout de le rendre intelligible à un lecteur égyptien afin qu'il décode *en ce qui le concerne* l'opportunité et les inconvénients d'une telle expérience.

31 F. Howeidi suit personnellement cette expérience depuis 1979. Du Koweït où il est journaliste à la revue *Al-'Arabî* et où il vit dans un quartier à majorité chi'ite, il se rend à Téhéran afin de saluer l'événement de la révolution. Il y retournera cinq fois par la suite, entre 1979 et 1986. Dans sa préface à la 4^{ème} édition, il nous dit combien cela a été difficile de rendre compte de ses opinions car, jusqu'en 1990, les positions officielles de l'Égypte envers le conflit Iraq/Iran interdisaient tout autant de parler de l'Iran avec un minimum d'objectivité que de dénoncer la nature du pouvoir iraquien. Cet ouvrage, avertit-il, cerne les questions relatives au passage d'une situation où la priorité politique est celle de la rupture à une situation où les priorités d'ordre économique, social et géo-politique doivent prendre en compte les forces nationales, régionales et internationales. Il traite donc aussi de la séparation des pouvoirs qui a succédé aux leaders charismatiques, à la concentration de tous les pouvoirs entre les mains des leaders. Il se penche enfin sur le passage d'une situation où l'imam Khomeyni définissait les orientations tant religieuses que politiques...

32 On peut ramener à une situation l'essentiel de la réflexion de F. Howeidi à quatre rubriques : la question du *wilâyat al-faqîh*, le pouvoir des mollahs et la "mollahisation"¹² des institutions, la "mollahisation" de la ville, les tentatives de rapprochement entre chi'ites et sunnites.

La question de la *wilâyat al-faqîh*.

33 Ce qui est remarquable dans l'approche de F. Howeidi, c'est sa capacité à faire entrer d'emblée le lecteur égyptien, sunnite, dans le monde de la pensée et de l'action chi'ites, de lui fournir les clefs essentielles d'une histoire religieuse (notions de petite et grande absence, débats du XVII^e et du XVIII^e siècle entre akhbâris et usûlis autour des limites de l'imamat) afin de le mener à interpréter les dissensions religieuses au sein du clergé chi'ite actuel comme de simples rapports de force politiques.

34 Par exemple, Chariat Madari et d'autres ayatollahs usûlis avaient énoncé, dès l'an 1 de la Révolution, leur désaccord vis-à-vis de la *wilâyat al faqîh* de Khomeyni, celui-ci n'étant ni le plus âgé, ni le plus érudit tout en l'acceptant en tant que leader politique. Cette dissension exprimée dans des termes religieux chi'ites relève pour F. Howeidi, de susceptibilités personnelles et d'une idéologie politique. D'ailleurs, avance-t-il, Chariat Madari se serait compromis dans une tentative de renversement du gouvernement et d'assassinat de Khomeyni ? On serait donc en présence de cliques qui perturbent la mise en place de l'Etat islamique. Six ans plus tard, note-t-il, cette opposition est confinée au cercle des hautes autorités du clergé et de leurs disciples les plus proches, tandis que "la majorité appuie le *wilâyat* de Khomeyni, soit par conviction, soit parce qu'il leur distribue rôles et places dans la vie politique".

