

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE SCIENCE POLITIQUE**

**LA REVOLUTION IRANIENNE
ET L'HISTORIALITE DU CHIISME**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Mehmet Talha PAŞAOĞLU

Directeur de Recherche: Yard. Doç. Dr. Özgür ADADAĞ

OCTOBRE 2014

REMERCIEMENTS

Je souhaiterais remercier mes professeurs de sciences politiques de l'Université de Galatasaray, particulièrement mon directeur de thèse Özgür Adadağ pour m'avoir accompagné avec discipline. Ses critiques ont amélioré mon point de vue tout au long de ce travail.

Je tiens remercier mes collègues Sinan Oruç et İbrahim Kuran pour leur contributions intellectuelles à ma vie depuis déjà bien des années, et Ali Bilgin qui pour avoir fourni un très bon travail de traduction. Je souhaiterais également remercier Rumeysa Umut qui a contribué à la relecture de mon travail et Ali Paşaoğlu qui y a apporté de nombreuses suggestions.

Je suis reconnaissant à mon père, ma mère et ma sœur pour leurs patiences. Mais aussi à mes chères amies, Deniz Perçin, Nihan Doğusan et Yusuf Yüksek qui rendent le monde « habitable ». Et enfin, je souhaiterais remercier Türk Petrol Vakfı pour le soutien financier.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS	ii
TABLE DES MATIERES	iii
LISTE DES TABLEAUX	iv
RESUME	v
ABSTRACT	vi
ÖZET	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I – LA CONCEPT DE REVOLUTION	6
1.1. Les débats sur la révolution	6
1.2. Où trouver les racines de la révolution ?	11
1.3. Que signifie la révolution islamique ?	12
CHAPITRE II – LE CHIISME	16
2.1. Islam et Chiisme	16
2.2. Chiisme et Modernité	20
2.3. L’Historialité du Chiisme	24
CHAPITRE III – LA REVOLUTION IRANIENNE	27
3.1. La revolution iranienne dans sa continuité historique	27
3.2. La révolution elle-même (1977-1979)	40
3.3. La revolution iranienne en tant q’une rupture	54
CONCLUSION	67
BIBLIOGRAPHIE	72

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1	43-44
Tableau 2	51-52

RESUME

La Revolution iranienne et l'historialité du Chiisme

Révolution iranienne (1979) est connue dans la littérature des sciences sociales comme 'La' révolution islamique, l'unique. Dans cette étude, la Révolution iranienne sera discutée en relation avec le concept de la révolution islamique, dans le cadre de l'historialité du chiisme. Tout d'abord, nous nous pencherons sur les discussions relatives à la question de « qu'est-ce que la révolution » et nous nous concentrerons sur comment le concept est utilisé à la fois dans la littérature des sciences sociales et dans les sources islamiques. Après avoir fait une définition de la révolution islamique en nous référant à ces discussions, la Révolution iranienne sera analysée à la fois en tant qu'une rupture et une continuité, et le caractère décisif du chiisme y sera expliqué.

Un point commun de définitions de la révolution c'est quelle parlent tout d'un changement brusque et radicale. Selon les textes sur le concept il faut une subversion dans les mécanismes du pouvoir des l'Etat; un changement radicale dans la vie de la société aussi; et ce changement se fait trop vite qu'il n'est pas possible dans le cours ordinaire du système. Pour toutes les révolutions nous pouvons parler d'une nouvelle source de légitimité. En cas de la Révolution iranienne, cette légitimité peut être expliquée dans le cadre de l'historialité du chiisme, c'est-à-dire une continuité dans le monde de signification des iraniens. Par exemple, avec la doctrine du douzième *imam* et les rituelles de la commémoration sur *Karbala*, l'histoire n'implique pas seulement le passé mais aussi le présent et l'avenir. Donc elle se forme une monde de sens.

La manière dont les iraniens comprennent et vivent l'islam, ne saurait être pensée indépendamment du chiisme; de même, la manière dont ils perçoivent le chiisme ne saurait s'expliquer exclusivement par la foi musulmane. C'est précisément pour cette raison que, dans notre travail nous mettrons plutôt l'historialité du chiisme au premier plan; et par ce faire, au lieu de donner une explication essentialiste aux croyances religieuse et aux pratiques d'appartenance des iraniens, nous aurons l'opportunité de considérer l'odyssée de leur vie sociale. Au lieu de nous faire une idée totalisante sur la mémoire collective et sur leur monde spirituel, nous poursuivrons des traces d'expériences fragmentées qui semblent se compléter.

Il est possible de dire qu'arrivé en 1979, l'Iran avait déjà une tradition de résistance presque centenaire derrière elle. Comment cette tradition de résistance s'était-elle formée? D'où tirent leurs légitimités, toutes ces protestations et toutes ces grèves qui durèrent pendant des années. Que signifie la Révolution iranienne aux yeux des masses populaires qui en témoignèrent? Si, la Révolution iranienne est une « révolution islamique », qui en est le sujet?

Dans cette étude, nous essaierons de montrer comment le chiisme, par le biais d'une conscience sociale qui acquit la teneur révolutionnaire dans les conditions concrètes du 20^{ème} siècle, fut un facteur majeur dans l'évolution des événements. Nous verrons que la culture agit à la fois au sens matériel et spirituel. Donc, d'une part nous prendrons en considération les conditions matérielles qui ne se restreignent aucunement aux rapports de production ; et de l'autre, nous continuerons à étudier en tant que l'axe principal de notre travail, les mondes de signification des hommes, ainsi que leurs croyances et leur imaginaires politiques.

Si nous verrons la Révolution iranienne à la fois en tant qu'une rupture et une continuité, le caractère décisif de l'historialité du chiisme peut être bien compris. La culture politique des iraniens a une continuité avec la tradition de protestation qui date d'un siècle de la protestation de tabac à la Révolution iranienne. La conscience révolutionnaire, c'est une force motrice de la culture politique qui a affecté la politique par les manifestations contre le Chah.

Le premier chapitre de cette étude démontre le parallélisme entre l'évolution historique de la notion de révolution en Europe et la manière dont elle est appréciée ou discutée dans les sources islamiques. Nous essaierons de comprendre quels débats appelle la notion même de la révolution, de quelles significations de se vêtit-elle dans ces débats. La Révolution Iranienne (1979) qui constitue le sujet de notre travail prendra tout son sens à la lumière de ces discussions. Nous tâcherons d'élucider ces questions sur l'exemple de cette révolution qui clôt l'époque Pahlawi (1925-1979) dans l'histoire de l'Iran et inaugura la République Islamique d'Iran.

Le deuxième chapitre décrit le chiisme, qui est une branche historique de l'islam, non seulement comme une secte religieuse, mais aussi comme un langage culturel et un monde de sens collectif. Au lieu de voir le chiisme comme une croyance ou une idéologie révolutionnaire par essence, nous l'interpréterons à l'intérieur de l'aventure historique des iraniens à travers des siècles, et le traiterons comme un langage commun qui fait des gens de différentes idéologies et de différentes classes sociales une force révolutionnaire commune. Dans ce cadre, l'historialité du chiisme sera expliquée en référence aux propos de Martin Heidegger et de Karl Marx et nous y soulignerons que le motif qui agitait le chiisme sur le chemin de 1979, c'était la « conscience révolutionnaire ».

Depuis Jamāl Al-Dīn al-Afghānī, un auteur islamiste moderniste qui a influencé sur –plus ou moins– des intellectuels musulmans de cette époque, jusqu'à Ayatollah Khomeini, la conscience révolutionnaire en Iran ne peut être comprise ni avec l'essentialisme à sujet d'une culture autochtone, ni dans la potentialité propre du fondamentalisme musulmane, ni non plus au sein de la conjoncture nationale ou internationale de l'époque. Les mouvements sociaux en Iran à commencer par la fatwa sur le tabac (1892) jusqu'à la révolution (1979) requièrent non pas des analyses structurales comme celle d'une tension de centre-périphérie ou encore de la lutte des classes mais bien plutôt une interprétation des événements dans l'historialité du chiisme.

L'axe principal de l'étude est basé sur un récit historique, dont il est question dans le troisième chapitre, Révolution iranienne. Ce chapitre se compose de trois parties. La première partie fait valoir que la culture politique des Iraniens y témoigne d'une continuité avec la tradition de protestation, qui date de près d'un siècle. Cette continuité nous permettra de mieux comprendre la Révolution iranienne. Dans cette partie, commençant par la résistance de tabac dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle, nous tâchâmes de décrypter une culture telle qu'elle se forma au sein de l'expérience iranienne. Le chiisme dans sa propre historicité, accompagné de la conscience révolutionnaire comme moteur de l'organisation de l'opposition, nous présenta une narration non-linéaire de la lutte en Iran.

La deuxième partie étudie l'aspect général l'opposition sociale entre les années 1977-1979, qui est la période la plus profonde du processus révolutionnaire. Dans cette partie, les luttes des travailleurs, des commerçants et des étudiants, qui sont les principaux acteurs de la révolution, seront examinées. Nous essaierons de voir comment tous les mouvements de résistance, en apparence si singuliers, grandissent chacun de sa part, et tâcherons de mettre en évidence que tous témoignent d'un même type d'agentivité.

Nous affirmerons que les manifestations contre le régime du Chah, par le biais de la conscience révolutionnaire immanente à l'historicité du chiisme réunît les masses au tour de l'imaginaire de la "révolution islamique" et les consolida. Dans la troisième partie, nous tenterons de lire la Révolution iranienne comme une rupture et dans ce contexte, les contributions de Khomeini, qui permettraient d'établir la nouvelle administration, et le mouvement des mollahs à l'historicité en question seront largement exposés.

Par conséquent, la réponse à la question « qui est l'agent de la révolution iranienne » aura compris dans le cadre de l'historicité du chiisme. Comme la culture dominante, le chiisme a mobilisé les masses avec l'aide de la « conscience révolutionnaire » et les différents groupes sociaux unis dans l'idée de « révolution islamique » et « gouvernement islamique ».

ABSTRACT

Iranian Revolution and the Historicity of Shiism

Iranian Revolution (1979) is known within the literature of social sciences as the “Islamic Revolution”. In this study, Iranian Revolution will be discussed in relation to the concept of Islamic Revolution, within the frame of the historicity of Shiism. First, we will look at the discussions regarding the question of “what is revolution” and we will focus on the issue of how the concept is used both within the literature of social sciences and within Islamic sources. After making a definition of Islamic Revolution with reference to these discussions, Iranian Revolution will be analyzed both as continuity and as rupture, and the decisiveness of Shiism will be explained.

The common ground of definitions regarding the concept of revolution is the fact that all of them talk about a sudden and radical change. According to the discussions on the concept of revolution, there must be an overthrow in the power mechanisms of the state, a radical change not only within state institutions, but also in social life and this change must occur too rapidly to be able to happen within the operation of system. Nonetheless, all revolutions create a ground of legitimacy. In the case of the Iranian Revolution, this legitimacy could be explained within the context of the historicity of Shiism, in other words, within the continuity of Iranians’ worlds of meaning. For example, by the doctrine of the Twelfth Imam and the commemoration rituals of the Battle of Karbala, history not only represents the past, but also the present and the future. Thus, it has become a world of meaning.

Iranians’ practices of understanding and experiencing Islam cannot be thought separately from Shiism. Similarly, the ways of their understanding and experiencing Shiism cannot be explained merely by Islam. For this reason, the problem of the historicity of Shiism will be put forward in this study. Thus, we will look at the consequences of Iranians’ social life, rather than giving an essentialist account of their religious beliefs or cultural identities. Also, rather than attaining an overall idea regarding the world of meaning and the collective memory of Iranians, we will trace fragmented experiences that seem to be completing each other. It is possible to claim that until 1979, there had been a tradition of protest that had lasted for 100 years in the political culture and transformation process of Iran. How did this tradition of protest come about? From where do the anti-governmental protests and strikes that lasted for years, in different forms, take their legitimacy? What does the Iranian Revolution of 1979 mean for the crowds of people who had witnessed it? If Iranian Revolution is an “Islamic Revolution”, who is the subject of it?

In this study, I will try to point out how Shiism became decisive by means of the collective consciousness that obtained a revolutionary character in the concrete conditions of the twentieth century. We will see that culture is effective both materially and spiritually. On the one hand, we will focus on material conditions,

which include the relations of production but which are not formed entirely by them. On the other hand, we will continue to preserve the worlds of meaning, beliefs and imagination of people at the center of our study.

If we evaluate the Iranian Revolution both as a continuity and a rapture at the same time, the constituent character of the historicity of Shiism can be understood better. As a matter of fact, the political culture of Iranians follows a continuity with a century-old protest tradition, starting from the Tobacco Protest (1892) to the Iranian Revolution (1979). In this context, “Revolutionary Consciousness” became the driving force of the political culture; it affected politics by means of the anti-Shah street protests.

The subject matter of this study, the Iranian Revolution (1979), will become meaningful with reference to all these discussions. I will try to discuss the questions above on the basis of the process of revolution, which closed the period known as the Period of Pahlavi (1925-1979) in the history of Iran, overthrew the Shah Regime and founded the Islamic Republic of Iran.

The first chapter of this study demonstrates the parallelism between the historical development of the concept of revolution in Europe and the ways it is appreciated or discussed in Islamic sources. The second chapter will explain Shiism, which is a historical branch of Islam, not only as a religious sect, but also as a cultural language and a collective world of meaning. Within this scope, the historicity of Shiism will be explained with reference to the remarks of Martin Heidegger and Karl Marks and it will be emphasized that the power, which stirred Shiism on the way to 1979, was “revolutionary consciousness”.

The revolutionary consciousness in Iran, from Jamal ad-Din al-Afghani to Khomeini, should be evaluated neither by means of the essence of a culture or religion, with the potential of Islamic fundamentalism nor in accordance with national or international conjuncture. The social movements in Iran, from the Tobacco Protest (1892) to the Iranian Revolution (1979), will be evaluated within the historicity of Shiism, rather than with the structural analyses like center-periphery or with the comprehensive concepts like class conflict.

The main point of the study is based upon a historical narrative, which is discussed under the title of Iranian Revolution within the third chapter. In this chapter, starting from the Tobacco Issue that appeared in the second half of the 19th century, I tried to decipher the culture that was formed within the experience of Iranians. When Shiism, within its own historicity, clustered with the “revolutionary consciousness”, which was the engine of the counter organizations, a non-linear narration of struggle came forward.

This chapter consists of three parts. The first part claims that the political culture of Iranians represents continuity with a tradition of protest, which is nearly a century old. This continuity will enable us to understand Iranian Revolution better. I will claim that by means of the revolutionary consciousness that is immanent in the

historicality of Shiism, the anti-Shah protests gathered the masses around the image of “Islamic Revolution” and hold them together.

The second part explains the social opposition in between the years of 1977-1979, which is the most profound period of the revolutionary process. In this part, the struggles of workers, tradesmen and students, who were the main actors of the revolution, will be explained. We will see how, in different realms, the revolutionary movements that seem to be singular grew and in fact, how they consist in a common agency. First, we will look at the working class. The agencies of workers between 1977-1979, are actually fed by a culture of revolution that is a half century old. After analyzing how the working class participated in the historicality of Shiism, we will look at the cases of students and tradesmen. How did the groups that had organized separately before, come together afterwards? How did the demands of tradesmen, which were thoroughly economic, gained a revolutionary character in between 1977-1979? How and around which concepts does the resistance of workers and tradesmen gather?

In the third part, Iranian Revolution will be tried to be explained as a rupture and within this context, the contributions of Khomeini, who would establish the new administration, and the movement of mullah to the historicity in question will be represented. I will try to analyze the role of the opposition in the momentum of what we call rupture. I will also examine how Khomeini and dissident cleric revolve in the historicality of Shiism and the challenges of the process of formation of the new government.

As a result, the answer to the question of “who is the agent of Iranian Revolution” will have been understood within the frame of the historicality of Shiism. As the dominant culture, Shiism mobilized the masses with the help of “revolutionary consciousness” and united different social groups in the idea of “Islamic revolution” and “Islamic government”.

ÖZET

İran Devrimi ve Şiiliğin Tarihselliği

İran Devrimi (1979) sosyal bilimler literatüründe “İslamî devrim” adıyla anılmaktadır. Bu çalışmada İran Devrimi, İslamî devrim kavramıyla ilişkili olarak Şiiliğin tarihselliği çerçevesinde ele alınacaktır. İlk olarak « devrim nedir » sorusu etrafındaki tartışmalara göz atılacak ve kavramın hem sosyal bilimler literatüründe hem de İslam kaynaklarında nasıl geçtiğine bakılacaktır. Bu tartışmalardan hareketle İslamî devrimin tarifi yapıldıktan sonra, İran Devrimi hem bir süreklilik hem de kopuş olarak incelenecek ve Şiiliğin belirleyiciliği izah edilmeye çalışılacaktır.

Devrim kavramı için yapılan tanımların ortak noktası, tümünün ani ve köklü bir değişimden söz etmeleridir. Devrim kavramı üstüne yapılan tartışmalara göre, devletin iktidar mekanizmalarında bir alaşağı olma; yalnızca devletin kurumlarında değil toplumsal yaşayışta radikal bir değişim ve bu değişimin sistemin işleyişine göre çok daha hızlı olması gerekir. Bununla birlikte bütün devrimler yeni bir meşruiyet kaynağı doğururlar. İran Devrimi özelinde bu meşruiyet Şiiliğin tarihselliği içinde, başka bir deyişle İranlıların anlam dünyalarının sürekliliği içinde açıklanabilir. Örneğin, 12. İmam doktriniyle ve Kербala olayı üzerine yapılan anma ritüelleriyle, tarih yalnızca geçmişi değil, aynı zamanda bugünü ve geleceği ifade etmektedir. Böylece o, bir anlam dünyası halini almıştır.

İranlıların İslam’ı anlama ve yaşama pratikleri Şiilikten ayrı düşünülemez; aynı şekilde Şiiliği idrak ediş ve yaşayış biçimleri de sadece İslam ile açıklanamaz. Bu yüzden bu çalışmada, Şiiliğin tarihselliği meselesi öne çıkarılacaktır. Böylece İranlıların dinî inançlarına veya kültürel aidiyetlerine özcü bir açıklama getirmek yerine, toplumsal hayatlarının serencamına bakmış olacağız. İranlıların kolektif hafızasına ve anlam dünyalarına dair topyekün bir fikir edinmek yerine, birbirleriyle tamamlayıcı görünen parçalı tecrübelerin izini süreceğiz. 1979’a gelene kadar İran’ın siyasal kültüründe ve dönüşüm serüveninde yaklaşık 100 yıllık bir protesto geleneği olduğunu söylemek mümkündür. Bu protesto geleneği nasıl oluşmuştur? Farklı biçimlerde yıllarca süren iktidar karşıtı protestolar ve grevler meşruiyetlerini nereden almaktadır? 1979 İran Devrimi ona tanıklık eden halk kitleleri nezdinde ne anlama gelmektedir? İran Devrimi bir « İslamî Devrim » ise onun öznesi kimdir?

Bu çalışmada 20. yüzyılın somut koşullarında devrimci bir nitelik kazanan ortak bilinç vasıtasıyla Şiiliğin nasıl belirleyici olduğunu göstermeye çalışacağım. Kültürün hem maddi hem manevi anlamda etkin olduğunu göreceğiz. Bir yandan, üretim ilişkilerini içine alan fakat ondan ibaret olmayan maddî koşulları ele alacağız. Bir yandan da insanların anlam dünyalarını; inançlarını ve tahayyüllerini çalışmanın merkezinde tutmaya devam edeceğiz.

Şayet, İran Devrimi’ni aynı anda hem bir süreklilik hem de bir kopuş olarak değerlendirirsek, Şiiliğin tarihselliğinin kurucu karakteri daha iyi anlaşılabilir. Zira

İranlıların siyasal kültürleri, Tütün Protestosu'ndan (1892) İran Devrimi'ne (1979) yaklaşık yüz yıllık protesto geleneği ile bir süreklilik taşımaktadır. “Devrimci Bilinç” bu bağlamda siyasal kültürün itici gücü olmuş; Şah karşıtı sokak gösterileri yoluyla siyaseti etkilemiştir.

Tezin ilk bölümü devrim kavramının Avrupa'daki tarihsel gelişimiyle İslamî kaynaklardaki anlaşılma biçimleri arasındaki paralelliği göstermektedir. Devrim kavramının hangi tartışmaları çağırdığı, hangi tartışmalardan yola çıkılarak hangi anlamları aldığı anlatılacaktır. Bu tezin konusu olan İran Devrimi (1979), bütün bu tartışmalardan hareketle anlam kazanacaktır. Yukardaki soruları, İran Tarihi'nde Pehlevi Dönemi (1925-1979) adıyla anılan çağı kapatan, Şah Rejimi'ni alaşağı eden ve İran İslam Cumhuriyeti'ni kuran devrim süreci özelinde tartışmaya çalışacağım.

İkinci bölüm, İslam'ın tarihsel bir kolu olan Şiiliği yalnızca bir mezhep olarak değil kültürel bir dil ve kolektif bir anlam dünyası olarak açıklayacaktır. Şiiliği özü itibarıyla devrimci bir inanç veya ideoloji olarak görmek yerine İranlıların tarihsel serencamı içerisinde yorumlamak, ona farklı ideolojilerden ve sosyal sınıflardan insanları devrimci bir güç haline getiren ortak bir dil olarak bakmak gerekiyor. Bu çerçevede Şiiliğin tarihselliği, Martin Heidegger ve Karl Marks'ın yorumlarından hareketle izah edilecek ve 1979'a giden yolda onu harekete geçiren gücün “devrimci bilinç” olduğu vurgusu yapılacaktır.

Cemaleddin Afgani'den Ayetullah Humeyni'ye İran'da devrimci bilinç, ne bir kültürün ya da inancın özüyle, ne islamî fundamentalizmin potansiyeliyle, ne de ulusal veya uluslararası konjonktüre göre okunmalıdır. Tütün Protestosu'ndan (1892) İran Devrimi'ne (1979) gelene kadar, İran'daki toplumsal hareketler, merkez-çevre gibi yapısal analizler veya sınıf çatışması gibi kuşatıcı kavramlar yerine, Şiiliğin tarihselliği içinde yorumlanacaktır.

Çalışmanın ana omurgası, üçüncü bölüm olan “İran Devrimi” başlığında ele alınan tarihsel anlatıya dayanmaktadır. Bu bölüm üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım, yaklaşık 100 yıla dayanan protesto geleneğiyle İranlıların siyasal kültürünün bir süreklilik arz ettiğini iddia etmektedir. Bu süreklilik, İran Devrimi'ni daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Bu kısımda, 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Tütün Meselesi'nden başlayarak, İranlıların tecrübesinde biçimlenen bir kültürü deşifre etmeye çalıştım. Şiilik, kendi tarihselliği içinde, muhalif örgütlenmenin motoru olan “devrimci bilinç” ile biraraya geldiğinde, ortaya lineer olmayan bir mücadele anlatısı çıktı.

İkinci kısım, devrim sürecinin en yoğun dönemi olan 1977-1979 yılları arasındaki toplumsal muhalefeti anlatmaktadır. Bu kısımda, devrimin aktörleri olan işçi, esnaf ve öğrencilerin mücadelesi izah edilecektir. Farklı alanlarda tekil gibi gözükten direniş hareketlerinin nasıl büyüdüğünü ve aslında nasıl ortak bir eylemlilik içerdiğini göreceğiz.

Önce işçi sınıfına bakacağız. 1977-1979 arasındaki işçi eylemlilikleri aslında en az yarım asırlık bir direniş kültüründen besleniyor. İşçi sınıfının Şiiliğin

tarihselliğine nasıl katıldıklarını inceledikten sonra, öğrencilerin ve esnafın durumuna bakacağız. Önceleri ayrı ayrı örgütlenen gruplar sonradan nasıl biraraya geldi? Esnafın ekonomik olan talepleri 1977-1979 arasında nasıl devrimci bir nitelik kazandı? Esnaf ve işçi direnişleri nasıl ve hangi kavramlar etrafında ortaklaşıyor?

Üçüncü kısımda, İran Devrimi bir kopuş olarak açıklanmaya çalışılacak ve bu bağlamda, yeni yönetimi kuracak olan Ayetullah Humeyni'nin ve muhalif molla hareketinin söz konusu tarihselliğe katkıları anlatılacaktır. Şiiliğin tarihselliğine içkin olan devrimcin bilinç vasıtasıyla Şah karşıtı gösterilerin “İslamî devrim” tahayyülü etrafında kitleleri birleştirdiğini, birarada tuttuğunu söyleyeceğim.

Sonuç olarak « İran Devrimi'nin öznesi kimdir? » sorusunun cevabı Şiiliğin tarihselliği çerçevesinde anlaşılmış olacaktır. Dolaşımdaki hakim kültür olan Şiilik, “devrimci bilinç” sayesinde kitleleri harekete geçirmiş ve farklı toplumsal grupları “İslamî devrim” ve “İslamî yönetim” ideali etrafında birleştirmiştir.

INTRODUCTION

Pendant plus d'un siècle et demi, la révolution française (1789) demeura le point de référence principal pour toutes les autres expériences révolutionnaires qui la suivirent. Tocqueville, quelques 70 ans après, peignait de la révolution de 1848 en disant « voici la Révolution française qui recommence, car c'est toujours la même » .¹ Même après que la Révolution finît, et que son mythe fût rénové par la Révolution bolchévique, selon l'expression de François Furet;² presque toutes les luttes révolutionnaires-nationalistes du 20^{ème} siècle continuèrent à s'inspirer et/ou être influencées par elle. Seul la Révolution iranienne de 1979 nous offre l'exception d'une expérience qui destitua l'hégémonie de la Révolution française au 20^{ème} siècle. Les mouvements révolutionnaires désormais, ne peuvent plus être traités à travers la signification centrale de la Révolution française. Les révolutions ne sont plus expliquées par des idées des Lumières qui émanèrent de la Révolution française, par exemple. Ou encore, les mouvements révolutionnaires ne sont plus forcément formés par des demandes nationales et des motifs nationalistes. Mais alors qu'est-ce qu'une "Révolution islamique" signifie dans ce contexte et comment saurait-elle s'ouvrir une place dans notre compréhension des faits, ce sont désormais des questions fondamentales qui se posent.

La notion de la révolution islamique, dans la littérature des sciences sociales côtoie assez souvent la Révolution iranienne et l'idéologie islamiste. L'islamisme signifie généralement « toutes sortes de formation musulmane qui met l'islam au centre de sa pratique politique, quelle que soit la manière dont elle l'interprète ».³ Parmi les acteurs de la Révolution iranienne il y a des islamistes qui adoptent des discours islamiques dans certaines mesures. Mais aussi il se peut qu'au sein de

¹ Alexis de Tocqueville, **Oeuvres complètes, Vol. 12: Souvenirs**, 1964, p. 87.

² François Furet, **Penser La Revolution Française**, Paris: Gallimard, 1978, p. 22.

³ Yasin Aktay, "Sunuş", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, p. 18.

l'opposition sociale qui fit de la révolution une réalité, il eût certaines groupes politiques qui adhèrent dans une certaine mesure à l'idéale d'un gouvernement islamique –nous y reviendrons plus tard- mais qui ne se définissaient pas comme des « islamistes ». Néanmoins, si l'on considère la pensée islamiste selon son caractère historico-moderne, on conviendra que définir la Révolution iranienne comme « la victoire de l'islamisme », sera un constat un peu furtif. Notre présent travail traitera le fait de la « révolution islamique » et de l'idéale du « gouvernement islamique », en dehors des textes et des programmes idéologiques, dans le cadre d'une accumulation culturelle vécue et se réforme sans cesse en Iran.

La foi et la culture de chia qui remplit du bout au bout la vie des iraniens, peut s'expliquer dans son historialité par le concept du chiisme. Le chiisme ne désigne pas seulement une préférence religieuse ou idéologique, c'est un langage culturel à la fois flexible et dominant qui circule dans les veines de la société iranienne. Sa flexibilité provient de ce qu'elle ne soit pas tissé autour des dogmes ou des doctrines, mais à l'intérieur même de la vie quotidienne des gens. Le statu dominant du chiisme provient de ce qu'elle engendre jusqu'aux styles de vie et les pratiques de pensée dominants sur une géographie bien précise -ici, Iran- où elle est en vigueur. Nous traiterons plus en détail dans ce qui suit, le chiisme en tant qu'un langage culturel et une grammaire sociale.

La manière dont les iraniens comprennent et vivent l'islam, ne saurait être pensée indépendamment du chiisme; de même, la manière dont ils perçoivent le chiisme ne saurait s'expliquer exclusivement par la foi musulmane. C'est précisément pour cette raison que, dans notre travail nous mettrons plutôt l'historialité du chiisme au premier plan; et par ce faire, au lieu de donner une explication essentialiste aux croyances religieuses et aux pratiques d'appartenance des iraniens, nous aurons l'opportunité de considérer l'odyssée de leur vie sociale. Au lieu de nous faire une idée totalisante sur la mémoire collective et sur leur monde spirituel, nous poursuivrons des traces d'expériences fragmentées qui semblent se compléter. Il est possible de dire qu'arrivé en 1979, l'Iran avait déjà une tradition de résistance presque centenaire derrière elle. Comment cette tradition de résistance s'était-elle formée? D'où tirent leurs légitimités, toutes ces protestations et toutes ces grèves qui durèrent pendant des années. Que signifie la Révolution iranienne aux yeux des masses populaires qui en témoignèrent? Si, la Révolution iranienne est une «

révolution islamique », qui en est le sujet? Les musulmans? Les islamistes? Sinon d'autres?

Le premier chapitre pour pouvoir situer d'abord la Révolution iranienne dans les débats conceptuels, tâchera d'élucider la question « qu'est-ce que la révolution? ». Nous essaierons de comprendre quels débats appelle la notion même de la révolution, de quelles significations de se vêtit-elle dans ces débats. Nous verrons d'ailleurs que la notion de la révolution dans la littérature académique côtoie toujours le fait du changement. A la suite de la question de savoir ce qui fait d'un changement politique ou social une révolution, nous jetterons un coup d'oeil, à l'histoire de la notion. On peut dire que cette notion acquît son sens politique actuel, en suivant des itinéraires assez disparates et sous d'assez diverses influences dans les langues anglaise, française et arabe. Parallèlement au sens politique que la notion de la révolution gagna suite à la révolution française en 1789, nous nous focaliserons aux altérations dans les interprétations du mot *inqilab* qui figure dans certains versets coraniques.

En expliquant la notion de la « révolution islamique », il nous importera particulièrement de voir comment les musulmans comprennent la révolution comme une promesse divine. Des débats sur la révolution au sein de la littérature des sciences sociales, nous guideront dans le choix des faits à considérer pour étudier la notion de la révolution islamique. Dans le cadre ci-mentionné, les notions de la continuité et de la rupture, du changement brusque et radical, de la légitimité et du témoignage contribueront à notre effort de clarification de cette notion, en tant qu'éléments qui interagissent mutuellement.

Dans la deuxième partie de notre travail, nous considérons le chiisme comme une branche de l'islam. Nous examinerons le culte des 12 *immams* et constaterons que le chiisme est historiquement convenable pour le révolutionnarisme. Au lieu de voir le chiisme comme une croyance ou une idéologie révolutionnaire par essence, nous l'interpréterons à l'intérieur de l'aventure historique des iraniens à travers des siècles, et le traiterons comme un langage commun qui fait des gens de différentes idéologies et de différentes classes sociales une force révolutionnaire commune. Ainsi, nous ne pouvons négliger la relation spécifique du chiisme avec la modernité et nous ne pouvons surtout pas oublier que la Révolution iranienne est une révolte immanente à l'expérience de la modernité des iraniens, qu'elle est avant tout un

événement propre et spécifique du 20ème siècle. A la fin du deuxième chapitre nous mentionnerons le voyage que Michel Foucault effectua vers l'Iran en 1978. Les questions qu'il posa et des réponses qu'il reçût (par exemple le fait qu'il définit le chiisme comme la source même de l'effort) nous aidera à élargir notre horizon. Néanmoins, nous ne dépicterons pas comme lui cette révolution en tant qu'une insurrection contre le modernisme; nous considérerons plutôt des interprétations qui la comprennent comme un événement moderne. Nous, contrairement à ceux qui considèrent la révolution en tant qu'une conséquence ou un reflet de la modernisation ceux qui n'y voient qu'un mouvement de la classe moyenne, ou encore en tant qu'une révolution de classe, nous focaliserons sur l'historialité du chiisme. Nous profiterons des ouvrages de quelques principaux auteurs (Ervand Abrahamian, Misagh Parsa, Mangol Bayat...) ayant travaillé sur l'histoire de l'Iran du 20ème siècle et tâcherons de présenter une narration chronologique des mouvements opposants que nous considérons comme ayant contribué à l'historialité du chiisme.

Dans cette historialité, des contestations et des luttes des ouvriers, du petit-commerce, des col-blancs seraient déterminantes chacune de sa part. Grâce à une conscience révolutionnaire formée au sein d'une tradition de résistance presque centenaire, on aura l'occasion de constater comment les iraniens témoignèrent la Révolution à la fois comme une continuité et une rupture.

Le troisième chapitre suit justement les traces de ce témoignage. Interprétant d'une part la Révolution iranienne comme continuité, nous verrons comment l'émotion anti-occident en Iran acquit elle aussi une continuité. Nous parlerons sans doute des changements au sein des institutions du pouvoir et de leurs renversement, mais nous nous focaliserons sur comment ces changements résonnent au sein de la structure sociale et dans la rue. Nous aurons l'occasion de voir comment la conscience révolutionnaire se rafraîchît sans cesse par des manifestations et des grèves, comment elle s'est bien appropriée par des groupes opposants au sein du peuple et comment un discours de vérité se forma jour après jour. Les contestations et les révoltes de bases aussi bien économiques que juridiques des ouvriers, du petit-commerce, des *mollahs*, et des étudiants bien que relevant des expériences singulières d'une résistance à plusieurs composants, ils témoignaient néanmoins d'une idéale commune de « bon gouvernement » et le mouvement d'opposition générale devenait de plus en plus collectif.

Cependant, il n'est pas possible de parler d'un leader actif de la révolution en Iran ou de dire que la révolution s'est accompli par des groupes ou des classes de telle ou telle propriétés, sinon de telle ou telle idéologie. On peut parler seulement du leadership d'Ayatollah Khomeini, lequel à son tour, parce qu'il se trouvait en exil pendant 15 ans, entre 1964 et 1979 où le mouvement d'opposition était dans son état le plus dense n'eut pas l'occasion d'organiser lui-même les groupes révolutionnaires. Les déclarations qu'il envoyait depuis son exil, eurent sans doute des effets, mais il n'avait pas vraiment payé de prix, ou plus clairement, il n'était pas le sujet-y de la révolution. Nous parlerons de son apport à l'historialité du chiisme et à la conscience révolutionnaire, en traitant la Révolution iranienne en tant que rupture. Dans cette partie où nous interprétons les messages et la lutte de Khomeini, nous décrirons la formation d'une source de légitimité qui destitua finalement celles du Chah. En conclusion, nous tâcherons de montrer que la révolution islamique, autant qu'elle est une continuité qui reçoit sa légitimité de la part des musulmans, constitue en même temps une rupture qui renversa l'ordre établi.

CHAPITRE I

LE CONCEPT DE REVOLUTION

1.1.Les débats sur la révolution

Qu'est-ce qu'une révolution? Plusieurs réponses ont été proposées à cette question au sein de la littérature des sciences sociales. Mais les débats sur la question sont encore loin d'aboutir à une conclusion. Les définitions de la révolution varient selon de différentes perspectives adoptées par des chercheurs. Dans un large spectre qui s'étend des analyses de classes aux perspectives libérales, ou encore de critiques conservatistes aux mythifications révolutionnaires, nous pouvons sans réticence parler de l'existence d'une littérature sur la révolution. La contribution de cette littérature aux disciplines comme l'histoire, la sociologie et la science politique est d'ailleurs indéniable. Les débats sur ce qu'est la révolution et comment elle se développe, dépassent alors le cadre des obstinations idéologiques, et nous permettent désormais de mieux comprendre les sociétés et les événements sociaux.

Ce que nous entendons par « la révolution » pourrait paraître de premier abord assez clair et commun à tous. Or nous entrons dans le domaine de la curiosité académique dès que l'on nous demande comment nous devrions comprendre les révolutions. Notre curiosité qui porte sur le comment et le pourquoi d'un événement historique, nous conduit à un effort de compréhension, vers de nouveaux questionnements à travers des méthodes et des moyens académiques et le plus souvent nous ramène au commencement, à "ce qu'il est" au juste. Par exemple, la question de savoir ce qui s'est passé sur le territoire anatolien entre 1919 et 1923, entraîne aussi des questionnements sur la formation d'un nouveau type de gouvernement, sur la manière dont nous devons comprendre les expériences de ces

années, sur le choix des concepts par lesquels nous devrions les exprimer ; et s'il s'agit d'une "révolution", sur le genre de cette révolution, ou encore sur ce qu'est une révolution après tout. Si l'on tâche de comprendre l'expérience de la Commune de 1871 à Paris, il faudrait questionner ce qui s'était passé avant et après la révolution de 1848, ce que signifiait encore 1789 pour les Français à cette époque et enfin ce qu'est au juste une révolution. Sans doute ces questions n'émergent-elles pas d'elles-mêmes toutes seules. Chacune renferme en elle plusieurs engagements académiques et sociaux, une mémoire relativement collective, des raisons personnelles, bref d'innombrables dynamiques. Surtout, si l'on est à la recherche d'une réponse à la question de savoir "ce qu'elle est au juste" dans le cadre de la littérature académique, on dépend d'un grand répertoire de connaissances et de jugements qui se formèrent, firent réfutés en retour, et se reformèrent à plusieurs reprises. Dans ce répertoire commun, quand on explore un fait social reconnu par tous comme par exemple la révolution, on prend en considération des débats qui aidèrent à mûrir ce concept. Néanmoins, pour pouvoir avancer dans ce domaine sans nous noyer dedans, il nous faut restreindre les sources à étudier.

Si de différentes définitions de la révolution ont un point commun, c'est qu'elles parlent toutes d'un « changement brusque et radical ». Choncheh Tazmini, définit la révolution comme un changement brusque et radical qui s'opère à la fois dans les institutions de l'Etat, au sein de ses sources de légitimité, et à la fois dans les structures sociales.⁴ Cette définition nous donne une importante indice pour comprendre les débats sur le concept de la révolution: 1. Une subversion qui englobe le sommet du mécanisme du pouvoir de l'Etat et les structures institutionnels; 2. Un changement qui s'opère non seulement au sein des institutions et des cadres de l'Etat mais dans la vie de la société aussi bien; 3. Le fait que ce changement se fait beaucoup plus vite qu'il n'aurait été fait dans le cours ordinaire du système 4. Ce que nous suggérons par le changement, c'est la mise en place d'une nouvelle source de légitimité qui dépasse les limites des canaux de légitimation dans le système établi.

Theda Skocpol relie le concept de la révolution à la transformation brusque de la structure sociale à la suite d'une révolte de classe mais elle affirme aussi qu'elle

⁴ Choncheh Tazmini, **Revolution and Reform in Russia and Iran**, New York: I.B.Tauris, 2012, pp. 20-21.

n'est pas effectivement opérée par le peuple, qu'elle vient plutôt d'ailleurs.⁵ Il s'agit ici alors d'un nouveau débat : d'où est-ce que la révolution obtient sa légitimité ? Pouvons-nous parler d'un sujet de la révolution ? Si la révolution en effet est quelque chose de "faite", qui est-ce qui donc la fait ? Or si au contraire elle est quelque chose qui "vient", de qui viendrait-elle, ou de quoi ? Si enfin elle n'est pas quelque chose qui 'vient', mais plutôt quelque chose qui 'émerge', qui est-ce qui la fait alors émerger ? Ici nous parlons après tout d'un fait, c'est-à-dire d'un phénomène nommé après-coup, qui acquit le nom de la 'révolution' dans le registre des connaissances académiques. Tâchant d'ouvrir tous ces débats, nous suggérons donc que ce phénomène implique un processus historique. Nous disons enfin que les révolutions 'ont lieu' à la suite d'un certain processus et qu'elles témoignent d'une continuité. Les révolutions, si elles sont en ce sens des « continuités », serait-il satisfaisant de les définir comme des « changements brusques et radicaux » ? La définition de changement radical désigne la substitution d'une structure sociale et politique antérieure par une nouvelle forme de gouvernement et de socialité. C'est le dépassement par le dit changement, des limites des canaux légitimes du régime établi et la déviation hors du cours ordinaire de la vie qui décrivent la rupture d'avec l'ancien ordre et le brusque de l'événement. On devra donc considérer les révolutions comme des continuités⁶ et comme des ruptures en même temps. Le présent travail visera donc à étudier la Révolution Iranienne de 1979 à la fois comme une continuité et comme une rupture dans l'histoire de l'Iran.