- 35 Autre exemple, celui des "partisans" de l'Imam caché (peu nombreux il est vrai) qui s'opposent totalement à l'exercice du pouvoir tel que l'envisage Khomeyni, en se situant dans la filiation des *akhbâris* du XVIIe et XVIIIe siècle pour lesquels la société islamique sur terre n'advient qu'au moment apocalyptique du retour du Maître du Temps. Ces partisans se cantonnent dans des activités d'éducation et de prédication religieuses, équivalents, précise-t-il pour son lecteur, des groupes du *tabligh* chez les sunnites. En 1984, leur opposition à Khomeyni est telle que celui-ci leur interdit toute activité. C'est alors qu'ils s'infiltrèrent dans le Parti de la République Islamique pour continuer à militer pour leurs convictions. Mais tout porte à la suspicion car, appréciés pour leurs positions du temps du Shah, ils sont soutenus à ce moment par l'ayatollah al Khû 'î d'Iraq.
- 36 Quelle signification donner au fait que F. Howeidi a consacré un si long chapitre à la lutte historique entre *akhbâris* et *usûlis* ?
- 37 Paradoxalement, F. Howeidi ne met jamais en cause la figure charismatique de Khomeyni mais ne cesse de mettre en cause l'imamat et le rôle des mollahs dans la construction de la République islamique iranienne. Ce procédé, qui aboutit à notre avis à une compréhension tronquée du processus post-révolutionnaire, se contente de le lire à l'aune des préoccupations égyptiennes : il s'agit d'apporter à son lecteur les preuves des dangers d'un pouvoir qui naîtrait de mouvements radicaux¹³ et qui mettrait les religieux aux postes de commande. C'est aux hommes politiques de créer les conditions qui favorisent et garantissent l'exercice d'un mode de gouvernement et d'institutions "conformes" à la *sharî'a*. Si F. Howeidi ne peut légitimer, du point de vue de l'orthodoxie sunnite, la venue de l'Imam caché à la fin des Temps comme le font, dit-il, les fils spirituels des *akhbâris*, leur position éveille néanmoins chez lui quelque sympathie; car, se présentant comme une sorte de regroupement piétiste, ils s'opposent à la course du clergé *usûli* pour le pouvoir politique.
- 38 C'est surtout à partir de 1985 que les conflits latents ou jugulés par Khomeyni éclatent au grand jour et se cristallisent non plus autour de la *wilâyat el-faqîh* mais de la *khilâfat el-faqîh* lorsque Montazeri est présenté comme successeur. Certains ayatollahs y voient la réitération de l'événement fondateur du chi'isme (Montazeri serait-il le nouvel Abou Bakr ?), d'autres refusent sa *wilâyat* en tant que chef religieux. Cependant, souligne F. Howeidi, toute hésitation risque de diminuer leur participation à l'exercice du politique. C'est davantage du côté des mollahs, cette fois-ci, et de leurs disciples que se fait jour une autre proposition qui va encore plus dans le sens de l'élargissement des postes politiques et de commandement à l'ensemble du clergé. Ainsi disent-ils, si l'Imâm est un chef politique et religieux, il prend des décisions selon ses *ijtihâdât*. Or l'*ijtihâd* n'est le monopole de personne. Afin d'éviter tout autoritarisme, ne serait-il pas plus judicieux d'avoir une direction collégiale ? Nous verrons plus loin l'appréciation que F. Howeidi porte sur cette mobilisation et sur la mobilité politique du clergé.
- 39 Le conflit dans les rangs de ceux qui ont accepté le *wilâyat el-faqîh* de Khomeyni s'exprime à maintes reprises. A titre d'exemple, F. Howeidi cite l'opposition entre Rafsanjani, à la tête du Parlement, et Ali Khamenei, à la tête du Conseil des Gardiens de la Constitution¹⁴, au moment où le Conseil de la Révolution propose la loi sur la limitation de la propriété privée et celle du monopole de l'Etat en matière de commerce extérieur. Les positions des deux protagonistes (Rafsanjani et A. Khamenei) renvoient aux rapports de forces qui se sont établis entre une génération et une autre du clergé et qui recouvre en grande partie le partage ayatollahs/mollahs (p. 160).

Du pouvoir des mollahs à la mollahisation des institutions

- 40 Comment est-on passé, dès 1980, de ministères bicéphales à la présence de mollahs à tous les postes de commandement et d'exécution ? Comment F. Howeidi évalue-t-il le conflit des années 1980-81 ? Sur ces questions F. Howeidi développe une argumentation simple, presque technique, complice en amont du silence sur les forces politiques autres que cléricales et qui, en aval, lui permet de justifier ce qu'il appelle les "abus" des nouveaux cadres.
- 41 F. Howeidi dégage deux lignes cléricales : l'une, avec Khomeyni, selon laquelle le clergé doit veiller à la réalisation de "l'esprit islamique". D'où la place des religieux, délégués de Khomeyni, dans les différents ministères et les nouvelles institutions, auprès des responsables compétents. "Ils rappellent les commissaires des pays communistes car la révolution n'avait ni parti, ni cadres, et était basée sur les masses" (p. 168). L'autre, pour laquelle la révolution a besoin de cadres cohérents qui adhèrent à ses valeurs, les religieux étant alors les agents naturels et essentiels du pouvoir et du gouvernement.
- 42 Or le vide réel des postes dans les institutions du gouvernement (80 000 postes vacants) au lendemain de la révolution a été comblé par les religieux. "Ils se sont présentés progressivement aux différents postes de commandement de l'Etat. La guidance du *faqîh* est devenue quelque chose qui ressemble à la guidance des militaires des pays du tiers monde. Celui qui détenait quelque pouvoir y amenait ses gens, hommes de confiance, compagnons de lignées et amis. Au lieu de s'en tenir à la gestion des affaires, ils sont devenus les hommes du pouvoir", (p. 165).
- 43 Et à l'auteur de s'indigner sur cette course aux places que les religieux n'avaient jamais pratiquée jusque là, qui détériore "le tissu de leurs relations, dont l'ascétisme constituait le fondement", et de la manipulation de la "rue" par le clergé dont elle ignorait les conflits de pouvoirs.
- 44 Conscient de ce que les religieux ont exercé une très forte pression lors des événements qui ont mené à la démission de Bani Sadr, F. Howeidi développe des arguments qui, sans remettre en cause son appréciation somme toute assez négative de la "mollahisation" des institutions officielles, lui permettent à la fois d'innocenter la Révolution iranienne dans son ensemble et de diaboliser ses ennemis cachés de l'intérieur. Tout d'abord, dit-il, du temps des ministères bicéphales, la ligne de Khomeyni l'emportait pour des "raisons argumentées et évidentes" (p. 163), cette affirmation n'étant jamais démontrée !, conduisant au conflit puis à la démission du ministre laïque. Certes, il y eut ensuite des problèmes relatifs aux postes à occuper dans les Conseils régionaux où les laïcs finirent par accepter la présence d'un religieux. Mais "on ne peut être deux commandants dans un même bateau. Rappelons nous du conflit entre Nasser et Naguïb après 1952. Il est nécessaire qu'un seul triomphe". Outre cet argument de réalisme politique, il avance qu'il n'y a aucun terrain d'entente entre "un libéral réformiste" et un "musulman révolutionnaire", le premier garde un oeil fixé sur l'Occident et se préoccupe de modernité et de modèle démocratique européen; le second veut créer un nouveau modèle de civilisation. L'incompatibilité des idéologies, l'inévitabilité de leur affrontement, permettent à F. Howeidi de passer sous silence tous les conflits personnels de pouvoir et d'innocenter la ligne de l'Imam Khomeyni tout comme il l'avait d'ailleurs fait au sujet des deux visions cléricales concernant le rôle des religieux dans la Révolution. S'adressant au lecteur égyptien et réfléchissant sur les formes "acceptables" d'un gouvernement islamique, F. Howeidi tente d'expliquer le peu de sympathie que les Egyptiens ont éprouvé pour la Révolution

iranienne du fait qu'ils (lisons en particulier les Frères musulmans desquels F. Howeidi se sent proche) sont soucieux des institutions, du respect des formes et de la légalité, de la nécessité de former des cadres modernes, compétents et musulmans. La mollahisation serait le résultat prévisible d'un événement, la révolution, qui a fait irruption trop tôt dans le processus de maturation d'une société et d'un gouvernement islamiques.

La mollahisation de la ville

45 F. Howeidi se promène à Téhéran et à Qom comme l'aurait fait un militant communiste visitant Moscou ou Léninegrad au lendemain de la révolution d'Octobre, repérant partout comment on fabrique du neuf avec du vieux. Il nous raconte la ville, concrète et vivante, avec le regard d'un ethnologue oriental et musulman qui observe les monuments et rues dont les noms changent, les institutions, les moeurs, la nouvelle rhétorique du discours politique... Cela va des chaussures aux portes des bureaux dans les ministères (où se mêlent, comme dans les écoles des ayatollahs, travail, prière et enseignement) aux assemblées à demeure où le jeu des questions-réponses prend l'allure d'un discours adressé aux masses, aux décrets politiques dictés par les religieux-ministres comme si c'étaient les prônes du vendredi, aux réponses des hauts responsables où se mêlent les affaires profanes et religieuses et dans lesquelles se perdent les journalistes habitués à une autre forme de discours, etc.