Selon Alain Rey, le concept même de la révolution enveloppe en lui des éléments contradictoires comme la continuité et la rupture, le passé et le futur, la destruction et la reconstruction.⁷ C'est d'ailleurs ce qui rend la discussion aussi

5 Theda Skocpol, "Rentier State and Shia Islam in the Iranian Revolution," **Theory and Society** Vol. 11, No. 3, 1982, pp. 265-283.

6 Tocqueville explique la révolution française en tant qu'une continuité dans les cours des françaises: "À plusieurs reprises, depuis que la Révolution a commencé jusqu'à nos jours, on voit la passion de la liberté s'éteindre, puis renaître, puis s'éteindre encore, et puis encore renaître ; ainsi fera-t-elle longtemps, toujours inexpérimentée et mal ré glée, facile à décourager, à effrayer et à vaincre, superficielle et passagère. Pendant ce même temps la passion pour l'égalité occupe toujours le fond des cœurs dont elle s'est emparée la première" Alexis de Tocqueville, **L'ancien Régime et la Révolution**, Paris: Gallimard, 1952, p. 191.

7 Alain Rey, "Révolution," **Histoire d'un mot**, Paris: Gallimard, 1989, p. 18.

compliquée qu'elle l'est. Quand on considère en plus le « poids idéologique »⁸ du concept, la recherche d'une définition commune à tous s'avère de plus en plus futile. Des appropriations révolutionnaires, si elles veulent s'appuyer sur une accumulation historique, elles mettront en avant le passé et la notion de la continuité (par exemple nous pouvons dire que la Commune de Paris se proposait de compléter la révolution de 1848). Si l'on célèbre au contraire la révocation de « l'ancien ordre corrompu » on soulignera plutôt l'importance de la rupture et de la construction d'un nouvel avenir (la révolution turque de 1923 avait acquis graduellement cet aspect). En plus, pour certains, la même révolution peut symboliser la rupture avec "les beaux jours du passé" (pour les islamistes de l'époque de la jeune république turque). Il y a une destruction et une restructuration à toutes les révolutions; la signification donnée à la destruction détermine les deux côtés du débat. De même, la question de savoir si ce changement 'brusque et radical' contient ou non de la violence, constitue un point crucial dans ces débats.⁹

Arthur Hatto, sans cependant mentionner une transformation sociale, définit la révolution comme « simplement une méthode hors-loi et reconnue de changer un gouvernement ». ¹⁰ Néanmoins le renversement de l'ancien gouvernement de manière reconnue par le peuple, quoique de manière illégale, nous donne l'indice d'une nouvelle base de légitimité et d'une nouvelle forme de socialité. Pour pouvoir dire qu'une transformation est une révolution, selon Paul Schrecker, il faut que le droit en soit affecté et que la révolution soit illégale par rapport au droit qu'elle abolit. C'est-à-dire que la révolution signifie « le changement illégal de la constitution » ou bien le changement illégal de la légalité même.¹¹

Nous pouvons interpréter la question de la violence en partant de ce point-là. Georges Sorel employait le terme « force » pour la puissance physique exercée par l'Etat, tandis qu'il réservait le terme de la « violence » aux mouvements de révolte

8 Özgür Adadağ, "Devrim," Ahmet Cevizci (ed.), **Felsefe Ansiklopedisi**, cilt 4, Ankara: Babil yay., 2006, pp. 281-285.

9 « Ceux qui cherchent à savoir 'comment' se réalise une révolution, privilégient la violence dans sa définition, or ceux qui cherchent à savoir 'ce que' la révolution change, n'introduisent pas la violence dans sa définition ». Özgür Adadağ, "Devrim" Ahmet Cevizci (ed.), **Felsefe Ansiklopedisi**, p. 282.

10 Arthur Hatto, "Revolution: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term," **Revolution: Critical Concepts in Political Science**, Rosemary H. T. O'Kane (ed.), Routledge, p. 18.

11 Paul Schrecker, "Revolution as a Problem in the History of Philosophy," **Revolution**, Card J.Friedrich (ed.), An Atherton Book, 2009, pp. 34-53.

de la classe ouvrière : « nous dirons donc que la force a pour objet d'imposer l'organisation d'un certain ordre social dans lequel une minorité gouverne, tandis que la violence tend à la destruction de cet ordre ». ¹² Si la révolution est une manière illégale de changer l'ordre établi (le *status quo*), nous ne pouvons en aucun cas la penser en dehors du concept de la violence. Il serait convenable de traiter ce concept en termes de « transgression » et non pas comme un simple « recours à la puissance ». ¹³ Puisque c'est dans l'acte même qui détruit l'ordre établi ou le rompt par des transgressions que l'on constate l'expression de la violence et c'est là d'ailleurs où l'on témoigne des révolutions qui bouleversent (et marquent une rupture d'avec) les formes de fonctionnements sociaux établis.

Selon Perez Zagorin, les tentatives de transformer le gouvernement, le régime ou la société par des groupes opprimés peuvent être appelées des révolutions. ¹⁴ Pour Karl Griewank, la révolution est un processus destructif et violent par nature, qui transforme les institutions de l'Etat et de la justice. ¹⁵ Toutefois, il ne faut surtout pas négliger le fait que le processus implique une restructuration dans les cadres de certains programmes et son caractère social. Tout au long de notre étude sur la Révolution Iranienne, nous expliquerons ces processus complexes où des éléments constructifs et destructifs, positifs et négatifs sont également déterminants, par le concept de la « situation révolutionnaire ». Selon Eric Hobsbawm, la situation révolutionnaire peut être définie comme le moment où de diverses crises de courtes et de longues durées donnent lieu à des conflits à longues termes et finalement à la révolution. ¹⁶ C'est-à-dire que les situations révolutionnaires, avec le divers de leurs domaines de conflit constituent des processus créatifs, ouverts à de multiples probabilités. C'est le noyau d'où émanent une nouvelle socialité et un « changement radical ». Néanmoins, comme nous verrons d'ailleurs en étudiant la Révolution

12 Georges Sorel, **Réflexions sur la Violence**, Paris: Librairie des Sciences Politiques et Sociales, 1910, p. 240.

13 Aykut Çelebi, "Bir Parıltı... Sonra Gece", **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, p. 12.

14 Perez Zagorin, "Prolegomena to the Comparative History of Revolution in Early Modern Europe," **Comparative Studies in Society and History**, XVIII (1976), pp. 151-174.

15 Karl Griewank, **Der neuzetliche Revolutionsbegriff**, Frankfurt-am-Main : Suhrkamp, 1973, pp. 85-86.

16 Eric Hobsbawm, "Revolution," **Revolutions in History**, Roy Porter and Mikulas Teich (éd.), Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 94-95.

Iranienne, toutes les probabilités apparues dans cette situation révolutionnaire ne survivent tout de même pas à la révolution. Charles Tilly, reliant les révolutions à la conséquence de la rivalité politique entre diverses organisations révolutionnaires, affirme en outre que le succès de leurs programmes dépend de la transformation structurale-sociale qu'elles engendrent.¹⁷ Le nouveau gouvernement et la nouvelle structure sociale établis par ce changement brusque et radical exclura la diversité des probabilités émergées durant la situation révolutionnaire. Le nouveau gouvernement recourt souvent à de nouvelles formes de violence pour renforcer son nouveau régime. Le changement social aura donc des effets aussi bien négatifs que positifs, autant émancipateurs qu'oppressifs. Le « poids idéologique » de la notion de la révolution sur notre dos, nous devons faire un choix: comment considérer les révolutions sans tomber dans la tradition de la critique conservatrice, ni s'éprendre par l'optimisme de la radicalité?

La Révolution Iranienne (1979) qui constitue le sujet de notre travail prendra tout son sens à la lumière de ces discussions. Nous tâcherons d'élucider ces questions sur l'exemple de cette révolution qui clôt l'époque Pahlawi (1925-1979) dans l'histoire de l'Iran et inaugura la République Islamique d'Iran. Naturellement notre travail ne prétend pas conclure tous les débats autour du concept de la révolution. Mais nous jugeons nécessaire de considérer la Révolution Iranienne à la fois comme une rupture et une continuité dans l'histoire et d'examiner en détail ce « changement brusque et radical » pour nous rendre compte de ce qui s'est passé en 1979.

1.2. Où trouver les racines de la révolution ?

Les racines de la notion de la révolution puisent dans un passé assez loin. Chez Polybios, la révolution signifiait le passage de la royauté à la tyrannie, puis à l'aristocratie, puis à l'oligarchie, débouchant ensuite vers la démocratie et finalement à l'état de nature, qui retournerait inévitablement en cycle à la royauté.¹⁸ Selon Aristote, elle signifiait « le changement par révolte ». Arthur Hatto affirme que ce qui s'est passé à Rome en 1234, était bel et bien une révolution au sens moderne,

17 Charles Tilly, "Does Modernization Breed Revolution?" **Comparative Politics** Vol. 5 (April), pp. 425-447.

18 Arthur Hatto, "Revolution: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term," p. 6.

mais qu'il avait été exprimé dans les termes de l'époque.¹⁹ Au 14^{ème} siècle Ibn Khaldoun prétendait que les Etats auraient une espérance de vie naturelles tout comme les hommes (trois générations, soit à peu près 120 ans) et il considérait la chute d'un Etat comme un retour à l'état initial dans un processus cyclique. Nicolaus Copernicus dans son "*De revolutionibus orbium caelestium*" (1543) utilisait le terme pour désigner le mouvement naturel cyclique des astres. Au 17^{ème} siècle en Angleterre, bien qu'il eût acquis un sens politique, le mot signifiait encore « retour au commencement ». Selon Hatto, certains critiques français auraient utilisé cette notion dans le sens où Shakespeare l'utilisait en 1602 dans *Troilus et Cressida*, au sens de « revers de fortune ».²⁰

La notion de la révolution acquit le sens qu'on lui donne dans la littérature des sciences sociales d'aujourd'hui suite à la Révolution Française de 1789. Presque toute la littérature sur la révolution doit son existence à 1789. La Révolution Française était la première révolte populaire qui définit un changement brusque et radical et elle fut le point de référence pour les deux siècles à venir. Mais, outre les effets historiques, sociologiques et philosophiques de la Révolution Française, il convient de nous rappeler sa contribution à la signification actuelle du mot « révolution ». On rapporte que le 14 Juillet 1789, Louis XVI qui venait d'être informé de la prise de la Bastille, aurait dit « c'est une révolte » et le Duc de la Rouchefoucauld-Liancourt lui aurait répondu « non, sire, c'est une révolution ». Et cette anecdote, comme d'ailleurs Hannah Arendt le souligne, témoigne d'un usage inédit du terme, à savoir dans le sens d'un événement irrésistible.²¹ Ce que Liancourt affirme en effet c'est que la situation était 'parti en vrille'. C'est d'ailleurs ce que nous suggérons plus haut par la déviance des événements hors du cours ordinaire. La révolution comme événement irrésistible et irréversible contrairement à la révolte définit une rupture. Cette rupture, tout en transgressant les limites de la légitimité légale, trouve ou engendre du même coup sa propre base de légitimité. Nous tiendrons alors compte, en étudiant la Révolution Iranienne, à la fois de cette question de la légitimité et de cette rupture irréversible.

19 Arthur Hatto, *ibid*, p. 7.

20 Arthur Hatto, *ibid*.

21 Hannah Arendt, *On Revolution*, New York: Viking Press, 1963, p. 40.

Maintenant, nous tâcherons de répondre à la question « peut-on parler d'une révolution islamique ? ». Puisque la Révolution Iranienne de 1979 se baptisa ainsi dans l'histoire. Et si nous réussissons finalement à établir ce concept, il nous sera plus facile de comprendre ce dont il s'agissait au juste.

1.3. Que signifie la révolution islamique ?

Actuellement, la notion de la révolution islamique ne se discute pratiquement plus. Depuis la Révolution Iranienne de 1979, l'événement unique, on n'a témoigné de rien de semblable. Il existe des groupes armés qui prétendent lutter au nom de l'Islam sur des territoires divers, mais aucun mouvement islamiste n'a su obtenir cette légitimité que la Révolution Iranienne avait conquise au sein de la conscience de presque toute une population. Il ne nous sera donc pas possible de parler d'une révolution islamique ni avant ni après 1979, restant dans le cadres de la littérature académique. La notion est si bien identifiée avec l'Iran que l'on ne peut plus la penser hors de l'expérience des iraniens. Cependant, la pensée de la « révolution islamique » connote un tel *inqilab* qui, dans le monde intellectuel des musulmanes (dans leur imaginaire et leurs configurations), elle s'étend dans un horizon qui ne saurait être limité par la Révolution Iranienne.

La révolution, au sens où William Shakespeare en faisait usage, figure également dans le Coran. L'équivalent le plus proche du mot "révolution" en arabe, *inqilab*, est présent dans le dernier verset de la sourate Ash-Shuara (les poètes) : « ...à part ceux qui croient et font de bonnes œuvres, qui invoquent souvent le nom d'Allah et se défendent contre les torts qu'on leur fait. Les injustes verront bientôt le revirement qu'ils [éprouveront] ! ». Ce terme qui est traduit en français en général par le mot "revirement" et figure dans les *tafsirs* anglais sous le nom de « vicissitude » ou de « turn back », signifie en effet à la fois « le changement » et « l'équinoxe ». La traduction anglaise par Mahomet Asad, l'un des plus célèbres exégètes coranique du 20^{ème} siècle, est assez significative :

[Most of them are of this kind] save those who have attained to faith and do righteous deeds, and remember God unceasingly, and defend themselves [only] after having been wronged, and [trust in God's promise that] those who are bent on wrong

doing will in time come to know how evil a turn their destinies are bound to take! (The Message of the Qur'an, Mahomet Asad, The Poets 227.-nous soulignons-)

Le “evil turn” que prend le destin des “malfaiteurs” est traduit dans certaines sources en turc par “révolution” (*devrim* ou *inkılap*) :

Ama inanan, dürüst ve erdemli davranışlar ortaya koyan, Allah'ı sıkça anan, [sadece] haksızlığa uğratıldıktan sonra kendilerini savunan ve haksızlık yapanların, hangi devrimle devrileceklerini er geç görecekleri [konusunda Allah'ın vaadine güvenen şairler] bu hükmün dışındadır! (Kur'an Mesajı, Muhammed Esed, Şuara 227) ²²

Ancak iman edip, güzel ve makbul işler yapanlar, Allah'ı çok zikredip ananlar ve zulme maruz kaldıktan sonra haklarını savunanlar müstesna. Zalimler de nasıl bir inkılap ile devrileceklerini, yakında öğrenirler. (Suat Yıldırım, Şuara 227) ²³

Ancak iman edip iyi ameller işleyenler, Allah'ı çokça zikredenler ve kendilerine haksızlık edildikten sonra öclerini alanlar müstesna. O haksızlık edenler hangi inkılabı münkalib olacaklarını (hangi akıbeti yuvarlanacaklarını) yarın bilecekler (Elmalılı Hamdi Yazır, Şuara 227) ²⁴

Que signifie cette irrésistibilité de la révolution en tant que promesse divine? Jusqu'ici nous en avons parlée comme d'un processus inévitable et irréversible, mais nous n'avons pas fait état de ses références religieuses. L'idée de la révolution signifie pour les musulmanes, que les oppresseurs se verront vaincus un jour –dans ce monde ou dans l'autre. Selon le Coran, « ce jour-là » la justice sera faite et elle sera complète. Cette promesse, qu'elle suggère une « fin heureuse » dans ce monde ou dans l'autre, ses effets n'en appartiennent pas moins à l'ici-bas. Les expériences des musulmanes, ainsi que leur manière d'interpréter le Coran, sont immanentes à ce

22 « Mais, ceux qui croient, qui font montre d'honnêtes et de vertueux actes, qui prononcent souvent le nom d'Allah, et qui ne se défendent que lorsque l'on leur fait du tort, et qui [font confiance à la promesse d'Allah en ce qui concerne qu'ils] verront par quelle révolution seront renversés ceux qui font tort, seront exceptés de ce verdict! »

23 « Mais ceux qui font foi et accomplissent de bonnes et acceptables actions, qui prononcent beaucoup le nom d'Allah et le rappellent, et qui défendent leurs droits après avoir subi une oppression, ils sont exceptés. Les oppresseurs, eux, vont bientôt savoir par quel genre de révolution ils se verront destitués »

24 « Mais ceux qui font foi et effectuent de bonnes actions, qui prononcent beaucoup le nom d'Allah, et qui se vengent après que l'on leur ait fait tort, sont exceptés. Ceux-là qui font tort, sauront demain par quelle révolution ils se verront révolus (vers quel avenir ils se verront entraînés »

monde. Il ne serait pas donc un vain effort d'essayer de comprendre leur vision de la révolution (*inqilab*), et leur configuration d'un nouveau monde.

Dans le présent travail, à la suite de la discussion que nous ouvrîmes par la question de « qu'est-ce que la révolution », nous tâcherons de trouver une réponse à la problématique de la révolution islamique, considérant le cas spécifique de 1979. Nous pouvons résumer de la manière suivante la notion de la révolution islamique que nous venons de traiter sous le titre de débats sur la révolution :

1. La révolution islamique doit impliquer un changement brusque et radical 2. Le changement lui-même et ses conséquences doivent être 'islamiques' ; c'est-à-dire ils doivent avoir une légitimité islamique aux yeux des musulmanes 3. La légitimité islamique doit avoir une persistance dans la conscience du peuple qui accomplit la révolution ou qui en témoigna 4. La révolution islamique est une rupture qui surpasse et renverse le système établi 5. Elle signifie un changement radical non seulement au sein du gouvernement, mais dans la vie sociale aussi bien 6. La révolution islamique a pour fin de substituer le juste et le vrai (*hakk*) à l'oppression et au tort (*zoulm*), à l'injustice et à la fausseté (*batil*) 7. Elle fait référence à la conviction selon laquelle Allah, n'admettrait au monde, de laisser l'oppression à son 'cours naturel' 8. Elle dénote une subjectivité qui ne pourrait être pensée en dehors des musulmanes et de leur croyance à la fatalité.

Nous essaierons de mettre en évidence ces hypothèses citées plus haut. Pour ce faire, nous traiterons la Révolution Iranienne de 1979 connue dans la littérature sous le nom de « révolution islamique » dans ses dimensions historique, religieuse et culturelle. Comme nous allons voir le révolutionnarisme des iraniens témoigne d'une accumulation culturelle qui, dépassant de loin le cadre des idéologies figées, centrées sur des textes, se vit se former au cours des siècles par de multiples expériences et d'efforts exégétiques, à savoir de l'historialité du chiisme. Nous entamerons ensuite une discussion sur la question de l'historialité à partir de la conceptualisation heideggérien du terme, et nous tâcherons de donner une explication du fait historique qu'est la révolution, considérée à la fois comme rupture et continuité.

CHAPITRE II

LE CHIISME

2.1. Islam et Chiisme

Le Saint Coran est le postulat absolu pour les musulmans. L'Islam pour eux, comme le souligne Bobby Sayyid, c'est le *master signifier* c'est-à-dire, la référence essentielle : "The master signifier is a signifier to which other signifiers refer, and are unified by – and it fixes their identity. It is the unique point of symbolic authority that guarantees and sustains coherence of the whole ensemble."²⁵ Car pour eux, l'islam est l'équivalent du bon, du juste et du beau. Il en va de soi que la compréhension islamique de la société et de l'homme sont les 'meilleures'. Comme la définition même de la bonté et de la justice c'est l'islam lui-même, on s'attend bien à ce que le meilleur gouvernement le plus juste de tous, soit naturellement le gouvernement islamique. Ce raisonnement nous donne quelques importantes indices sur la configuration du monde de ceux qui prennent l'islam pour référence : 1. Les musulmans disposent du savoir de ce qu'est le « Bon », 2. Les musulmans, parce qu'ils prêtent l'oreille à l'appel d'Allah et y obéissent, méritent le meilleur, 3. Les musulmans, sachant ce qu'est le « Bon », se trouvent en l'obligation de l'établir en concret sur le monde et d'en assurer la permanence.