46 De plus, tout rapprochement entre le persan et l'arabe est lu comme arrachement à l'occidentalisation antérieure de la société. Après avoir expliqué à son lecteur la confrontation originelle entre Persans et Arabes, il rend hommage au clergé pour ses efforts d'arabisation : l'obligation durant sept ans d'apprendre la langue arabe à l'école, le prône du vendredi en deux langues (persan et arabe), la revue *Al Fajr* en langue arabe éditée à Qom et la traduction en arabe, par l'Institut de l'Information islamique, de sa revue officielle *Al Tawhid*.

47 Ces éléments, pour F. Howeidi, oeuvrent dans le sens d'un rapprochement entre sunnites et chi'ites. Mais y aurait-il des signes, des contenus, des événements plus précis ?

De la pratique du rapprochement entre chi'ites et sunnites

48 F. Howeidi met en avant les tentatives de rapprochement contemporaines, malgré les préjugés tenaces de part et d'autre. Il rappelle l'ouvrage publié autour de 1910, *Al Murâja'ât*, qui relate les entretiens d'un chi'ite libanais et d'un 'âlim égyptien, puis les efforts de l'Azhar à partir de 1948 autour de la pensée de Cheikh Mahmoud Chaltout, qui a oeuvré au rapprochement entre les différents rites. Ce forum oecuménique permanent a publié ses dialogues entre 1948 et 1964 dans la revue *Risâlat al-islam*. La commission du rapprochement sunnites / chi'ites édite en 1978 un ouvrage monumental, fruit de vingt ans de travail, sur le *Tafsir al-Qur'ân* de l'Imâm al-'Abd Abu al-Fadl Ibn Hassan al-Tabarsi (XIIe siècle). En 1963, l'Azhar intègre dans son cursus l'étude comparative des différents rites. F. Howeidi rappelle aussi les relations entre Frères musulmans et chi'ites (étudiants iraniens en Egypte faisant partie de la Confrérie, mais aussi le cas du Yémen où le responsable de la Confrérie a été, jusqu'en 1981, un chi'ite zâidite).

49 Ce terreau de dialogue est aussi celui de l'enseignement de Ali Chariati, à partir de 1969, à la Husseyniyé el-Irshâd à Téhéran. Effort poursuivi après la révolution, nous dit F. Howeidi, avec la publication à Qom de plus de 50 ouvrages d'ulémas et de savants sunnites.