Selon Bobby Sayyid, ce qu'établit l'islam, c'est justement ce 'nous' que sont les 'musulmans'. En d'autres termes, l'islam engendre l'*oumma* musulmane:

What does Islam found? Tautologically, it founds a community of those who subscribe it: Islam founds Muslim *Ummah*. In this act of founding Islam is the means by which a community is unified and established: the unity of a 'Muslim' community retrospectively constructing its identity, through the use of Islam as a nodal point. That is, Islam would not only function

²⁵ Bobby S. Sayyid, **A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism**, London: Zed Books, 1997, p. 45.

to unify a particular community with respect to this signifier, but it is also the name by which the Muslim community identifies and actualizes itself.²⁶

Ainsi que Sayyid l'affirme, au début le *nodal point*, le centre qui assurait la cohésion des musulmans, c'était le prophète. L'islam et le Coran lui équivalaient, et ne consistaient qu'en ce qu'il disait ou faisait. Pour reprendre les mots de Rilke, « il était celui qui avait tendu l'oreille et celui qui exécutait ». ²⁷ Le sujet de la révolution ne faisait aucun doute. Le Coran disait qu'avec lui « la religion était accomplie ». ²⁸ Personne ne viendrait plus prendre sa place. Cela pourrait vouloir dire en même temps qu'avec lui la révolution serait accomplie de même. Selon les musulmans, toute nouvelle religion révélée par Allah marque un retour 'au commencement' (*roujou*). Qu'il soit de nature cyclique ou non, les prophètes amenèrent chacun au monde un changement et une rénovation irréversibles. Néanmoins, l'idée que l'islam est la dernière des religions, pourrait nous mener à penser que, dans le cadre des interprétations conservatrices, tout horizon de « changement radical » serait à jamais perdu une fois sa révélation accomplie. Or, certains penseurs modernes musulmans comme Ali Shariati, Sayyid Abul Ala Maududi, Fazal-ul-Rehman, prétendent le contraire. Selon Fazal-ul-Rehman, il faut faire perdurer les libertés apportées par le prophète : Le Coran a fait le premier pas en voie de l'abolition de l'esclavage et de la polygamie ; il 'nous' exigeait de progresser dans cette voie. ²⁹ Ali Shariati écrit que la mission du prophète devait être accomplie par « *l'oumma* révolutionnaire ». Selon le célèbre penseur musulman pakistanais Maududi, il faut à l'humanité entière un gouvernement qui l'unifiera sous la forme d'un Etat mondial, et seuls l'islam et le peuple musulmane disposent d'une telle potentielle... ³⁰

Cependant depuis le prophète de l'islam, la tradition exégétique coranique a fait son chemin, engendrant entre-temps de nombreuses et diverses interprétations. Qui décidera alors de la validité de ces interprétations et comment ? Le seul exemple

²⁶ Bobby S. Sayyid, *ibid.*, pp. 43-44.

²⁷ Rainer Maria Rilke, *Seçilmiş Şiirler ve Duino Ağıtları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, p. 105.

²⁸ "Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait. Et J'ai agréé l'Islam comme religion pour vous." **Le Saint Coran**, Le Table Servie (Al-Maidah) 3.

²⁹ Fazlur Rahman, **Islam**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

³⁰ Mehmet Talha Paşaoğlu, "Nationalist Hegemony over Islamist Dreams: Who Were Shariati and Maududi?" **Asian Politics & Policy** Vol. 5, No. 1, Wiley Periodicals, Inc., 2013, p.112.

que tous les musulmans acceptent avec unanimité comme la référence commune pour un gouvernement islamique, c'est l'époque du prophète. A vrai dire, que l'on le nomme ainsi ou non, l'émergence de l'islam et le nouveau gouvernement de Mahomet étaient bel et bien une révolution. La nouvelle religion avait apporté un « changement brusque et radical ». Néanmoins, sa vraie date d'inauguration variant selon de diverses confessions, l'acception commune des musulmans est la suivante : elle a subi une corruption et l'on s'est progressivement éloigné de la révolution du prophète.

Selon la culture chiite et le culte de chia répandus depuis de siècles en Iran, c'était Ali, le fils de l'oncle du prophète et son gendre, qui d'ailleurs avait grandi dans sa maison qui devait succéder à Mahomet. Nous rencontrons assez souvent des propos du Prophète faisant l'éloge d'Ali, mais le sunnites, contrairement aux chiites, croient à ce que le prophète ne laissa pas de successeur de prédilection. Les chiites croient que le prophète désirait la succession d'Ali et rapportent de nombreux *hadiths* à propos. Or il se trouvait que ce fut Abou Bakr As-Siddiq qui était élu comme *calife* après la mort de Mahomet. Selon les chiites, le tort perpétré par la suite, ne faisait que commencer par cet acte. Pendant les règnes d'Abou Bakr, ami et beau-père du prophète, et d'Omar ibn al-Khattâb le deuxième calife, Ali, tout en déclarant sa fidélité et sa soumission à tous les deux, vivait cependant en recluse et passa son temps à écrire des *ayats* de Coran.³¹ Après le gouvernement d'Abou Bakr de deux ans, d'Omar ibn al-Khattâb de dix, et d'Othman ibn Affân de douze ans, Ali fut finalement élu calife et cinq ans plus tard, il fut assassiné tout comme Omar et Othman. Selon Ali Shariati, les cinq ans de gouvernement d'Ali, c'était l'époque révolutionnaire de l'Islam.³² Car la « dégénérescence » qui commençait avec Othman ou qui devint visible à partir de son époque (selon les chiites, Othman était injuste et cruel, car il avait nommé pour les importantes postes de l'Etat des membres de sa famille), prit fin avec le règne d'Ali et l'Islam retrouva son essence. Mais le désordre (*fitne*) ne finit pas. Durant le califat d'Ali, Mu'awiyah, le gouverneur de la Syrie, prenant essor d'une autre interprétation (*ijtihad*) du Coran,³³ construisait des palais et mettait le pouvoir au premier plan. Il réussit à se faire élire calife après Ali. On

31 Ali Şeriati (Shariati), **Ali**, Ankara: Fecr Yayınları, 2000.

32 Ali Şeriati (Shariati), **ibid.**

33 Zeki Çıkmaz et d'autres, **İslam Alimleri Ansiklopedisi**, İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları.

rapporte que Hassan, le fils d'Ali s'y résigna pour éviter que le gouvernement ne sombre dans le désordre. Nonobstant, après le règne de Mu'awiyah, Hussein, le frère de Hassan, jugea nécessaire de lutter et traversant l'Irak avec son armée, il fut assassiné par Yazid, fils de Mu'awiyah. Cet événement connu sous le nom de bataille de Karbala, et maudit aussi bien dans la tradition chiite que sunnite, joua un rôle constitutif dans la formation de l'histoire chiite.

Karbala est commémoré depuis le 16^{ème} siècle avec des spectacles théâtraux. Ces commémorations atteignent encore plus de public en Iran à partir du 18^{ème} siècle, accompagnées des rituelles de deuil et prennent au 19^{ème}, la forme d'une tradition nationale présidée par le Chah. Janat Afary et Kevin Anderson résument la place des rituelles chiites dans la vie sociale de l'Iran, de la manière suivante :

Les événements du mois de Mouharram et de Safar, ainsi que les rites qui les accompagnent, comme d'ailleurs les cérémonies de deuil au Ramadan, occupent près de deux mois par an. (...) Les rites de deuil chiites jouent un rôle important pour l'état-d'âme de la population. (...) Il s'en suit que ces rituelles de rédemption répondent assez concrètement aux besoins spirituels des gens.³⁴

Le « chia », mot arabe, signifiant « partisan » à l'origine, désigne dans le Coran les disciples de Noé. Suite à la mort d'Ali, des musulmans qui prétendaient suivre son chemin, qui l'acceptaient comme leader (*immam*) et se réfugiaient sous les ailes de son âme protectrice, inventèrent des cérémonies de commémoration pour la martirisation 35 d'Ali et de Hussein, maudissant en particulier Mu'awiyah et Yazid, instaurèrent cette tradition et cette culture dites chiites. Nous pouvons dire que grâce à ces commémorations et aux cérémonies de deuil, les chiites acquirent une dimension de lutte politique, construisirent finalement une culture assez particulière. Nous utiliserons désormais le terme de chiisme dans le même sens que la foi chiite et la culture chiite. Car, la foi et la culture dans le cadre de cette historicité nous semblent indissociables.

34 Janat Afary et Kevin B. Anderson, **Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları**, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012, pp. 70-75.

35 Pour les sens de la martirisation en Islam: Farhad Khosrokhavar, **Les Nouveaux Martyrs d'Allah**, Paris: Flammarion, 2003.

Les chiites croient que le prophète annonça avant sa mort la venue de 12 *immams* qui devraient lui succéder. Il aurait prédit aussi l'émergence d'un conflit et qu'Ali aurait raison dans cette affaire. Durant le califat d'Ali, non seulement Mu'awiah, mais aussi deux amis proches de Mahomet, ainsi qu'Aïcha, l'épouse du prophète, lui étaient opposés. Selon certaines sources sunnites, Aïcha et son entourage l'auraient regretté plus tard. Ce désordre en effet, fit beaucoup de martyres. Ali lui-même fut assassiné. Selon les chiites, son second fils, Hassan lui succéda, assumant le leadership spirituel et social comme le 2^{ème} *Immam*. Hussein, son frère devint le 3^{ème} *Immam*. Suite à son assassinat à *Kerbala*, ce fut son fils Ali qui lui succéda. Et c'est en suivant une descendance continue de père en fils jusqu'au 12^{ème} *Immam*, que la mission du prophète se poursuivit. Les chiites croient que les 12 *Immams* sont pures de péchés. A ce que l'on comprend, le statu de l'*immam* acquit dès le début un sens à la fois spirituel et socio-politique. En plus, cette autorité spirituelle qui se forme indépendamment de l'institutionnalisation centrale, voire à son opposé, sera *de facto* révolutionnaire, sinon propice à le devenir.

2.2. Chiisme et Modernité

Les Chiites, dans les années 1970, établissant une analogie entre leur lutte contre le régime de Chah et l'opposition de Hussein à Yazid, réussirent à construire un discours révolutionnaire. Selon Michel Foucault, l'*oulama* chiite n'était pas révolutionnaire, mais les musulmans iraniens montraient que la religion n'était pas forcément « l'opium du peuple », par leur volonté commune dressée contre le Chah. Les deux voyages que Foucault effectua en automne 1978 en Iran, l'avaient profondément impressionné. Dans les articles qu'il rédigea depuis Téhéran pour le journal italien *Corriere della Serra*, il écrivait que les gens se précipitaient vers la mort au nom de l'islam, et que cette spiritualité politique pourrait apporter du nouveau au monde. Les articles de Foucault, furent sévèrement critiqués par de nombreux intellectuels de l'Europe. Surtout, après la chute du régime en 1979, le fait que le nouveau gouvernement acquit une teneur autoritaire, attire sur lui la furie de libéraux et des féministes. En effet Foucault lui-même avouait déjà qu'il n'était pas capable de prévoir l'avenir de ce « changement brusque et radical », mais affirmait

tout de même que ce nouveau mouvement d'opposition portait en lui certaines propriétés aptes à dépasser l'hégémonie moderne-libérale.³⁶

Les rituelles religieuses des chiites, en ce qui concerne la prière, le jeûne, le pèlerinage et la croyance en Allah s'accordent avec celles des sunnites, elles en divergent sur le fait qu'ils acceptent le leadership des 12 *Imams*. *L'immamat*, cesse avec le 12^{ème} *immam* Muhammad. Puisque le 12^{ème} *immam* s'occulta de son vivant, il ne reviendra plus que comme *Mahdi* (celui qui guide vers la bonne voie). On croit que *Mahdi* « viendra » juste avant l'apocalypse pour unifier l'*oumma*. Michel Foucault, rapporte qu'Ayatollah Mohammad Kazem Shariatmadari qu'il rencontra lors de ses voyages en Iran, s'exprimait sur le sujet de la manière suivante : « Nous attendons le *Mahdi* mais nous luttons aussi chaque jour pour avoir un meilleure gouvernement ». ³⁷ Bon gouvernement signifie, comme nous l'avons préalablement indiqué, un gouvernement islamique. Foucault, écrit que lorsque l'on leur demande ce qu'ils veulent, quatre iraniens sur cinq répondent « un gouvernement islamique ». Il souligne le fait que les mouvements opposant ne sauraient être résignés à une solution dans le cadre du système établi. Lui-même d'ailleurs, il ne veut pas que la lutte passe sur le plan juridique libéral et moderne. Ce qui l'émeut, c'est que cette révolte ne convient pas à des normes occidentales que nous « connaissons ». On ignore, dit-il en somme, comment le nouvel Iran sera fondé, ce que cette révolution islamique apportera, mais il faut respecter la lutte. ³⁸

Foucault, prétend que les iraniens auraient dépassé la modernité qui n'est qu'en effet qu'un archaïsme. Le tort du Chah c'était d'avoir établi un despotisme compatible avec la modernité. Toutes les classes sociales en Iran étaient mécontentes de cette modernité qui constituait la base du régime. Le Chah était en arrière par rapport à son temps; son projet de modernisation était voué à l'échec. ³⁹

36 Janat Afary ve Kevin B.Anderson, “Ek: Foucault ve Onu Eleştirenler, Açıklamalı Bir Çeviri”, **Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları**, pp. 229-347.

37 Michel Foucault, “Tahran: Şaha Karşı İman” (Corriere della serra, 8 Octobre 1978), Janat Afary ve Kevin B.Anderson, **Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları**, p. 254.

38 Janat Afary ve Kevin B.Anderson, **ibid.**, pp. 229-347.

39 Janat Afary ve Kevin B.Anderson, **ibid.**

Selon Misagh Parsa, une modernisation centrée sur l'Etat et ses effets destructifs constituaient la base structurelle de la révolution de 1979. Or Chonchek Tazmini, prétend que, les iraniens auraient réagi avec une motivation de caractère moderne et décrit le processus de la révolution comme une « modernisation d'en bas ». ⁴⁰ En effet les idées qui guidaient les masses dans les années 1970, étaient des idées modernes. Ainsi que le souligne Ali Mirsepassi, les intellectuelles musulmans du 20^{ème} siècle, avaient lu 'l'occident', la modernité et la démocratie à travers des textes contre l'idéologie des lumières. ⁴¹ Ils avaient donc une affinité avec débats concernant la technique, l'industrie, et la modernité, etc. mais ils gardaient tout de même une distance critique par rapport au modèle occidental. Selon Mirsepassi la modernité n'était pas étrangère à l'expérience géographique, culturelle et historique des iraniens ; on ne saura donc la considérer uniquement comme une narration propre à l'histoire européenne ou comme un phénomène propre à l'Europe. ⁴² Si l'on définit l'Etat moderne, à la suite de Peter Amman, comme « une institution qui détient le monopole de la violence physique, de l'administration, et de la justice sur un large espace », ⁴³ on pourrait dire que tout mouvement révolutionnaire visant à briser ce monopole, se développent contre les formes modernes du gouvernement d'Etat. Néanmoins, cette position n'empêche pas les mouvements révolutionnaires d'être immanents à l'expérience de la modernité.

Zhand Shakibi de son côté, dans son étude où il fait une analyse comparée des révolutions française, russe et iranienne, souligne le rôle des caractères des leaders renversés et affirme que ce sont des variantes structurelles en interaction avec les attitudes des individus, qui entraînent la révolution. ⁴⁴ Nous pouvons affirmer alors que la modernité, accompagné des projets modernistes du Chah, contribua à la formation des conditions de la révolution en tant qu'un facteur structural, dans le cas spécifique d'Iran. Nous verrons dans les chapitres suivants, ce qui s'est passé durant

⁴⁰ Chonchek Tazmini, **Revolution and Reform in Russia and Iran**, p. 24.

⁴¹ Ali Mirsepassi, **Political Islam, Iran, and the Enlightenment: Philosophies of Hope and Despair**, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

⁴² Ali Mirsepassi, *ibid.*

⁴³ Peter Amman, "Revolution: A Redefinition," **Political Science Quarterly** LXXVII (1962) cité par Lawrence Stone, "Theories of Revolution," **World Politics** 18, p. 173.

⁴⁴ Zhand Shakibi, **Revolution and the Collapse of the Monarchy: Human Agency and the Making of Revolution in France, Russia and Iran**, London: I.B.Tauris, 2007.

les manifestations des années 1970 et comment le régime y répondit. Néanmoins nous suggérerons que toute approche qui considère l'attitude des leaders comme facteur principal se révèlent insuffisante. Nous prétendrons que lorsque l'on met au centre l'agency (ou l'agentivité) humaine, on mésestime le caractère collectif des révolutions faites ou adoptées par des mouvements de masse.

D'autre part, Theda Skocpol, disait qu'avant 1979, les révolutions n'étaient pas des faits « effectués » par quelque sujet, mais plutôt des faits qui « venaient » d'ailleurs. Pour le cas de la Révolution Iranienne, on admettait finalement que la révolution n'y venait pas d'ailleurs, elle était mais un mouvement de l'intérieure qui révélait l'*agentivité* même de l'agent.⁴⁵ Ervand Abrahamian de son côté, en analysant les causes structurelles de la Révolution Iranienne, met l'accent sur les dynamiques intérieurs de la société iranienne qui ne dépendent nullement d'influences extérieures.⁴⁶ De manière assez similaire, Misagh Parsa explique la Révolution Iranienne par la notion de '*collective action*' et défend l'idée que des groupes opposants renversèrent le Chah en contribuant à une *agentivité* commune.⁴⁷

La grande partie de la littérature sur la Révolution Iranienne souligne le leadership d'Ayatollah Khomeini. En effet, par les écrits qu'il envoyait depuis son lieu d'exil, Khomeini devint un symbole pour les mouvements de résistance. Au cours des années 1970, de divers groupes révolutionnaires publièrent des manifestes critiquant le gouvernement et ils y énumèrent leurs demandes. Parmi leurs demandes figurait aussi le retour de Khomeini et dans les rues se répercutaient des slogans comme "Liberté pour Khomeini". Néanmoins, il faut dire qu'Ayatollah Khomeini, ne prit (ou ne put prendre) jamais part dans les manifestations de rue ni ne paya d'autre prix que de se trouver en exil. Autrement dit, il n'est pas le sujet de la révolution. Qui est donc ce sujet de la révolution ? Asef Bayat, dans son ouvrage focalisant sur la condition de la classe ouvrière en Iran avant et après 1979, précise

45 Theda Skocpol, "Rentier State and Shia Islam in the Iranian Revolution," **ibid.**, pp. 265-283.

46 Ervand Abrahamian, **Iran Between Two Revolutions**, Princeton: Princeton University Press, 1982.

47 Misagh Parsa, **Social Origins of the Iranian Revolution**, Rutgers: Rutgers University Press, 1989.

que c'était le petit-commerce, la petite bourgeoisie, des masses prolétarisées, et une partie de la classe ouvrière relativement aisée qui accomplirent la révolution.⁴⁸

Quant à la question de savoir si la Révolution Iranienne était ou non le résultat d'une quête ou d'un cri islamique, Mehrzad Boroujerdi dit dans un travail où il étudie les intellectuels iraniens qui écrivaient avant et après 1979, que dans la culture politique iranienne de l'époque l'Islam tout en étant une référence commune, ne constituait tout de même pas le facteur principal.⁴⁹ Tout en considérant la persistance de ce commentaire de Boroujerdi, nous nous focaliserons sur le caractère déterminant du chiisme que l'on accepte ici comme étant « la clef de la révolution » et « la source de l'effort ».

Comme l'affirme d'ailleurs Isaac Kramnick, la révolution est d'une part un phénomène culturelle et elle transforme la relation des gens au monde, elle marque un profond changement dans leurs visions du monde.⁵⁰ Mais d'autre part ce changement, d'une étrange manière, est elle-même issue des formes d'expression déjà existantes. Dans les prochains chapitres, nous essaierons de montrer comment une culture qui est en circulation depuis plusieurs centaines d'années, le chiisme, opéra une telle transformation.

2.3. Historialité du Chiisme

Hamid Dabashi précise qu'en Iran, bien que la culture politique soit tissée avec le chiisme, le sens d'être chiite varie largement suivant la situation socio-politique des sujets. Pour les classes pauvres et les petit-commerçants de la classe moyenne par exemple, la religion enveloppe et ensevelit toute la vie dans toutes ses dimensions et *l'oulama* chiite pour eux, constitue l'autorité éminente par excellence. Pour le reste des iraniens, le chiisme s'incarne plutôt comme « un caractère culturel, un univers d'émotions, un schème de comportement normatif, des principes éthiques,

48 Asef Bayat, **Workers and Revolution in Iran: A Third World of Experience of Workers' Control**, London: Zed Books Ltd., 1987.

49 Mehrzad Boroujerdi, **İran Entelektüelleri ve Batı**, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2011, p. 17.

50 Isaac Kramnick, "Reflections on Revolution: Definition and Explanation in Recent Scholarship", **History and Theory** 11 (1972).

des impératifs moraux ou encore même un vocabulaire culturel ». ⁵¹ Dans ce contexte ce que nous entendons ici par le chiisme, n'implique pas seulement la dimension religieuse mais il suggère une grammaire sociale qui régit dans toutes les dimensions. Mais, qu'est-ce que donc nous entendons par l'historialité?

Les humains et les sociétés sont temporaux du fait qu'ils n'ont un sens que dans le temps. Les étants sont temporaux, non pas « parce qu'ils se situent dans l'histoire », dit Heidegger, mais parce que le fondement de leur être est temporel. ⁵² La culture en tant qu'une valeur temporelle engendrée par les sociétés, est dans ce sens, elle aussi temporelle. On se demande alors dans quelle mesure l'histoire des cultures, c'est-à-dire « les transformations et les destinées » ⁵³ des sociétés, est-elle liées à l'historialité de la culture. L'historialité ne se restreint pas à l'histoire des agents qui engendrent les cultures –des Etats ou des sociétés par exemple- mais évidemment elle ne saurait en être exempte non plus. Que pourrait signifier alors l'historialité du chiisme?

La notion de l'histoire fait d'abord penser à la notion du passé et elle est étroitement liée à la fonction de donner du sens à l'expérience vécue. C'est-à-dire, le passé n'est pas seulement ce qui est « passé », mais il perdure son existence par ses effets dans un monde tissé de sens. En effet, l'histoire n'est pas restreinte au passé, elle est plutôt *avec* lui; le passé figure dans l'orientation de l'histoire, qui implique aussi le présent et l'avenir. Cette orientation ne coïncide cependant pas avec le cours linéaire de l'histoire mondiale, mais elle se forme à travers l'engendrement de sens par l'histoire mondiale au cours du temps. Il est donc possible qu'un élément comme la culture qui forme le monde de signification des sociétés devienne dans l'histoire des sociétés un acteur de premier ordre. D'ailleurs on pourrait dire que l'orientation dans laquelle une culture est expérimentée dans le temps, constitue son histoire. Cela implique que l'être d'une culture résulte de son historialité propre.

51 Hamid Dabashi, **Iran: A People Interrupted**, New York: New Press, 2008, p.149.

52 Pour la traduction des notions heideggériennes, nous suivrons de manière alternative les deux traductions françaises accessibles de *Sein und Zeit* ; visant seulement les exigences de clarté de notre propos. Celles de François Vézin éd. Gallimard, Paris 1986 ; et celle d'Emmanuelle Martinau (inédit, accessible en ligne). Pour la pagination, notre référence sera la 19^{ème} édition de *Sein und Zeit*, Max Niemayer Verlag, Tübingen, 2006.

53 Martin Heidegger, **Etre et temps**, Max Niemayer Verlag (éd.), Tübingen, 2006, p.376.

Martin Heidegger, affirmant que l'historialité c'est en fait la temporalité, détache notre attention des faits, et la dirige vers des expériences vécues. De la même manière, dans le présent travail, nous chercherons l'historialité du chiisme dans le monde de signification des humains, ce qui ne se restreint pas aux changements consécutifs de gouvernements. C'est-à-dire, nous considérerons les faits historiques à travers leurs effets sur le « peuple », à travers l'indignation, la résistance ou la résignation qu'ils provoquent. Et ce peuple, conformément au sujet de notre thèse, ce sera le peuple du territoire iranien, le peuple qui fait ce pays même.

Karl Marx, écrit dans une note en marge de l'*Idéologie allemande* : « Les hommes ont une histoire, parce qu'ils doivent *produire leur* vie et qu'ils le doivent en fait d'une manière *déterminée*: c'est impliqué par leur organisation physique: de même que leur conscience ». ⁵⁴ Il nous rappelle ici la thèse selon laquelle ce qui fait l'histoire c'est les conditions physiques et les rapports de production. Il cherche en outre le sens de la notion de l'histoire dans cette nécessité et la soutenabilité du processus qu'est « la vie ». Ce processus nécessaire et soutenable nous mène inévitablement à des efforts de donner du sens. C'est dire que Marx ne considère pas l'histoire comme une réalité éparses des mondes de signification, qui eux, se perdurent dans les consciences et les conditions environnantes.

Nous avons indiqué plus haut à la suite de Martin Heidegger que l'historialité était immanente à la concrétude des mondes de signification et à l'accumulation culturelle. Les rapports historiques de leur part, constituaient la relationnalité même qui engendrait cette existence culturelle. Il nous est alors permis d'affirmer que l'histoire des hommes –des masses ou des peuples- est infuse dans leur conditions physiques et leurs existences culturelles, lesquelles ne se réduisant pas à des rapports de production seuls. La culture qui elle-même constitue l'une de ces modes d'existences, exprime de sa part une accumulation qui ne saurait être indépendante des conditions physiques. Cette accumulation fait référence à une mémoire et à une conscience sociale. Marx, dans le passage cité ci-dessus, considère l'histoire comme une question qui concerne les consciences des hommes. Selon lui, c'est la vie qui

54 Karl Marx et Friederich Engels, **Idéologie allemande (Thèses sur Feuerbach)**, Trad. Fr. 1952; p.20 de l'éd. Numérique : http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/ideologie_allemande/ideologie_allemande.html

détermine la conscience, et non le contraire.⁵⁵ C'est-à-dire que la conscience est un produit social.⁵⁶

Tout au long des chapitres qui suivent, nous essaierons de montrer comment le chiisme, par le biais d'une conscience sociale qui acquit la teneur révolutionnaire dans les conditions concrètes du 20^{ème} siècle, fut un facteur majeur dans l'évolution des événements. Nous verrons que la culture agit à la fois au sens matériel et spirituel. Donc, d'une part nous prendrons en considération les conditions matérielles qui ne se restreignent aucunement aux rapports de production ; et de l'autre, nous continuerons à étudier en tant que l'axe principal de notre travail, les mondes de signification des hommes, ainsi que leurs croyances et leur imaginaires politiques (comme l'imaginaire d'un gouvernement islamique). Nous parlerons dans ce sens, de l'existence « d'une conscience révolutionnaire » en Iran que nous pouvons définir de la manière suivante : C'est un positionnement social qui se cristallise dans des conditions matérielles comme la production, la consommation et le mode de vie ; interagit avec la culture dominante et les formes d'existence en vigueur, mobilise une classe ou une communauté par un sentiment d'appartenance en se nourrissant de l'idée qu'un monde meilleure est possible.

55 Karl Marx et Friederich Engels, **ibid.**, p. 20.

56 Karl Marx et Friederich Engels, **ibid.**, p. 17.

CHAPITRE III

LA REVOLUTION IRANIENNE

3.1. La Révolution iranienne dans sa continuité historique

L'administration de l'Etat est diffamée. On voit que ce pays n'a d'autre affaire que de manifester dans les rues. Ça et là, partout nous avons des manifestations. Nous avons des réunions d'étudiants d'université, d'élèves de lycée, réunions pour des enfants de sept, voire de six ans sur un sujet ou un autre. De toutes ces manifestations, on a marre. (Jafar Emami, Négociations parlementaires, 16^{ème} parlement).⁵⁷

C'est ainsi que dans son discours du 3 Novembre 1951, Jafar Sharif-Emami interprétait au parlement les manifestations qui se multipliaient alors dans les rues contre le gouvernement. Emami, un des plus fidèles hommes du Chah, est membre du sénat de 1954 à 1957, ministre d'Etat entre 1957 et 1960, et premier ministre en 1960-1961, puis en 1978. Il est donc un des acteurs majeurs de l'Etat dans ce quart de siècle qui mena le pays à la révolution. A considérer ses discours de près, Emami semble être l'incarnation même de la raison d'Etat et de l'appareil étatique iraniens. Toutefois, au lieu de raconter l'histoire à travers les acteurs dans les acteurs politiques et économiques, nous tâcherons dans ce chapitre de lire la chronique à travers les manifestations de rue auxquelles Emami ne pouvait attribuer de sens. Nous verrons que les lamentations des hommes d'Etat comme Emami ne sont pas en vain! La tradition de protester en Iran fut si active pendant un siècle, que l'on ne saurait plus la qualifier de simple tradition. Même si considérer les processus qui menèrent l'Iran vers la révolution de 1979 dans une approche linéaire n'est pas une méthode appropriée, on pourrait cependant défendre que l'opposition intégrale qui émergea entre 1977 et 1979 fût forgée dans le cours de l'histoire matérielle du chiisme. Pour comprendre en particulier la volonté qui incitait en 1978 des millions

⁵⁷ « J.Emami, « Négociations Parlementaires, 16^{ème} Assemblée » cité par Ervand Abrahamian, **Modern Iran Tarihi**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011, p. 154.

résolus à descendre dans les rues malgré la terreur armée de l'Etat, il faut prendre en compte une certaine accumulation et quelques traces qui ne sont peut-être pas linéaires, mais discontinues qui composent cette volonté. Ces traces nous mèneront à la conscience révolutionnaire que nous tenterons de discuter dans le premier chapitre, et de là, à la "subjectivité" du chiisme qui est la culture dominante en vigueur.

Depuis Jamāl Al-Dīn al-Afghāni, un auteur islamiste moderniste qui a influencé sur –plus ou moins– des intellectuels musulmans de cette époque, jusqu'à Ayatollah Khomeini, la conscience révolutionnaire en Iran ne peut être comprise ni avec l'essentialisme à sujet d'une culture autochtone, ni dans la potentialité propre du fondamentalisme musulman, ni non plus au sein de la conjoncture nationale ou internationale de l'époque. Les mouvements sociaux en Iran à commencer par la fatwa sur le tabac (1892) jusqu'à la révolution (1979) requièrent non pas des analyses structurales comme celle d'une tension de centre-périphérie ou encore de la lutte des classes, mais bien plutôt une interprétation des événements dans l'historialité du chiisme.

En 1872, lorsque le Chah avait accordé au Baron Reuter, un capitaliste britannique, les privilèges de la construction des chemins de fer, des mines, des forêts et des terrains non-cultivés, ainsi que le droit de gestion des douanes pour les 25 ans à venir, le gouvernement du Tzar avait exprimé ses contestations à haute voix. Les rapports de pouvoir en Iran avaient contraint le Chah à faire le pas en arrière et à résilier ces contrats quelques années plus tard. Les négociations reprirent en 1888. Tandis qu'alors les anglais obtenaient les droits de gérer les mines sous *Imperial Bank of Persia*, un capitaliste russe Poliakov recevait à son tour, pour maintenir l'équilibre convenu, le droit de fonder sa propre banque. Toutefois, même si la rivalité russo-anglaise semble dominer à la fin du 19^{ème} et au début 20^{ème} siècles les territoires iraniens, il faudrait considérer les forces internationales comme des facteurs qui incitent la société iranienne « à devenir sujet », plutôt que comme « des forces extérieures ». Car, la lecture des événements qui marquèrent l'histoire de l'Iran dans la perspective des stratégies des anglais, des russes ou des américains, nous enfermerait dans les limites d'un discours d'« agents étrangers ». Toute insistance sur l'influence des forces étrangères et sur leurs calculs risqueraient alors d'omettre l'intelligence des dynamiques propres de la société iranienne et de la dimension

historique du chiisme en particulier. Néanmoins, pour parler de la subjectivité qui fait la singularité de l'Iran, il nous faut admettre qu'elle doit beaucoup aussi à ces « agents étrangers ». Les forces impérialistes qui dévastèrent le pays pendant les deux guerres mondiales, et qui obtinrent le privilège sur la gestion des implantations pétrolières pour toute la période du règne de Pahlawi (1925-1979), devinrent une figure de l'ennemi face à la conscience révolutionnaire.

En 1891 le Chah légua la régie de tabac à un anglais, le Sergent-Major Talbot. Cette fois les russes n'étaient pas les seuls contestataires ; parût aussi une fatwa en Iran, que l'on attribuait à Hassan al-Shirazi, déclarant le tabac illicite selon la religion [*haram*]. La Fatwa interprétait le décret qui octroyait le droit de la production et de la vente du tabac aux anglais, comme une « déclaration de guerre à l'imam du temps ». Des siècles avaient écoulés depuis l'occultation du 12^{ème} imam, et il ne s'était pas encore présenté une seconde et dernière fois. Pourtant, il paraît bien que pour nombres de persans, attendre l'imam occulté ne ressemblait guère à attendre Godot. Cet état d'attente n'était pas l'indice d'une stagnation mais bien d'une prise de position à la vanité du pouvoir. Attendre signifiait prendre sa distance. Pour pouvoir prendre la parole avant l'arrivée du 12^{ème} imam [*Mahdi*], il faut d'abord faire une bonne lecture du monde à partir de cette distance et le considérer comme l'oppression [*zulm*]. Nombres de commerçants, réformistes modernes et une bonne partie des hommes religieux supportèrent la fatwa. A Téhéran sous l'influence des théologiens [*oulémas*] célèbres supportant la fatwa, les hommes religieux qui d'abord se tenaient plus proches du Chah prirent eux aussi part aux manifestations.⁵⁸ Le Chah était forcé à revenir sur sa décision et fut contraint d'annuler les actes. Néanmoins, les manifestations ne cessèrent point après la résiliation des actes; les marchés restèrent fermés et les conflits entre la foule qui marchait vers le palais et les forces militaires firent plusieurs morts.

Selon Mansour Moaddel, les commerçants et les boutiquiers étaient plus actifs dans ces manifestations de tabac que l'« ouléma », car les politiques en faveur du capital étranger menées pendant tout le 19^{ème} siècle les avait affectés de manière

58 Stephen C. Poulson, **Social Movements in Twentieth-Century Iran: Culture, Ideology and Mobilizing Frameworks**, New York: Lexington Books, 2006 (Le premier édition: 1966), p. 87.

assez nocive.⁵⁹ En 1837, et en 1864 les manifestations contre les privilèges accordés aux européens n'avaient pas eu de résultat concret. Pour que la conscience révolutionnaire fisse jour, il avait alors fallu aussi l'intromission du Chiisme dans l'affaire. Les éléments et les discours Chiites furent les véhicules de cette culture tout au long du siècle suivant et continuèrent à affecter le palais depuis les rues. En fait, l'« ouléma » n'était pas un tout homogène ; les hommes religieux à Isfahan ayant supporté les manifestations en raison de leurs relations avec les commerçants ; ceux à Mashhad, en raison de leurs relations avec le Chah, s'en abstinrent.⁶⁰ Cependant l'attente chiite mentionné ci-dessus, à travers des discours et des actions, non pas à partir d'un centre, mais rôdant les rues de manière décentralisée, se fit sentir de plus en plus fort par le temps.

En 1896 le Chah fut assassiné par un disciple de Jamāl Al-Dīn al-Afghānī. Lorsque Mozaffadin Chah monta au trône, la caisse de l'Etat était vide, il dut emprunter de l'argent aux russes et de leur octroyer des privilèges concernant la pêche, les forêts et les mines. En 1902 il emprunta à la Russie 35 million sterling. Les Russes et les Anglais partagèrent le réseau du télégraphe et la construction des routes. Tout cela devrait avoir augmenté l'exaltation anti-occidentale qui était déjà assez répandu en Iran depuis la fin du 19^{ème} siècle.

Les organisations et les groupes clandestins (*les andjoumans*) qui, des années plus tard, en 1906, joueraient un rôle très actif dans la Révolution Constitutionnelle, émergèrent durant les manifestations de 1892. Ces groupes s'organisèrent au début des années 1900, de manière plutôt dispersée. Comme l'affirme d'ailleurs Ervand Abrahamian, ces groupes qui jouèrent un rôle actif dans la révolution avec l'« ouléma », demandaient la déportation de M. Naus, un belge, qui était nommé à la tête des douanes, et exigeaient que l'Etat paye ses dettes aux commerçants, que la charia soit appliquée, et qu'une « maison de justice » soit établie.⁶¹ Au mois de Novembre suite à la hausse vertigineuse des prix du sucre, le gouverneur punit les commerçants de sucre au *falakha*. Les petit-commerçants réagirent en fermant leurs boutiques et demandèrent la destitution du gouverneur. L'été 1906 témoigna des

59 Mansoor Moaddel, **A Sociological Analysis of the Iranian Revolution**, Medison: University of Wisconsin, 1986.

60 Mansoor Moaddel, **ibid.**, p. 464.

61 Ervand Abrahamian, **Iran Between Two Revolutions**, pp. 81-82.

manifestations qui se déclenchèrent et se propagèrent suite à la vente de la fosse commune à la Banque Russe qui souhaitait y ouvrir une agence.⁶² La grève générale tenue à Téhéran, des manifestations dans de nombreuses grandes villes comme Kermanshah et les quelques 20 mille personnes qui descendirent dans les rues de Tabriz comptaient parmi les principaux facteurs qui menèrent le processus vers la révolution constitutionnelle.⁶³ Le Chah a signé la constitution en Août 1906 et la *majles* a été établis en Octobre 1906. L'Article 35 de la constitution de 1906 formule la nouvelle Iran de manière synthétique et sentencieuse : « La souveraineté est un consigne divine légué au Chah par le peuple ». Ainsi le chiisme se vit déclaré religion officielle de l'Etat et un conseil se formant de cinq *mujtahid* fut nommé comme instance de consultation au parlement.⁶⁴

Selon Ann Lambton, la révolution de 1906 bien qu'elle établît certains institutions favorisant la démocratisation, laissa cependant intacte la structure du système.⁶⁵ La première assemblée se formait de deux groupes, à savoir des « modérés » et des « libéraux ». Cette assemblée fut dissoute en 1908 par le coup d'Etat de Mohammad Ali Chah, au pouvoir depuis 1907 ; ainsi toutes les manifestations furent interdites et durant toute une année qui suivit, le pays endura des conflits entre des groupes différents...

La seconde assemblée fut enfin réunie en Novembre 1910. Un nouveau gouvernement s'était formé grâce à un accord établi entre les tribus. Durant ces années où il n'y avait ni d'argent, ni d'Etat central à proprement parler, des conflits personnels ou internationaux au tour du pouvoir se formaient en latence. Pendant les périodes de la deuxième et de la troisième assemblée (1910-1915) les Russes s'emparèrent du Téhéran, l'armée ottomane prît sa marche sur l'Azerbaïdjan, le mouvement guérilla connu sous le nom de *Jangali* obtînt son autonomie à Gilan.⁶⁶

62 Ervand Abrahamian, **Modern İran Tarihi**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, pp. 57-59.

63 Ervand Abrahamian, **Iran Between Two Revolutions**, p. 91.

64 Mangol Bayat, **Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909**, New York: Oxford University Press, 1991, p. 74. Ann K. S. Lambton, **Qajar Persia**, London: I.B. Tauris, 1987, p. 29.