- 50 Malgré ces tentatives, les préjugés sont coriaces. Du côté sunnite, surtout en Egypte, en Arabie Séoudite ou dans le sous-continent indien. De nombreux ouvrages qui y furent publiés lors de la Révolution iranienne en sont l'illustration. Du côté chi'ite, certains ouvrages de l'Imam Khomeyni lui-même n'ont aucune traduction en arabe¹⁵, d'autres ont été amputés¹⁶ de quelques passages pour le lecteur sunnite.
- 51 A côté des signes "savants" du rapprochement, F. Howeidi mesure les signes pratiques. Il mène une investigation personnelle à partir des manuels scolaires d'instruction religieuse, destinés aux élèves sunnites et chi'ites dans les collèges et les écoles en Iran. Sa recherche porte sur deux items : les compagnons et successeurs du Prophète et l'unité islamique.
- 52 Dans les manuels destinés aux élèves chi'ites, l'injonction est à une meilleure connaissance des deux grands rites, chi'ites et sunnites; ceux qui s'adressent aux élèves sunnites comprennent des détails supplémentaires qui ont leur importance (modification de la *shahâda*, étude de deux imâms chaféites à côté des 12 imâms chi'ites); ceux destinés aux écoles mixtes (élèves sunnites et chi'ites) nomment tous les rites et soulignent très explicitement que le rite ja'afarite est le rite officiel de la République islamique d'Iran, que cela ne changera jamais et que les autres rites sont traités avec le plus grand respect, selon la Constitution. Ces nuances qui relèvent de la diplomatie, tout en affirmant la suprématie des chi'ites ja'afarites, les retrouve-t-on dans les attitudes concrètes du gouvernement face aux sunnites iraniens ? Quel est le traitement des "minorités sunnites" (12 millions sur 48) par l'Etat chi'ite ?
- 53 Les faits sont parlants, nous dit F. Howeidi. Au Parlement, 12 sunnites sur 270 élus. Pas de ministres ou d'ambassadeurs sunnites. Au Kurdistan, malgré les programmes scolaires et la juridiction spécifiques octroyés par le nouveau gouvernement ainsi que l'autorisation de publier des ouvrages en langue kurde, la situation est très tendue¹⁷. Au Baloutchistan, même constat, aggravé du fait que la plupart des prédicateurs sont formés au Pakistan et en Arabie Saoudite. Si "l'autodétermination, dit F. Howeidi, basée sur des fondements nationalistes n'est pas comprise par les tenants du courant islamique" (p. 359), la participation des sunnites à la vie politique est capitale. Les intransigeances du gouvernement les mettent en situation de minorités exclues. Point très sensible car il créditerait ou discréditerait la Révolution iranienne aux yeux des sunnites et des Egyptiens qui éprouvent déjà si peu de sympathie envers elle.
- 54 Ce qui reste obscur est l'implicite dans une telle appréciation. F. Howeidi se situe à partir d'une double identité, égyptienne et musulmane, et lit la Révolution iranienne à partir de ses deux caractères, révolutionnaire et islamique. On saisit bien que, pour des raisons implicites (une situation révolutionnaire serait-elle possible en Egypte ? Si oui, que faire pour la juguler ?), le caractère de cette révolution sans parti et sans cadres, basée sur les "masses" est somme responsable de tous les abus commis par des comités révolutionnaires, ou par les Gardiens de la révolution. Quant à son caractère islamique, il est loin de témoigner d'une exemplarité lorsqu'on considère le traitement des peuples sunnites à l'intérieur de l'espace politique iranien. Situation révolutionnaire et islamité contestable se combinent dans l'expression d'un pouvoir politique de caractère religieux et dans la présence de religieux aux postes de pouvoir.
- 55 Il est très rare, sinon exceptionnel, de rencontrer parmi les intellectuels égyptiens sympathisants de l'islam politique quelqu'un qui, comme F. Howeidi, a travaillé avec

autant d'empathie sur la Révolution islamique pour aboutir à autant de réserve (ce qui explique la place que nous lui avons accordée dans cette présentation).

- 56 Nous avons évoqué H. Hanafi et R. Sid Ahmed, tous deux aussi enthousiastes face à l'événement au départ. Chez H. Hanafi, l'émotion ne se convertit pas en analyse de la Révolution islamique, pas plus que son rêve de réconciliation de l'aspect populiste du nassérisme avec l'islam. La Révolution islamique devient un catalyseur dans son itinéraire déjà bien orienté vers les conditions épistémologiques du champ d'une théologie renouvelée. C'est cela qui constitue l'essentiel de son oeuvre et de sa vie et que l'on peut séparer de son appréciation de l'événement. Séparation que nous opérons malgré les résistances de l'auteur puisque nous les retrouvons dans l'enjeu de son projet : une théologie renouvelée pour tous les croyants deviendrait une arme révolutionnaire de libération. H. Hanafi partage aussi avec la majorité des intellectuels égyptiens une sorte de vision platonicienne de la théorie révolutionnaire (qu'elle soit d'inspiration laïque ou religieuse) en tant que prémisses à l'action sociale. Vision qui se traduit par l'incapacité de saisir les groupes sociaux dans un système d'action, mais toujours en tant que masses dont l'expression politique est le populisme guidé par des porte parole, les élites, qui ont forgé pour elles les idéologies révolutionnaires *ad hoc*.
- 57 Quant à la comparaison entre situations (Iran du Shah et Egypte de Sadate) et entre acteurs (ceux liés à la Révolution islamique et groupes radicaux islamiques en Egypte) à laquelle procède R. Sid Ahmed, elle se réduit à une opération de collage superficiel. Ouvrage mineur, certes, mais représentatif d'écrits et d'intellectuels qui n'arrivent pas à inscrire la Révolution islamique dans une problématique ni théologique, ni de sociologie religieuse, ni de sciences sociales. La question est bien là : comme la révolution d'octobre a été russe et internationale, la Révolution islamique a été iranienne et islamique. Quelle en est la valeur d'exemplarité ? Ou, du moins, quelle en est la résonance pour un penseur égyptien, musulman et sympathisant a priori du revivalisme islamique contemporain et d'une de ses expressions, l'islam politique ?
- 58 F. Howeidi répond essentiellement en militant politico-religieux, même si nous avons pu apprécier çà et là des moments d'analyses sociologiques ou ethnologiques. Les limites soulignées plus haut dans la vision des intellectuels égyptiens à propos des acteurs sociaux restent tout à fait pertinentes dans l'approche de F. Howeidi¹⁸ de la Révolution. Ceci ne l'empêche pas de répondre explicitement aux questions posées en dissociant les éléments qui relèvent de la situation révolutionnaire (processus anté-révolutionnaire, gouvernement avant et après Khomeyni) de ceux qui relèvent d'une tradition chi'ite interpellée. Tel est l'effort qu'il accomplit pour comprendre "de l'intérieur", mais aussi et surtout pour provoquer un effet de résonance chez son lecteur. En creux, se tient la référence à la société égyptienne. Ainsi, présenter l'imâmât et les religieux aux postes de commandement de l'Etat et du contrôle social, c'est renvoyer son lecteur au débat concomitant sur le Califat ou sur l'Etat selon la *shar'i'a* dans un contexte égyptien; présenter le traitement des "minorités" sunnites par l'Etat iranien, c'est immédiatement lui permettre d'évoquer les groupes nationaux non musulmans dans d'autres nations arabes et, en particulier, la situation et le traitement des coptes en Egypte (ce qu'il en est et ce qu'il pourrait en être si un Etat islamique selon la *shar'i'a* venait à y voir le jour). L'Iran de l'intérieur, oui, mais surtout l'Iran pour le lecteur musulman, sunnite ou égyptien qu'il faut informer, sensibiliser et amener à réfléchir sur une expérience qui serait somme toute négative, en ce qui le concerne. Si le discours révolutionnaire de Khomeyni a eu peu d'impact en Egypte, sauf sur quelques

intellectuels et sur le Jihâd, le discours iranien post-khomeiniste n'en aura quasiment aucun. Si le contexte "d'acceptabilité" d'une révolution en Iran et en Egypte est totalement différent, l'intérêt **actuellement** porté à l'Iran se situe du côté de l'avenir sécuritaire du Moyen-Orient en raison des nouvelles données de la stratégie des Etats-Unis. L'Iran "pour l'extérieur" et non plus l'Iran "de l'intérieur" ? L'accent s'est déplacé de l'intérêt pour le radicalisme politico-religieux vers un intérêt géopolitique¹⁹.

ANNEXES

A propos du dogme chi'ite

tawhîd : affirmation de l'unité de Dieu. Dans la phraséologie islamiste moderne, cette notion s'étend à la société islamique considérée comme un corps uni et sans classes.

taglîd : imitation, s'applique chez les chi'ites au *marja'*, le *mujtahid* qu'on a décidé de prendre pour source d'imitation *marha' taqlîd*.

ijtihâd : effort d'interprétation de la *sharî'a* par l'exercice de la raison et des principes de jurisprudence (*usûl al-fiqh*). Celui qui pratique l'*ijtihâd* est un *mujtahid*.

Infitâh : politique d'ouverture économique en Egypte, à l'époque de Sadate, fondée sur un libéralisme contrôlé et sur la privatisation de certains secteurs.

wilâyat al-faqîh : principe selon lequel l'autorité politique appartient aux ulémas, et en premier parmi eux, le juriste religieux, le *faqîh*. Ce principe est devenu la clé de voute de la Constitution de la République islamique de 1979.