65 Ann K. S. Lambton, **Qajar Persia**, p. 30.

66 Ervand Abrahamian, **Modern İran Tarihi**, pp. 77-80.

Ce fut en 1921 que le Général Reza avec ses soldats marcha sur Téhéran et s'empara du pouvoir par un coup d'Etat. Tout en parvenant à convaincre le Chah qu'il était venu pour sauver le pays des Bolchéviques, il séduisit aussi ces derniers par la révocation de l'entente de 1919. Il parvint aussi à un accord avec les Anglais et toutes les forces étrangères se retirèrent des territoires iraniens. Suite aux rumeurs qu'il proclamerait la république, Sayed Hassan Modarres, une figure éminente de l'*ouléma*, déclara en 1924 qu'attaquer la monarchie serait de défier la charia et la grève qui commença au marché de Téhéran devint une marche massive vers l'assemblée.⁶⁷ Sayed Hassan Modarres était un homme religieux influent, pour qui déjà en 1909 le peuple avait versé dans les rues, lorsque celui-ci était sur le point d'être exilé. Il fut élu au conseil de cinq *mujtahids* pour la période de la deuxième assemblée. Il devint ensuite un député anti-impérialiste et démocrate à la troisième assemblée. Pendant le tumulte de la première guerre mondiale, lui aussi pour son compte, rassembla une armée et l'envoya sur la frontière de l'ouest. Puis il immigra avec son entourage à Istanbul, il contacta le Sultan ottoman et des vizirs pour leur faire part de ses contestations concernant l'occupation ottomane. En 1917, revenu en Iran en compagnie de deux membres de l'*ouléma* de haut grade, il demanda la destitution du premier ministre et l'obtint. Il contesta aussi l'entente irano-anglaise de 1919 et présida aux protestations de masse.⁶⁸

Durant la période de la quatrième assemblée (1921-1923), Reza Khan dirigea le pays sous le titre de ministre de la guerre, il réprima les rébellions en Kurdistan et en Azerbaïdjan. Lorsque le 19 Mars 1924, il contraignit le Chah dauphin à quitter le pays, l'*ouléma* comme Modarres contesta, des républicains et des contre-républicains protestèrent dans les rues, des propriétaires des boutiques se disputèrent, la police arrêta les manifestants et les enferma dans des mosquées.⁶⁹ Reza Khan renonça finalement à l'idée de la république et il se proclama le Chah d'Iran. C'est ainsi que le règne des Pahlawis (1925-1979) commença officiellement. Reza Chah bâtit l'Etat sur une conception militariste et despotique. En 1925 l'obligation du service militaire fut approuvée et le nombre de gens mobilisés passa des vingt milles à quelques cent

67 Ervand Abrahamian, **Iran Between Two Revolutions**, pp. 133-134.

68 Forough Jahanbakhsh, **Sayyid Hassan Mudarris** (MA Thesis, Institute of Islamic Studies), Montreal: McGill University, 1989.

69 Forough Jahanbakhsh, **ibid.**, p. 82.

vingt milles dans une vingtaine d'années. Avec cette obligation qui constitue, selon Abrahamian, la « clef de voûte du régime en Iran », l'obligation de porter un nom de famille et de disposer d'une carte d'identité furent également mises en vigueur.⁷⁰

Reza Chah interdit en 1927 toute organisation socialiste et communiste. Il nommait lui-même tous les délégués pour les élections. Il destitua et/ou envoya en exil des députés éminents comme Sayed Hassan Modarres, Mohammad Mossadegh, Ahmad Ghavam. Le premier signe de mécontentement social contre le Chah se fit jour alors cette même année.⁷¹ Il y eut des manifestations contre le service militaire obligatoire à Isfahan et à Tabriz, des protestations contre la réforme du chapeau à Téhéran, ainsi que de diverses révoltes dans certains villages et chez certaines tribus.⁷² Toutefois le Chah voulut de nouveau appliquer les réformes en 1928 et reçut les mêmes réactions.⁷³ Des boutiques fermèrent, des meetings s'organisèrent dans des mosquées ; les mujtahids et les commerçants riches, quoique réticents au début, prirent part eux aussi dans le mouvement. Plus de dix mille iraniens connurent la violence d'Etat et deux *ayatollahs* furent envoyés en exil.⁷⁴

En 1929, se déclencha la grève dans les raffineries d'APOC (Anglo-Iranian Petroleum Company). APOC était censé appliquer la convention qui octroyait aux étrangers les droits des pétroles iraniens pour les 60 ans à venir. Les iraniens qui travaillaient dans ces raffineries contestaient d'une part les bas salaires et les conditions inhumaines de travail et d'autre part la domination étrangère sur la gestion des pétroles en Iran. En 1935, dans la tombe de Mashhad, la foule exaltée par les propos du serment contre le Chah, commença à proférer des slogans ; l'intervention des forces militaires venues de l'Azerbaïdjan fit 100 morts et plus de 200 blessés graves.⁷⁵ En 1936, l'*ouléma*, la classe moyenne et la jeune intelligentsia protestèrent contre l'obligation du port du chapeau et l'interdiction du port du « hidjab » dans

70 Ervand Abrahamian, **Modern Iran Tarihi**, p. 92.

71 Reza Ghods, "Government and Society in Iran, 1926-34", **Middle Eastern Studies** Vol.27 No.2, 1991, p. 219.

72 Pezhmann Dailami, "The First Congress of Peoples of the East and the Iranian Soviet Republic of Gilan, 1920-21", Stephanie Cronin (ed.), **Reformers and Revolutionaries in Modern Iran: New Perspectives on the Iranian Left**, New York: Routledge, 2004, p. 96.

73 Pezhmann Dailami, **ibid.**, pp. 104-105.

74 Pezhmann Dailami, **ibid.**, pp. 106-107.

75 Ervand Abrahamian, **Modern Iran Tarihi**, p. 124.

l'espace public. En 1937, la police arrêta 53 intellectuels pour avoir fondé une organisation secrète. Ce groupe connu sous le nom « les 53 » fut accusé d'avoir publié un manifeste le 1^{er} Mai, d'avoir organisé des grèves dans les usines et d'avoir traduit les œuvres de Karl Marx.⁷⁶ Plus tard, en 1941, ses membres fondèrent le *Hezb-e Tudeh-ye Iran* (Tudeh : Parti de Masses d'Iran) et influencèrent l'avenir du pays.

Pendant la Seconde Guerre Mondiale, lorsqu'en 1941, les alliés envahirent l'Iran, le Chah fut contraint de partir en exil. Son fils Mohammad Reza Chah établit de bonnes relations avec les envahisseurs, il ouvrit une nouvelle assemblée qui comptait parmi ses membres des députés pro-anglais, pro-américains et pro-russes. A partir de cette date jusqu'au coup d'Etat organisé par le CIA en 1952, régna en Iran un régime parlementaire qui rassemblait en son sein tout à la fois des éléments libéraux, démocrates, gauchistes et islamistes. Néanmoins ces pages de l'histoire de l'Iran, riches en jeux de pouvoir, ne constituent pas le sujet principal du présent travail. Il nous faudra plutôt nous focaliser sur la manière dont ces relations au sommet du pouvoir se reflétèrent au sein de la société, et voir comment ces deux dynamismes s'affectèrent réciproquement.

La querelle du Mohammad Reza Chah avec le premier ministre Ghavam, homme d'Etat influent des années 1940, constitue un exemple de la dialectique des dynamismes du sommet et de la rue. Lorsque les protestations d'abord pacifiques contre les politiques économiques de Ghavam prirent la forme des assauts contre le siège de l'Assemblée et du pillage de la maison de ce dernier, le Chah se contenta de déclarer qu'il était hors de question de tirer sur le peuple. En 1949, le Chah lui-même, lors d'une visite à l'Université de Téhéran subit un attentat et fut blessé.⁷⁷ Cet événement servit de prétexte pour déclarer le *Tudeh* hors-la-loi. Le leader du Front National, le plus fort candidat pour le poste du premier ministre Mossadegh fut mis en prison et plusieurs journaux furent interdits.

La lutte à l'assemblée, se poursuivant entre les « fractions »,⁷⁸ en dehors de l'assemblée, plusieurs partis et groupes défilaient dans les rues. Parmi eux, Hizb-e

⁷⁶ Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, p. 155.

⁷⁷ Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, p. 183.

⁷⁸ Ervand Abrahamian, *ibid.*, p. 259.

Zahmatkesh-e Iran (Parti des Travailleurs d'Iran) formé par des intellectuels marxistes et supporté par des gens de l'*ouléma* influents comme Kashani et Makki; le Parti National, une partie du *Jebhe Melli* (Front National) formé par les groupes nationalistes, libéraux et socialistes; *Société des Guerriers Musulmanes* qui obtint le support du marché intérieur, des vieux boutiquiers, des étudiants et du petit-commerce; et le *Feda'iyān-e Islam* (Les gardiens-dévoués de l'Islam). Le *Feda'iyān-e Islam* ont exécuté le célèbre écrivain laïque Kasrawi. L'influent théologien Kashani était vu comme le leader du groupe *Feda'iyān-e Islam* car il les supportait dans les réunions de la cause de la Palestine et dans les grèves et les manifestations contre le gouvernement.⁷⁹

Kashani défendait la nationalisation des ressources du pétrole tout comme le leader du Front National, le plus puissant candidat de premier ministre Mossadegh. Il supporta d'abord Mossadegh en 1951 dans son arrivée au pouvoir, puis il y renonça, et en 1953, il mobilisa l'opposition qui se forma contre lui. Cette sorte de relations « personnelles » nous permettent de voir comment la politique quotidienne influença les rues et la conscience révolutionnaire créée/formée dans les rues sur la voie qui mena à la révolution de 1979. La conscience révolutionnaire ne peut pas être pensée indépendamment de la capacité d'influencer les masses et donc d'orienter cette conscience.

Les manifestations massives en 1951 amenèrent la nationalisation du pétrole et firent de Mossadegh le premier ministre. La compagnie de pétrole et les diplomates anglais furent déportés. Mais cet anti-impérialisme ne survit pas au plus de deux ans. D'abord en Juillet 1952, Mossadegh, qui devrait être nommé une seconde fois pour le même poste selon la procédure constitutionnelle, fut refusé par le Chah après lui avoir demandé une autorité sans limite pour six mois, Ghavam fut nommé premier ministre à sa place. Des manifestations pro-Mossadegh ne mirent pas deux jours pour éclater dans les rues, et grandirent malgré les mesures violentes prises par l'Etat. Ghavam revendiqua une autorité totale de l'assemblée pour réprimer la rébellion, fut refusé et il démissionna. Le Chah fut contraint de nommer de nouveau Mossadegh qui était d'ailleurs le candidat présenté par l'Assemblée.

79 L. P. Elwell-Sutton, "Political Parties in Iran 1941-1948", **Middle East Journal** Vol. 3 No. 1, p. 46.

Puis, en Août 1953, la tentative de destitution de Mossadegh par voie de manifestations publiques fut empêchée par d'autres foules. Les conflits entre les manifestations pour et contre Mossadegh prépara le climat favorable pour le coup d'Etat supporté par le CIA. Mossadegh fut alors éliminé par ce coup d'Etat militaire.

80

Mohammad Reza Chah nomma le Général Zahedi à la tête du gouvernement et distribua les revenus pétrolières entre huit compagnies d'origine européennes et américaines, dont le BP. En 1957 le SAVAK (Organisation pour le renseignement et la sécurité nationale) fut inauguré, et il resta pendant plus de vingt ans le siège redouté de la violence de l'Etat. Le constat d'Abrahamian concernant la fin des années 50 en Iran est digne d'attention: « des gouvernements provisoires contrôlèrent les élections des parlementaires à travers la police et la gendarmerie. C'est ainsi qu'ils arrivèrent à contrôler à la fois l'Assemblée et le Sénat ». ⁸¹

Les élections du Février 1961 ne furent pas plus populaires que la grève à l'Université de Téhéran. Les événements du Janvier 1962 causèrent la fermeture temporaire de l'école. En Septembre 1962, eut lieu le Congrès des Communautés Musulmanes d'Iran. Dans ce congrès, Mahdi Bazergan, le premier ministre de la révolution de 1979, défendait le rôle éminent de l'*ouléma* dans la formation de la politique de l'Etat, mais le distinguait de la manipulation de la religion pour des intérêts politiques. Ses idées se propagèrent comme un manifeste. Selon lui les onze imams étaient déjà politiquement actifs et l'*intizar* (l'attente pour le douzième imam) était un processus révolutionnaire. Le chemin devait être construit pour la venue du douzième imam. Toutefois il était pour le maintien d'une ligne de démarcation entre la religion et l'Etat et en tant qu'un ancien membre du Front National, il défendait la démocratie. Le célèbre penseur Ali Shariati partageait son idée de fonder une « Société Islamique des Sciences Sociales ». ⁸²

Ali Shariati, né en 1933, travailla sur les langues arabe et persane à l'Université de Mashhad, et soutint sa thèse de doctorat au département de Sociologie à la Sorbonne. Il rejoignit les organisations révolutionnaires d'étudiants à

80 Parvez Daneshvar, **Revolution in Iran**, London: Macmillian Press, 1996, p. 34.

81 Ervand Abrahamian, **Iran Between Two Revolutions**, pp. 419-420.

82 Şahruh Ahavi, **İran'da Din ve Siyaset**, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.

Paris, et fit des traductions de Sartre et de Che Guevara. De retour à Iran, il contesta non seulement le régime oppressif, mais aussi le statut privilégié de la classe des mollahs. Il lisait l'Islam d'une perspective socialiste et croyait en une idéale d'*umma* révolutionnaire qui accomplirait la mission du prophète. L'internationalisme était un grand mensonge et ne servait qu'à tromper et à exploiter les musulmanes, surtout les iraniens, selon Shariati. Il voyait dans le slogan « vivre ensemble en paix » un piège pour l'intégration au système capitaliste universel et le condamnait.⁸³ Ali Shariati influença surtout les étudiants et la classe moyenne, travaillait pour raviver la conscience révolutionnaire. En 1965 en compagnie d'Ayatollah Moutahhari, Sayyed Hussein Nasr et Hussein Mazini, il fonda l'école « Husseiniyeh Ershad ». ⁸⁴ Il fut appelé « l'idéologue de la révolution » après sa mort en 1977.

Mortaza Moutahhari était un des plus brillants disciples d'Ayatollah Khomeini et il comptait parmi les figures éminentes de l'opposition contre le Chah durant les années d'exil de son maître. Né à Mashhad en 1920, il fit 15 ans d'études à Qom, eut des affinités avec le mouvement Tudeh et la littérature marxiste, rejoignît le Fada'iyān-e Islam, et n'ayant eu trouvé de satisfaction dans ce mouvement, s'installa finalement en 1952 à Téhéran. A partir de 1954, les cours de philosophie qu'il assurait à la Faculté de Théologie de l'Université de Téhéran, et à l'Hussainiyya-e Irshad à partir de 1965, rejoignirent de grandes masses et devinrent une des pierres de fondement du processus de la Révolution Iranienne. Vanessa Martin, décrit ainsi sa relation avec Ali Shariati et à d'autres révolutionnaires :

Il essaya aussi de convaincre Shariati à modérer sa position mais fit alors face à une résistance, cela tenait en partie à la popularité indiscutable de ses lectures parmi la jeunesse éduquée qui dépassait de loin celle de tout autre maître (...) [et] Moutahhari devait désormais se mettre dans un conflit qui prenait l'ampleur d'un défi contre l'autorité de l'oulama sur les textes sacrés.⁸⁵

En janvier 1963, le Chah annonça un programme de réformes sous le titre de « Révolution Blanche ». Ce programme qui comprenait une réforme agraire, la privatisation des entreprises industrielles de l'Etat la confiscation par l'Etat des zones

⁸³ Ali Şeriati (Shariati), **Öze Dönüş**, Ankara: Fecr Yayınları, 2007, p. 219.

⁸⁴ Şahruh Ahavi, **ibid.**, p. 250.

⁸⁵ Vanessa Martin, *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*, London: I.B.Tauris, 2000, pp. 108-110.

forestières, et prévoyait d'octroyer le droit de vote aux femmes suscita la réaction de plusieurs milieux. Ayatollah Khomeini en particulier, qui jusqu'alors influençait un large public seulement par ses écrits, exprima sa réaction pour le droit de vote aux femmes affirmant que cela n'était conforme ni à la constitution ni au droit coranique. C'était lui qui, parmi l'*ouléma* contre-réformistes, exprimait son opposition à la plus haute voix et de manière la plus inflexible. Or, par le biais de cette réforme, comme le souligne d'ailleurs Ali Ansari, le Chah visait à adopter une image de gouvernant « démocrate et progressiste », d'un gouvernant révolutionnaire qui se soucie de la prospérité de son peuple.⁸⁶ Il semblait vouloir dire, face à la colère qui s'accumulait dans les rues depuis bien des années au nom d'une Iran meilleure que si la révolution est une bonne chose, c'est à nous encore de l'accomplir. Néanmoins, pour une bonne partie de l'opposition et de l'*ouléma*, ce programme de réformes n'était ni blanche ni révolution.

Khomeini, prit la décision de boycotter le référendum pour le programme de réformes, affirmant que le peuple n'était pas assez informé du contenu et qu'il n'y avait pas les conditions de liberté nécessaires. Les masses étaient encore dans les rues, les commerces fermèrent et hommes religieux présidèrent aux manifestations. La violence de l'Etat se montra encore une fois par des arrestations, des harcèlements et des tortures. Sur ce, le Chah fit une démonstration de force par une visite à Qom, le berceau de l'*ouléma*. Les slogans « voulons pas de référendum » se mêlèrent aux cris « victoire à l'Islam, à bas le tyran ! » et les forces militaires entrèrent dans le Madrasa de Feyziye, attaquèrent les commerces. Le résultat du référendum de 26 Janvier 1962 fut, sous ces conditions, en faveur du Chah. Khomeini cependant, s'écriait « soyez prêts à être tués, (...) harcelés et torturés » et appelait à la révolte contre le régime.⁸⁷

Les jours de célébrations du Norouz en 1963 furent proclamés des jours de deuil par les opposants. Des foules s'accumulèrent devant la maison de Khomeini. Les tentatives de sabotages d'abord devant la maison, ensuite au Madrasa de Feyziye

86 Ali M. Ansari, "The Myth of the White Revolution: Mohammad Reza Shah, 'Modernization' and the Consolidation of Power", *Middle Eastern Studies* Vol. 37, No. 3, 2001, p. 3.

87 **İran İslam İnkılabı** (Islamic Revolution of Iran), Ankara: Kevser Yayınları, 1993, pp. 60-66.

atteignirent finalement leur but et le tumulte provoqué dans la foule par des jeunes pro-chahistes, tourna au carnage après le feu ouvert par la police.⁸⁸

Le 10^{ème} jour du Mouharram en 1963, jour sacré pour les chiites, des dizaines de milliers de gens défilèrent dans les rues de Téhéran proférant des slogans contre le régime. La police n'intervenant pas, les manifestations se poursuivirent par des discours contre la Révolution Blanche ; après le retour des commerçants au marché, les étudiants envahirent l'université. Le lendemain matin, une foule partie du masdjid que l'on appelait à l'époque le Chah Masdjid, rejoignit les étudiants de l'université de Téhéran et ils continuèrent ensemble à faire entendre leur voix dans les rues. A Qom, Khomeini décida de donner des discours au peuple avec des gens éminents de l'*ouléma* et des prêcheurs au Madrasa de Feyziye ; en peu de temps, un grand nombre de personnes de diverses villes s'y affluèrent. Khomeini dans son discours proclama le Chah mécréant, proféra que le peuple l'aurait expulsé de l'Iran et dit que l'Israël était le plus grand menace. Le lendemain, des soldats et des régiments de garde arrêtaient Khomeini et l'emmenèrent à la prison de Qasr, où il fut mis dans une cellule 19 jours plus tard.⁸⁹

En décembre 1963 des hommes religieux en train de faire une réunion furent arrêtés. L'Université de Téhéran était en grève, des membres du Mouvement de Libération (Nehzat-e Azadi-e Iran – NAI), dont Mahdi Bazergan, étaient en prison. L'Assemblée et le Sénat, réunis après un délai de plus de deux ans, étaient constitués, bien entendu, des hommes de Chah. Le gouvernement militaire, en place depuis le mois de Juin, libéra Khomeini à la suite de la réaction sociale, en Avril 1964. Or ce dernier reprit encore plus ardemment ses discours contre le Chah et contre les forces occidentales; et fut finalement envoyé en exil en Turquie. Quelque mois plus tard il fut autorisé à passer à Nadjaf en Iraq, d'où par ses écrits, il chercha à diriger l'opposition en Iran.⁹⁰

Selon Abrahamian, Mohammad Reza Chah, tout comme son père, avait fondé son pouvoir sur les forces armées, le réseau de patronage et la bureaucratie. En outre, la famille Pahlawi, était devenue le plus grand propriétaire terrien et l'entrepreneur le

88 *ibid.*, pp. 69-84.

89 *ibid.*, pp. 91-100.

90 *ibid.*, pp. 122-154.

plus prospère du pays grâce aux usines et l'immense propriété foncière qu'elle possédait.⁹¹ Le Chah, adoptant le modèle anglais à deux partis, fit inaugurer le parti *Iran Novin* (le Nouvel Iran) et nomma Hassan Mansour le premier ministre. Lorsque Mansour tenta d'octroyer de nouveaux privilèges aux compagnies de pétrole étrangères, il fut assassiné par des étudiants de l'opposition.⁹² Deux mois plus tard, le Chah à son tour subit un attentat. L'Organisation des *moudjahiddines* du peuple iranien (*Sāzmān-e Mojāhedīn-e Khalq-e Irān*), qui comptait 50 membres entre 1965 et 1970, se composait des jeunes venant du Front National et du Mouvement de Libération; elle visait le renversement du gouvernement par la lutte armée. Ils furent arrêtés en 1971, sans avoir pu déclencher la lutte de guérilla qu'ils avaient planifiée.⁹³ Durant les mêmes années, des jeunes marxistes-léninistes qui avaient fondé une organisation de guérilla attaquèrent dans les montagnes une gendarmerie et tuèrent deux gendarmes. Ils furent saisis par la police et exécutés.⁹⁴ En 1973 un agent de SAVAK et quelques employés de l'Ambassade Américaine ; en 1974, le patron des ouvriers qui étaient tués deux ans auparavant ; en 1975, un officier du régiment de garde et deux colonels américains furent victimes d'attentats.⁹⁵ La lutte armée avait été déclenchée par de petits groupes, mais elle n'avait pas été propagée parmi le peuple.

Selon l'étude anthropologique d'Ehsan Yar-Shater'in qui date de 1971, il n'y avait pas encore d'organisation politique au sein des petits-commerçants opposants au régime. Cependant, cela ne signifiait pas qu'aucun malaise social ne rôdait sur le peuple; en effet, l'urbanisation s'accélérait démesurément, la prospérité n'atteignait point certaines couches sociales et une importante partie de la population vivait assez loin des bienfaits de la croissance économique. Les cadres de l'enseignement supérieur étaient emplis de bureaucrates et l'opportunité de l'éducation n'était pas encore à la portée des masses.⁹⁶

91 Ervan Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, pp. 435-437.

92 Ervan Abrahamian, *ibid.*, p. 440.

93 *İran İslam İnkılabı*, pp. 174-176.

94 *ibid.*, p. 175.

95 *ibid.*, p. 284.

96 Ehsan Yar-Shater, *Iran Faces the Seventies*, New York: Praeger Publishers, 1971, pp. 203-204.

Le Chah fonda en 1975 le parti Rastakhiz (Résurrection) et bascula vers un gouvernement de parti unique. Khomeini, dans son message qu'il envoya depuis Nadjaf, invita le peuple à ne pas supporter ce parti et à se réunir encore une fois le 5 Juin (15 Hurdad) à la Madrasa de Feyziye. Le lendemain de la réunion des foules, la madrasa fut envahie par la police et 500 personnes furent arrêtées.⁹⁷

L'Assemblée dont tous les députés étaient membres du Rastakhiz, abolit en octobre le calendrier musulman et adopta un calendrier qui prend pour date de commencement l'époque impériale datant de 2500 ans.⁹⁸ Cette mesure était une audace incroyable aux yeux de l'opposition chiite. Déjà auparavant, l'interdiction de la publication de livres religieux, l'assassinat suspect de certaines personnalités de l'*ouléma*, et l'arrestation de plusieurs ayatollah au lieu de renforcer le régime, l'avaient au contraire affaibli.⁹⁹

Dans cette partie, commençant par la résistance de tabac dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle, nous tâchâmes de décrypter une culture telle qu'elle se forma au sein de l'expérience iranienne. Le chiisme dans sa propre historicité, accompagné de la conscience révolutionnaire comme moteur de l'organisation de l'opposition, nous présenta une narration non-linéaire de la lutte en Iran. Nous considérons que cette narration pluri-topique signale déjà une totalité. Bien qu'elle puisse paraître éclectique pour le moment, elle sera sans doute complétée dans les chapitres suivants et nous donnera finalement un tableau assez net. Nous nous focaliserons dans la prochaine partie sur la période 1977-1979 qui fit de la révolution iranienne une réalité sociale.

3.2. La révolution elle-même (1977-1979)

Dès 1977, l'opposition à l'échelle sociale avait déjà réuni des gens de toutes les classes sociales, le petit-commerce, les ouvriers, les embaucheras, les *mollahs* et l'intelligentsia à l'intérieure d'un mouvement anti-gouvernemental. Dans cette partie de notre thèse, nous essaierons de voir comment tous les mouvements de résistance,

⁹⁷ *Iran İslam İnkılabı*, p. 286.

⁹⁸ *Iran İslam İnkılabı*, pp. 304-305.

⁹⁹ Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, pp. 445-446.

en apparence si singuliers, grandissent chacun de sa part, et tâcherons de mettre en évidence que tous témoignent d'un même type d'agentivité. Nous affirmerons que les manifestations contre le régime du Chah, par le biais de la conscience révolutionnaire immanente à l'historialité du chiisme réunît les masses au tour de l'imaginaire de la "révolution islamique" et les consolida. Nous aurons de plus l'occasion de voir que la révolution, ne se contentant pas de constituer un imaginaire, est devenue une pratique vécue de part et d'autre en Iran dans le processus qui la mena à 1979.

Comme nous l'avons mentionné dans la première partie, Michel Foucault disait que quatre iraniens sur cinq répondaient « une révolution islamique » à la question « qu'est-ce que vous voulez finalement? ». Mais selon Foucault, personne ne visait un régime de *mollahs* privilégiés par ce terme de gouvernement islamique. Parmi de divers milieux qui se réunirent autour de cette idéale, il y avait ceux qui mettaient le nom d'Ayatollah Khomeini au centre de la lutte, comme ceux qui le toléraient parce qu'ils le trouvaient fonctionnel. Cette partie de notre travail sera consacrée à l'étude des luttes entre de différents groupes.

Nous considérerons d'abord la classe ouvrière. L'activité ouvrière entre 1977 et 1979 se nourrissait en effet d'une culture de résistance centenaire. Après avoir étudié les conditions sous lesquelles les ouvriers prirent part dans l'historialité du chiisme, nous examinerons le cas des étudiants et du petit-commerce. Comment se réunirent de différents groupes qui, auparavant, s'étaient organisés séparément ? Comment se fit-il que les revendications économiques du petit-commerce prirent progressivement, entre les années 1977 et 1979, une teneur révolutionnaire ? Autour de quels concepts les résistances petit-commerçantes et ouvrières se rejoignaient ? Ces questions trouveront leurs réponses en rapport avec ce que nous appelions dans le premier chapitre le « partir en ville ».

Misagh Parsa précise que depuis le coup d'Etat de 1953, la classe ouvrière vivait sous une oppression systématique de l'Etat.¹⁰⁰ Nous avons d'ailleurs expliqué dans le chapitre précédant que la classe ouvrière depuis les années 1920 et 1930, bien qu'entrée dans une agentivité opposante, avait subi aussi une exclusion opprimante.

100 Misagh Parsa, **Social Origins of the Iranian Revolution**, p.127.

Le coup-d'Etat de 1953 supporté par le CIA, supprima pour de bon, sans aucun doute, la tolérance envers le Parti Tudeh qu'avait témoignée l'époque de Mossadegh. Nous savons cependant que pour les ouvriers, l'Iran n'avait d'ailleurs jamais été un paradis. Les ouvriers, à qui on interdisait de s'organiser au sein des usines à l'époque de Reza Chah, se mobilisèrent autour du Parti Tudeh au cours des années 1940. En Mars 1951, lorsque la production pétrolière fut nationalisée, les salaires baissèrent; les grèves qui déclenchèrent pour le protester, continuèrent même après la régulation des salaires ; et suite à une intervention militaire qui s'ensuivit, 9 ouvriers trouvèrent la mort et 60 furent blessés.¹⁰¹

Les grèves ouvrières dans les usines, dans des conditions dures et avec de bas salaires continuèrent jusqu'à la fin des années 1950. Ces grèves qui, la plupart du temps étaient terminées par l'intervention militaire peuvent être vues comme un reflet de la conscience révolutionnaire. Cependant, les peines capitales conclues pour les leaders de ces grèves avaient finalement découragé les ouvriers de pétrole. En 1959, l'assemblée vota une loi sévère pour le contrôle des syndicats et l'Iran témoigna pendant des décennies qui suivirent, nombres de détentions, de tueries et d'interdictions de grèves...

Misagh Parsa écrit que l'opposition ouvrière fut tue par l'oppression de l'Etat jusqu'aux années 1970. Mais une reprise totale, ou même peut-être une révolution (un retour à l'origine?) dans la subjectivité ouvrière se fait avec les 1970. Parsa rapporte un événement qui montre que la conscience révolutionnaire des ouvriers entra dans une voie désormais sans retour : en avril 1971, les ouvriers manifestant pour une hausse des salaires, se mirent en marche malgré l'intervention policière, franchirent les barrières des gendarmes sur leur chemin et avancèrent vers Téhéran.

¹⁰² La marche vers Téhéran prit fin avec une tuerie perpétrée par les gendarmes et qui causa la mort de près de 70 ouvriers; mais cela fut également l'indice d'une période nouvelle.

A la suite de la crise pétrolière de 1973, les revenus pétroliers augmentèrent considérablement, mais les ouvriers du secteur se plaignaient encore des bas salaires et des horaires de travail. L'industrie pétrolière, après quelques manifestations

¹⁰¹ Misagh Parsa, **ibid.**, p.133-134.

¹⁰² Misagh Parsa, **ibid.**, p.142.

mineures et à courte durée, connût en 1974 une grande grève à Tabriz avec la participation de 800 ouvriers ; qui fut violemment opprimée par une intervention policière, et 100 parmi eux se firent virés.¹⁰³ Charles Kurzman mentionne quelque 114 grèves entre 1973 et 1977. En 1978, ce nombre dépasse les 200. Kurzman liant le mécontentement croissant à l'inflation et aux hautes dépenses du gouvernement, explique en termes suivants, le basculement des événements de mal en pis :

Le problème était la « capacité d'absorption », (...) le pays était incapable de gérer une éclosion de telle magnitude. L'industrie de métallurgie augmenta sa production mais ne put satisfaite le besoin de matière des nouvelles usines. La manufacture elle-même demeura démodée et dangereuse.¹⁰⁴

Entre 1977 et 1978, les grèves deviennent de plus en plus fréquentes et la réaction du Chah de plus en plus violente; le nombre des détenus augmente. Ci-dessous, sur le tableau que nous relevâmes selon les informations procurées par Misagh Parsa et Parviz Daneshvar, on pourra constater la liste des grèves et des manifestations majeures organisées par les ouvriers ou les col-blancs en Septembre et Octobre 1978.

Tableau 1	Action	Secteur	Participation	Lieu	Réclamation/Contenu
2 Sept. 1978	Grève	L'industrie de la machinerie	2700 ouvriers	Tabriz	Union! Lutte! Victoire!
5 Sept. 1978	Grève	Acier	4000 ouvriers	Ahvaz	“Travailleurs unis, nous sommes tout!”
6 Sept. 1978	Grève	L'industrie de la machinerie	?	Arak	“Travailleurs, ayez foi en vous-même!”
8 Sept. 1978	Marche	Secteurs divers	Milliers de personnes	Place Jaleh	Protestations contre la loi martiale: 87 morts, 205 blessés
8-15 Sept. 1978	Grève	Tuyauterie, Pétrole, Acier	Milliers d'ouvriers	Mashad, Isfahan	Influença les ouvriers de pétrole à Ahvaz qui entament eux une grève
16-17 Sept. 1978	Meeting	Ouvriers, enseignants, étudiants, ...	250.000 personnes	Place Shahyad	“Frère soldat, pourquoi tuer tes frères?”

103 Fred Halliday, **Iran: Dictatorship and Development**, New York: Penguin Books, 1979, p. 207.

104 Charles Kurzman, **The Unthinkable Revolution**, p.87.

23-30 Sept. 1978	Marche	Enseignement	Enseignants	Plusieurs villes	Suspension des cours pour une semaine
1 Octobre 1978	Grève	Finance	?	<i>Bank Milli</i>	Fonctionnaires d'Etat en grève!
2-6 Oct. 1978	Grève	Acier et autre	Plus de 2000 ouvriers	Ardj et Isfahan	Nombre de travailleurs en grève augmenta.
4 Oct. 1978	Marche, Grève	Communication, Santé, Finance	Echelle nationale	Téhéran, Arak, Tabriz...	Employés des banques, des hôpitaux, des postes et d'électricité en grève
5 Oct. 1978	Grève	Santé, Finance, Education	Plus de 1500 employés	Ray, Ahvaz, Téhéran	Commencé à l'hôpital Razi, répandu aux banques et universités
6-9 Oct. 1978	Grève	Acier	26000 ouvriers	Iran entier	90% du secteur cessa le travail
10 Oct. 1978	Grève	Acier et autre	Plus de 5000 ouvriers	Zamyad	General Motors en Iran, sans issu
10-11 Oct. 1978	Grève	Media, Service publique	60000 employés	Iran entier	La liberté pour les journalistes
16 Oct. 1978	Grève	Secteur privé	Employés	Iran entier	Grève pour un jour avec le petit-commerce
24 Oct. 1978	Grève	Pétrole	Ouvriers	Iran entier	Prit l'allure d'une grève générale prolétaire

Ainsi que l'on constate sur le Tableau 1, la classe ouvrière et certaines organisations de col-blancs interagissaient, devenant par le temps une puissance collective. Des réclamations concernant les bas salaires, les hautes dépenses de l'Etat et la sécurité sociale étaient communes.¹⁰⁵ Cependant elles n'étaient pas uniquement économiques, la liberté politique comptait aussi. Comme le précise d'ailleurs Parviz Daneshvar, on demandait aussi la libération des détenus politiques, la suppression de SAVAK et l'autorisation pour le retour de Khomeini.¹⁰⁶ Cela était le premier indice signalant l'union de l'opposition sociale.

Les employés de banques et des agences s'attendaient à ce que le Chah acceptât leurs demandes. En effet, lorsqu'en mi-octobre, le gouvernement répondit positivement à certaines demandes des secteurs de la finance, de la santé et de la

¹⁰⁵ Misagh Parsa, *ibid.*, p.147.

¹⁰⁶ Parviz Daneshvar, *Revolution in Iran*, p.107.

communication, beaucoup d'entre eux reprirent le travail. Mais on n'avait encore rien fait pour les ouvriers et le petit-commerce.

D'ailleurs, le gouvernement continua à provoquer l'atmosphère du conflit. Le 18 Octobre, des hooligans attaquèrent une manifestation anti-gouvernementale, et de nombreux manifestants blessés; le 28 Octobre, ils brûlèrent des boutiques et des maisons à Kermanshah (5 morts, 42 blessés); le 30 Octobre, ils attaquèrent les étudiant manifestants à Bam; le 31 Octobre, de milliers de personnes, pris par la peur, s'échappèrent vers les montagnes.¹⁰⁷

Les grèves avaient réussi à bloquer le système et à affaiblir le régime face à la révolution progressante. L'Etat essayait d'empêcher les manifestations par recours à la force et par moyen des forces paramilitaires, des Hooligans. L'Iran devenait un champ de bataille. Néanmoins il serait difficile de qualifier cette situation de guerre civile. Les forces de l'Etat s'étaient engagées dans une lutte armée contre des groupes civils d'opposition. Les opposants ne pouvaient perdurer cette lutte qu'en s'unissant, en organisant des marches et des grèves, et défiant par là même l'autorité de l'Etat.

En automne 1978, on peut dire que les grèves ouvrières qui étaient en apparence des « grèves politiques » -pour emprunter le concept à Walter Benjamin (inspiré de Georges Sorel)-, atteignirent finalement les dimensions d'une « grève générale ».

Quant aux luttes de classes, dans ce domaine la grève, sous certaines conditions, doit être vue comme un moyen pur. Les deux types de grèves possibles que nous venons de considérer, doivent être à présent caractérisés en entier. Sorel a eu le grand mérite –à partir des considérations politique plutôt que théoriques- d'être le premier à les distinguer. Il les distingue comme étant des grèves générales politiques ou grèves générales prolétaires. (...) « Les grèves générales politiques nous montre comment l'État ne perdrait rien de sa force, comment la transmission se ferait de privilégiés à privilégiés, comment le peuple des producteurs arriverait à changer de maîtres ». Contrairement à la grève générale politique (...), la

107 Misagh Parsa, *ibid.*, p.147.

grève générale prolétaire se propose soi-même la seule tâche de détruire le pouvoir étatique.¹⁰⁸

Ainsi que l'on constate dans l'expression de Benjamin, Sorel avait proposé un schème qui nous faciliterait la compréhension de l'apport des grèves au processus de la révolution iranienne. Nous avons préalablement indiqué que Sorel expliquai la révolte de la classe ouvrière par la notion de la « violence ». Car la révolte de ceux qui ont quelque chose à perdre, avait une tendance à détruire l'Etat. Ici même, lorsque nous disons que le 1979 était une révolution violente, nous parlons aussi d'une 'transgression'. Les grèves prirent progressivement un aspect conforme à la définition de « grève générale prolétaire ». Puisque, vers la fin de 1978, à commencer par le capital Téhéran, des grèves dans de diverses villes n'avaient pas seulement l'intention de changer les gouvernant, mais visaient à fonder un nouveau pays. Cette intention, comme d'ailleurs nous l'avions indiqué plus haut, était dans une grande mesure enchevêtrée avec l'imaginaire d'un « gouvernement islamique ».

En Novembre 1978, les ouvriers de la compagnie d'électricité de Téhéran, coupèrent le courant au capital pour empêcher la radio et télédiffusion du gouvernement. Le 2 décembre, les ouvriers d'Abadan et d'Ahvaz firent leur dernier pas, ils déclarèrent une grève à durée indéterminée. Les grèves qui émanèrent par la suite à tout l'Iran furent supportés par des marches qui soulignaient le leadership d'Ayatollah Khomeini. Misagh Parsa précise que le nombre de participants aux grèves dans le secteur de métallurgie et des mines comptait les 30.000 à Ispahan seulement, et dans le pays entier, 30.000 ouvriers de chemins-de-fer, 3000 ouvriers travaillant dans l'industrie de cuivre étaient également en grève. Le Chah instaura comme un dernier recours, un gouvernement militaire. Le nouveau gouvernement eût beau d'adopter une augmentation de salaires de 25% pour les fonctionnaires de l'Etat, il ne pût arrêter la vague des grèves. Parce qu'à cause des tueries, le sort en était jeté. Les ouvriers de pétrole dont le nombre dépassait les 30.000, étaient déjà devenus le symbole de la conscience révolutionnaire : selon les nombres que nous donne Parsa, 35% des ouvriers étaient d'influence marxiste, et bien qu'ils soient en majorité contre les *mollahs*, ils supportèrent du début à la fin Khomeini, qu'ils voyaient comme « le leader des luttes anti-despotiques et anti-impérialistes du peuple

108 Walter Benjamin, **Reflections**, New York: Schocken Books, 1986, p.291.

iranien ». ¹⁰⁹ Le fait que les ouvriers, à eux, n'avaient pas de leader, qu'en plus aucun des mouvements d'opposition n'avait réussi à présenter un leader d'alternatif, que Khomeini finalement demeura le seul qui, ouvertement et instamment annonça son intention d'abolir le régime du Chah, tout cela contribuèrent à la reconnaissance de ce dernier comme "le" leader de la révolution. En outre cette position de Khomeini, constituait un exemple à ce que l'on adoptait l'imaginaire d'un gouvernement islamique –tel qu'il en fut question plus haut. Parce que Khomeini était surtout connu par des messages à contenus religieux qu'il envoyait depuis son exil et ses livres qui défendaient le gouvernement islamique.

Considérons, en second lieu, la situation des étudiants, qui étaient les porteurs de la conscience révolutionnaire et du petit-commerce, devenu entre-temps une grande masse s'opposant au Chah. Misagh Parsa affirme que dès les premiers mois de l'année 1977, les étudiants étaient largement politisés et actifs sur les places publiques. John D. Stempel à son tour, rapporte qu'en 1977 des groupes d'étudiants réunis au sein de divers universités, à commencer par l'Université de Téhéran, réclamaient l'application des normes des droits de l'homme, telle aux Etats-Unis (comme la liberté d'expression, la liberté académique, etc.). ¹¹⁰ Selon lui, le gouvernement cherchait à dissoudre ces réclamations et ces protestations tantôt par des arrestations, tantôt par des compromis. ¹¹¹

En janvier 1978, 4000 étudiants de théologie, versés dans les rues à la suite d'un article de journal dépeignant Ayatollah Khomeini comme un pervers et homosexuel, entrèrent en bagarre avec la police. Ils proféraient des slogans réclamant le retour de Khomeini, assimilaient le Chah à Yazid –comme Khomeini le faisait en 1963- et disaient « nous voulons Notre propre constitution ». ¹¹² Les manifestations causèrent la mort de plusieurs étudiants.