Imam caché : il s'agit du douzième Imam, successeur du Prophète et descendant de 'Alî. Tous les chi'ites attendent son retour comme le *Mahdî*. C'est lui la source légitime de toute autorité. Le fait de parler de "partisans de l'Imam caché" est donc une interprétation erronée des évolutions récentes du chiisme et de l'opposition entre partisans de l'usage de la raison (*usûlî-s*) et ceux du recours direct aux Traditions des Imams (*akhbârî-s*). Malgré les divergences sur le degré d'attribution aux ulémas des prérogatives des Imams, tous les chi'ites sont des "partisans des Imams".

taqiya : dissimulation légale afin de protéger l'umma des croyants face à un danger grave.

shari'a : loi canonique de l'islam, contenue dans le Coran et la Sunna du Prophète avec tous ses *hadith*-s (traditions, dits et faits du Prophète).

akhbârisme : école de pensée chiite duodécimaine hostile à l'usage de la raison et favorable au recours direct aux Traditions des Imams dans la formulation des avis religieux. Ce courant littéraliste, définitivement vaincu à la fin du 18ème siècle, était opposé à un réel *ijtihad* et se refusait à reconnaître une quelconque autorité au *mujtahid*. Il ne peut donc y avoir d'*ayatollah akhbârî* aujourd'hui, le titre d'*ayatollah* étant réservé aux plus importants des *mujtahid*-s, dont l'autorité illustre le triomphe de l'école usûlie au sein du chiisme. A une conception fondamentaliste de l'islam, les *akhbârî*-s alliaient ainsi un refus de la cléricatisation.

usûlisme : école de pensée chi'ite duodécimaine qui a imposé l'usage de la raison (*aql*) dans l'effort d'interprétation des textes sacrés de la religion. Depuis sa victoire, les croyants se divisent donc en *mujtahid*-s et *muqallid*-s, les simples croyants à qui il est fait une obligation de suivre ou d'imiter les avis d'un *mujtahid*. Triomphe de l'*ijtihad* et cléricatisation ont ainsi été de pair. Parler d'*ayatollah usûli* est donc un anachronisme, l'*akhbârisme* ayant été vaincu il y a deux siècles. Mais c'est aussi un pléonasme, tous les grands religieux devant aujourd'hui leur autorité au triomphe de l'usûlisme, qu'ils soient quiétistes ou non.

Occultations majeure et mineure : le deuxième Imam des chi'ites a été occulté aux yeux des croyants, qui maintinrent cependant le contact avec lui par l'intermédiaire de quatre Agents. Ce fut la période d'Occultation mineure. En 941, il devint totalement invisible. Son retour triomphal sur terre fonde l'attente messianique des duodécimains. En période d'Occultation, l'Imam caché demeure le chef de la communauté des croyants et la source de toute légitimité. Au fil des siècles, les ulémas chi'ites se sont appropriés une part croissante de ses prérogatives, s'autorisant même à parler en son nom.

shahâda : profession de foi musulmane.

NOTES

1. Durant les années 60, l'effort des ulémas consistait à prouver que l'Islam a droit de cité dans le monde moderne, que les acquis de ce monde ne portent pas atteinte à la crédibilité du message divin, que même le socialisme peut y puiser ses justifications et ses ressources. En gros, il s'agissait d'un effort d'accompagnement et de légitimation de l'action politique et modernisatrice de l'Etat nassérien.
2. H. Hanafi, *Les mouvements religieux contemporains* (en arabe) Madbouli, Le Caire, 1988 (341 p.) (p.15).

3. Y participent Mohammed Uda, publiciste nassérien, laïque et Ali Shariati. H. Hanafi portait un intérêt particulier aux ouvrages de A. Shariati en particulier à *La construction de la conscience révolutionnaire*.
4. H. Hanafi se réfère à la position de Aboud el Zomor au moment de l'assassinat de Sadate. Dans le n°6 d'une série de huit ouvrages, intitulée *La religion et la révolution* (1952-1981), H. Hanafi développe le lien entre l'armée et le peuple.
5. H. Hanafi : *De la Croyance à la Révolution (la Tradition et le Renouveau)*, Le Caire, Madbouli, 1988. C'est dans le premier tome, *Introductions Théoriques* (643 p.) que l'auteur trace son autobiographie permettant de faire une lecture croisée avec son itinéraire intellectuel.
6. Voir également H. Nasr Abou Zeid : *La critique du discours religieux* (Le Caire, Dar Sina, 1992), et en particulier l'explication du retournement de l'interprétation sociale de la religion chez S. Qotb dans *Islam et Capitalisme* et dans *Justice Sociale et Islam* vers le concept de souveraineté divine (*Hâkimiyya*).
7. Parmi lesquelles : *Pourquoi ai-je été condamné par Noumeiry* (lecture des documents de Sheikh Mahmoud Taha), Le Caire, Dar Alef, *Pourquoi ont-ils tué Sadate?* (documents), Le Caire, Dar el-Touni, *Al Islambouli, vision nouvelle du Jihâd*, Le Caire, Madbouli; *Le sang à la Ka'aba* (documents relatifs aux évènements de 1979 à la Mecque), Le Caire, Dar el-Touni; *Les lettres de Jouhaymân el-Otaybi*, Le Caire, Madbouli; *Description de l'Égypte en hébreu*, Le Caire, Dar Sina; *Ulémas et Espions*, Londres, Ryad Al Rayess; *Le Prophète armé* (2 tomes : *Al-Thâiroun & Al-Râfidoun*, documents d'organisations radicales égyptiennes), Londres, Ryad el-Rayess, 1993.
8. R. Sid Ahmed, *Les mouvements islamiques en Égypte et en Iran* (en arabe), 1989, Le Caire, Dar Sina. Les citations que nous faisons ici sont tirées de cet ouvrage.
9. Selon les dires de A. Abdel Azim 'Okasha, cadre important du Jihâd, in *Les lettres du Jihâd : révolutionnaires et non réformateurs*, écrites dans la prison de Tora en 1986 et dont R. Sid Ahmed a pu avoir une photocopie.
10. Alors que H. Hanafi utilisait le terme "d'éveil islamique" (*al-sahouat al-islamiya*), R. Sid Ahmed utilise celui de "revivalisme islamique" (*al-ihya' al-islami*) désignant à la fois l'islam politique, le regain de ritualisation et d'expression de la foi, et un mouvement de type écuménique (sunnites/chiïtes).
11. Nous avons utilisé la dernière (*Al-Ahram*, 1991, Le Caire).
12. La "mollahisation" renvoie d'une part à cette nouvelle génération de religieux qui, sans avoir suivi le cursus traditionnel des études religieuses, se retrouve à différents postes de contrôle social et de l'appareil d'Etat proprement dit et, d'autre part, à toute une culture qui la caractérise et dont elle marque les lieux et les modalités d'expression.
13. Cf. la littérature du début des années 1980 considérant le Jihâd comme une alternative politique en Égypte.
14. Le *majlis muhâfazat al-dustûr* est composé de 6 juges désignés par Khomeyni et de 6 hommes de loi élus par le Haut Conseil de la Jurisprudence. Ce comité révisé les lois votées par le Parlement et évalue leur conformité à la *sharî'a* et à la Constitution.
15. Tels que les *Désaccords de Abou Bakr* et les *Désaccords de Omar (Mukhâlafât)*.
16. Tel que *Tahrir El Wassila*.
17. F. Howéidi précise que les deux partis (démocratique et marxiste) se sont entretenus entre 1981 et 1984. Le Parti Islamique de l'Équité est coincé entre marxistes et démocrates, ses "ennemis naturels", et les mauvaises relations avec Téhéran; les Gardiens de la révolution, dépêchés sur place, s'étant transformés en véritables milices

chi'ites. De plus, le Centre d'Etudes Islamiques et ses 60 branches sont dirigées par des chi'ites. Seuls les enseignants sont sunnites !

18. Par exemple, la participation politique des peuples sunnites à l'intérieur de l'espace politique iranien n'a rien à voir avec les formes de la lutte de ces peuples et leurs acquis, mais avec "un décret émanant de la direction révolutionnaire incarnée dans la personne de l'Imâm Khomeyni" (p. 362).

19. Tel est d'ailleurs le sens de l'intervention de F. Howedi à une table ronde sur l'Iran, parue in A. Abdel Sami', *Les extrémistes* (tables rondes), 1993, Maktabat el-Turath el-Islâmî, Le Caire (en arabe).

RÉSUMÉS

Trois intellectuels islamiques égyptiens (H. Hanafi, philosophe et théologien, R. Sid Ahmed, politologue et F. Howedi, journaliste) se penchent sur le phénomène de la Révolution iranienne ainsi que sur le renouveau de l'islam dans les années 1970_80 et la naissance de l'islamisme, portant la réflexion sur les liens entre politique, société et islam.