Le 40^{ème} jour de la mort des étudiants, il y eut de nouvelles manifestations et de nouvelles morts : les gens qui s'étaient réunis initialement pour une cérémonie de

109 Les informations dans ce paragraphe sont tirées de l'ouvrage suivant de Parsa : **Social Origins of the Iranian Revolution**, p.153.

110 John D. Stemple, **Inside the Iranian Revolution**, Bloomington: Indiana University Press, 1981, p. 86.

111 Misagh Parsa, **ibid.**, p.149.

112 Ervand Abrahamian, **Iran Between Two Revolutions**, p. 505.

deuil sans portée politique, se virent face-à-face avec la police ; la foule ne s'étant pas dispersé par le feu tiré en l'air, un manifestant se fit atteint d'une balle par la jambe, et cela déclencha des disputes. Plusieurs personnes sont mortes et 125 sont blessées à Tabriz. La rage envers la police provoqua des attaques contre les banques, les cinémas, les bâtiments publics. Au 40^{ème} jour des événements, pour les martyres de Tabriz cette fois, les boutiques fermèrent dans 50 villes, plusieurs tués encore dans des protestations.¹¹³

La lutte du petit-commerce, nous pouvons dire qu'elle grandît sous l'influence des manifestations étudiantes. Selon Misagh Parsa, ce qui nourrissait principalement l'opinion anti-Chah chez le petit-commerce, c'étaient les conditions politico-économiques. Tout au long des années 1970 l'insistance de l'Etat à contrôler les prix et son intervention direct sur le marché, causa la dégradation de mal en pis de la situation économique.

En été 1977, des représentants du petit-commerce recoururent deux fois au parti Rastakhiz au gouvernement pour une nouvelle réglementation, mais sans issu. L'Association des Commerçants et des Artisans de Téhéran, en fin 1977, en fin 1977 –quoi qu'avec une faible participation- réagit à cette situation par des grèves et la fermeture des boutiques. En janvier 1978, lorsque les manifestations d'étudiants finirent par un massacre, la grande majorité des petits commerçants soutinrent les étudiants en fermant leurs boutiques. Quelques propriétaires de boutiques, ne subirent pas seulement un amendement, mais ils furent arrêtés sous peine de complicité et se virent exilés dans de diverses villes.¹¹⁴ Tout comme au Téhéran, à Ispahan aussi, le petit-commerce ferma ses volets pour supporter les étudiants. Mais quelques semaines plus tard, l'Organisation pour le renseignement et la sécurité nationale SAVAK obtint l'ouverture des boutiques par force.

En juin 1978, 70% des boutiques fermèrent leurs volets pour commémorer l'anniversaire de l'appel de 1963 lancé par Khomeini, qui incitait le peuple à révolter contre le régime du Chah. 7 parmi les petit-commerçants furent arrêtés, les entrées et sorties dans le marché de la ville furent interdits sauf au minuit. Le lendemain au Mashad, l'eau courante et l'électricité du marché furent coupées. Au mois d'août,

113 Misagh Parsa, *ibid.*, p. 112.

114 John D. Stempel, *ibid.*, pp. 86-87.

des manifestants furent massacrés à Chiraz et à Ispahan, le gouvernement déclara l'état-de-siège. En fin d'août, il y eut un incendie au cinéma Rex et plusieurs spectateurs bloqués à l'intérieur trouvèrent la mort. Le régime du Chah inculpa les « opposants islamistes » et les islamistes accusèrent le SAVAK. Suite à l'incendie au Rex, le Chah nomma Sharif-Emami au poste du premier ministre.

Les manifestations opposantes du 8 septembre à Téhéran, finirent elles aussi dans le sang. Dans plusieurs villes, les marchés fermèrent. Suite à des menaces et à des arrestations, les petit-commerçants furent contraints de rouvrir leurs volets au matin du 21. Le 6 octobre 1978, conformément à la sollicitation du gouvernement iranien, Khomeini fut renvoyé de l'Iraq vers la France. Cela ne fit que déclencher de nouvelles grèves et un boycott contre les produits français. Le 10 octobre, les employés de trois journaux nationaux marchèrent pour protester la censure dans la presse et le petit-commerce les supporta avec des fleurs qu'il envoya.¹¹⁵

En octobre 1978, un boycott qui commença à l'Université de Téhéran contre le régime du Chah, se transforma en une grève dans 21 facultés : « Ils demandaient la fin de la loi martiale, liberté pour tous les prisonniers politiques, l'expulsion de la police des universités, une apologie de la part du gouvernement et une restitution pour toutes les facultés qui avaient été mise à la retraite de manière arbitraire ». ¹¹⁶ Des marches furent organisées dans plusieurs villes. Des grèves de faim et des *sittings* virent le jour dans certains campus. Durant cette période, des étudiants, des enseignants, des journalistes et des écrivains exprimèrent leurs demandes et supportèrent les grèves des marchés comme toutes les autres protestations.

Tout au long des grèves de marchés, les boutiquiers, témoignant d'une solidarité matérielle exemplaire, fondèrent des coopératifs islamiques. En octobre 1978, le gouvernement se vit contraint à chercher une voie de conciliation avec les opposants qui demandèrent l'abolition des conseils de corporations existantes pour en fonder un nouveau où ils auraient eux-mêmes le droit à la parole ; et sollicitèrent que le contrôle des prix se fisse sur certaines bases, conformément à l'équilibre d'offre et de demande. On a promis aux représentants que leurs demandes seraient transmises au premier ministre. Mais les petit-commerçants n'étaient les partisans ni

¹¹⁵ Misagh Parsa, *ibid.*, p.114-115.

¹¹⁶ Misagh Parsa, *ibid.*, p.149.

de Khomeini, ni du Front National.¹¹⁷ Ils s'organisèrent eux-mêmes et luttèrent pour obtenir leurs demandes. Leurs demandes furent rejetées et les boutiques opposantes furent ravagées par des agents (hooligans) de SAVAK.

La première semaine du novembre, Sharif-Emami fut destitué ; et sous le régime militaire qui prît sa place, les attaques des hooligans s'épandirent sur plus de 40 villes dans le pays. Plusieurs villes connurent des manifestations sollicitant de faire passer les hooligans devant la justice. Les opposants formèrent dans leurs boutiques des unions à fins défensives. Certaines boutiques furent fermées pour des durées indéterminées.

Les grèves dont certaines duraient trois semaines, certaines 75 jours, étaient contre le régime militaire lui-même et la subversion du Chah apparaissait désormais comme l'unique et commune fin de tout mouvement d'opposition. A Kashan, à Ispahan, et à Chiraz, les opposants annoncèrent qu'ils prirent la décision de faire « la grève jusqu'à la victoire ». ¹¹⁸

A Khomein, la ville natale de Khomeini, les grèves durèrent 4 mois et tout au long de cette période, les besoins primaires furent comblés par l'organisation des *mollahs* opposants. Le marché central à Téhéran demeura fermé pendant plus de 4 mois. ¹¹⁹ Ici, nous pouvons nous rappeler la discussion sur la « violence » du premier chapitre. Nous avons dit que nous considérerions la violence dans les discussions sur les révolutions, comme une transgression, et non comme un usage de force pur. Nous pouvons considérer que ces grèves de longues durées que le petit-commerce adopte comme méthode d'opposition politique, constituent un exemple de violence comme transgression. Car les grèves destituèrent la manière dont l'Etat interagissait jusque-là avec le peuple, le peuple avec le marché et dans le marché les composants entre eux. Nous pouvons mieux comprendre la révolution en tant qu'une rupture qui abolit les formes des fonctionnements sociaux actuels, si l'on explique ainsi par la notion de la violence, des situations qui défont, interrompent, transgressent l'ordre établi. Parce que les grèves qui assurèrent cette rupture constituaient le seul et commun instrument de la lutte de la classe ouvrière et du petit-commerce.

¹¹⁷ Misagh Parsa, *ibid.*, p.115.

¹¹⁸ Misagh Parsa, *ibid.*, p.117.

¹¹⁹ Misagh Parsa, *ibid.*, p.117.

Les attaques des hooligans continuèrent même après la substitution du régime militaire par le gouvernement relativement tempéré de Bakhtiyâr. Selon Parsa, les petit-commerçants définissaient sa résistance contre ces attaques hooligans comme une résistance « islamique ». Mais il faudrait bien préciser que leur « mouvement islamique » ne désignait pas à l'époque un ordre autoritaire ; tout au contraire, il exprimait l'espérance de la construction d'un nouveau monde à la place de l'ordre établi qu'ils voyaient alors comme une source de tort et de domination injuste. La résistance du petit-commerce et des ouvriers seuls, bien évidemment ne suffirait pas pour ce faire. Les luttes des col-blancs, des étudiants et de certains groupes de *mollahs* qui devinrent de plus en plus fréquentes aux mois de novembre et de décembre, contribuèrent elles aussi à la construction cette imaginaire commune. De multiples et d'assez diverses résistances qui s'enchevêtraient progressivement, interprétées dans le cadre de l'historialité du chiisme, nous révèle une communauté qui est finalement loin d'être surprenante. Et la conscience révolutionnaire, elle, était la chose même qui tenait toutes ces résistances ensemble et alertes.

Nous pouvons considérer le Tableau 2 pour tâcher de comprendre comment la tradition de la protestation que nous étudiâmes dans le chapitre intitulé 'la révolution iranienne comme continuité', s'enchevêtrant avec la conscience révolutionnaire, donna lieu à une "rupture" dramatique. Les conflits que nous énumérons dans le tableau ci-dessous, nous donnent un exemple assez clair d'un processus au cours duquel des groupes opposants, face à un gouvernement opprimant, passèrent d'une résistance civile à la lutte armée.

Tableau 2	Événement	Qui / Où?	Contenu / Conséquence
Octobre 1978	Marche	5000 sympathisants de Fedayin à Tabriz, 5000 étudiants à l'Université de Téhéran et 2000 personnes à Rasht marchèrent	Ils avaient à la main une photo du membre du parti communiste Fedayin pendu en 1950. Ouvriers, paysans et écrivains supportèrent.
Le 31 Octobre 1978	Marche	25000 Kurdes protestèrent à Sanandaj contre l'invasion des hooligans, la manifest. se répandit dans d'autres villes.	Se procurèrent des armes à Kashan. Paysans rejoignirent la marche à Baneh.

3-4 Novembre 1978	Conflit	Académie de la police fut incendiée. 6 hooligans furent pris en otage à Kermanshah.	Les manifestations se répandirent. L'Université Jandi Shahpour à Ahvaz fut accaparé par les militants.
4-5 Novembre 1978	Massacre	L'armée tira sur les étudiants de l'Université de Téhéran, plusieurs personnes mortes.	Le lendemain la statue du Chah démolie, centaines de bâtiments publics et des banques incendiés.
6 Novembre 1978	État-de-siège, Massacre	40 manifestants assassinés à Arak.	Malgré l'état-de-siège, des attaques contre des statues et les bâtiments ne cessèrent pas.
12 Novembre 1978	Marche	Protestations à Mazendaran	Les opposants prîrent en main le contrôle de la ville.
16 Novembre 1978	Conflit	Etudiants attaquèrent les logements policiers, 3 soldats morts par l'éclat d'une grenade.	Les événements changèrent en une grande marche à Zanjan, les statues du Chah et de la reine furent démolies.
19 Novembre 1978	Marche	Hooligans tuèrent deux manifestants à Nishabour.	Deux policiers furent tués en réponse.
21 Novembre 1978	Meeting	Speechs à Gonabad, étudiants s'armèrent à Amol.	Armes d'un soldat défendant le régime au speech et de 3 policiers à Amol furent confisquées.
22 Novembre 1978	Marche	La police tira sur la foule en marcha à Ispahan.	L'intervention eut sa réponse en molotofs, des petit-commerçants arrêtés.
22 Novembre 1978	Conflit	L'accueil des prisonniers politiques à Rafsanjan. Deux militants morts.	En réponse, la guérilla islamiste exécuta deux chefs de la police.
24 Novembre 1978	Conflit	7 soldats tués à Dezful par grenade.	10 soldats de plus, 10 jours plus tard.
Début Décembre 1978	Conflit	A Ahvaz, 2 policiers ouvrant le feu, tuèrent une fille de 6 ans.	Habitants d'Ahvaz tuèrent les deux mêmes policiers.
9 Décembre 1978	Conflit	Plusieurs policiers morts à Ahvaz, leurs armes confisquées.	En réponse, des manifestants tués à Amol.
9 Décembre 1978	Conflit	La police lança des bombes de lacrymogène dans un bain de femmes à Zanjan.	Peuple répondit par tuer 4 agents de police et 20 soldats.

11 Décembre 1978	Marche	Evénements à Najaf Abad et à Ispahan.	Attaques contre des statues, des gendarmeries, des cinémas et des banques.
26 Décembre 1978	Conflit	3 agents de police et 4 employés militaires tués à Téhéran.	Ils avaient, selon la rumeur, tiré sur les ouvriers de pétrole et mis une bombe dans une mosquée.
26-27 Décembre 1978	Conflit	Conflits dans tout le pays continuèrent. Paysans participèrent à Nahavand.	1 employé militaire mort, 5 soldats blessés ; le lendemain 1 soldat et un commandant trouvèrent la mort.

Ainsi que l'on peut voir sur ce tableau, de divers groupes parmi le peuple, résistaient à la violence de l'Etat par des moyens non-armés. Il n'avait plus aucun moyen de se réconcilier avec l'Etat. Nous pouvons dire qu'à ce stade, les groupes opposant ne formaient pas une organisation monolithique, mais ils se réunissaient sous une même bannière et autour d'un même discours qui se rendait de plus en plus dominant. Nous disposons suffisamment de données qui nous montrent que ce discours ne saurait se donner à penser indépendamment du chiisme. Le mois de Mouharram, sacré pour les chiites, pour en donner un exemple, en cette année de 1978, fut la scène des protestations d'envergure inouïe dans tout le pays et de nouvelles tueries massives perpétrées par l'Etat. Ce qui les unissait à ces jours sacrés et non à n'importe quelle autre date, c'était l'importance centrale du mois de Mouharram dans l'historialité du chiisme. Ainsi que nous l'avons mentionné dans le deuxième chapitre, la foi de chia était construite sur l'événement dramatique de l'assassinat de Hussein et de son entourage le 10 Mouharram à Karbala ; et cette date, à travers des rituelles inventés au cours des siècles, avait survécu au temps, acquérant chemin faisant, des significations politiques supplémentaires.

Les rues, au cours des manifestations qui commencèrent le 2 décembre, résonnaient des slogans "Allahu Akbar". Abrahamian, rapporte que dans trois jours 700 furent tués, dont 135 à Qazvin, et 200 à Mashad, furent massacrés par des chars.¹²⁰ Charles Kurzman de son côté, précise qu'entre 10 et 11 décembre, plus de 10% de la population participèrent aux marches.¹²¹ Cela était le signe le plus explicite

¹²⁰ Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, p. 521.

¹²¹ Charles Kurzman, *ibid.*, p. 121.

que l'Etat était invalidé et le régime du Chah trouvait sa fin. Dans ces jours où le fonctionnement de l'Etat s'arrêta complètement, les groupes opposants devaient inventer de nouvelles formes de vivre ensemble. Kurzman écrit que les opposants réussirent à répondre aux besoins primaires par une organisation d'administration locale, formèrent une force policière pour réguler la circulation et prévenir des crimes éventuels, et constituèrent des conseils qui assuraient la circulation des médicaments, des nourritures et des vêtements tout au long des grèves.¹²²

Notre prochain sous-chapitre sera consacré à la lutte des *mollahs* et au processus de la formation d'un nouveau gouvernement. Nous pouvons dire que ce que nous appellerons la "rupture" dans le prochain chapitre, est déjà né ici, dans ce 'vivre ensemble'. Nous constaterons d'ailleurs aisément que les conditions qui créèrent la nouvelle forme de la socialité se cachent déjà dans ce climat de conflit, dans ces moments de la révolution qui sont autant destructifs qu'ils sont créatifs.

3.3 La révolution Iranienne en tant qu'une rupture

L'ouléma était un groupe de savants juristes faisant partie de l'élite grâce à leurs statuts religieux qui leur procurait une richesse matérielle importante ainsi que le prestige social et le pouvoir politique contribuant à leur participation comme partie intégrante au système politique de l'Iran pro capitaliste.¹²³

C'est ainsi que Mansoor Moaddel définit l'ouléma iranien du vingtième siècle. Dans les chapitres précédents nous avons vu que le mollah participait depuis la fin du 19^{ème} siècle aux mouvements de révolte avec les différentes organisations ouvrières et boutiquiers.

La conscience révolutionnaire avait affecté la politique par les protestations de tabac déclenchées dans les rues, élément traditionnel de révolte en Iran. Dans ce contexte, lors de la partie intitulée "La révolution Iranienne dans sa continuité historique", nous avons montré que le mollah lui-même s'avérait comme un grand pouvoir menaçant le régime établi. Dans cette partie du travail, nous tâcherons de

¹²² Charles Kurzman, *ibid.*, p. 155.

¹²³ Mansoor Moaddel, *Class, Politics and Ideology in the Iranian Revolution*, New York: Columbia University Press, 1993, p. 131.

faire une analyse profonde du rôle que joue cette opposition dans le momentum de ce que nous appelons rupture. Nous allons également examiner la façon dont Khomeini et l'ouléma dissident s'articulent dans l'historialité du chiisme ainsi que les enjeux du processus de la constitution du nouveau gouvernement.

Khomeini est né en l'année 1902, fils du chef clérical à Khomein. Quelques mois après sa naissance, son père décéda, assassiné par les forces féodales; il perdit sa mère à l'âge de 16 ans et se maria à l'âge de 25 ans; il eut deux fils et trois filles. Il fut élevé par Boroujerdi, le plus grand savant de son époque, très proche du Chah Rıza; c'était lui qui avait convaincu le Chah d'appliquer la loi du port facultatif du voile. Quant à Khomeini, il ne tarda pas à devenir l'un des érudits les plus éminents dans le domaine de la logique, la philosophie et la loi islamique (*fiqh*) et fut nommé ayatollah. Khomeini se sentait engagé dans la politique contrairement à Boroujerdi qui se gardait de s'y immiscer ; jusqu'au décès de son maître, son intérêt dans la question politique n'avait donné son indice que dans son livre intitulé *Kashf-ul Asrar* datant de 1941, où il énonçait pour la première fois ses opinions en faveur d'un régime islamique qu'il décrivait comme étant la façon la plus rationnelle et avancée de gouverner le pays. Cependant, il avait bien précisé que cela ne devait point être interprété comme s'il favorisait un pays gouverné par le clergé mais qu'il soulignait plutôt l'importance de l'appropriation des lois de l'Islam dans la gestion du pays.¹²⁴ Il avait écrit ce livre pendant que le Chah était en exil. En opposition à la domination de l'Ouest dans les institutions occidentales du Chah, il disait: « Nous ne nous attendons pas à ce qu'elles acceptent de nous quelques mots sensés puisque les étrangers leur ont volé la raison, l'intelligence, et tous les autres sens. »¹²⁵

L'hostilité de Khomeini envers la civilisation occidentale qu'il critiquait à chaque occasion se manifeste clairement dans ce livre à travers ses expressions comme « la musique, la danse et des milliers d'autres formes de corruption » ou « les femmes presque nues dans les rues » a fin de décrire les européens et sa rigueur augmente dans les années cinquante. L'alliance du Chah Mohammed Rıza s'allia avec les États-Unis et l'Angleterre contre les nationalistes, entraîna la chute de Mossadegh du pouvoir; après la rejet du parti Tudeh et les socialistes de la scène

124 Hamid Algar (éd.), **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**, Mizan Press, 1981, p. 170.

125 **ibid.**, p. 172.

politique, et dans un climat d'insécurité dû à l'opposition violente du peuple au retour du Chah, Khomeini, à travers ses déclarations audacieuses, fut la seule voix contre la torture et les emprisonnements dictés par ce dernier. Lors de son discours du 3 Avril 1963, au 40^{ème} jour des attentats de la Madrasa de Feyziye, il dénonça le soutien du gouvernement du Chah à Israël et le blâma de tyrannie.¹²⁶ Il s'adressa non seulement au peuple iranien mais à tous les chefs d'Etat et aux autorités religieuses musulmanes les invitant à se dresser pour l'Islam. Son discours historique du 3 Juin fut d'un ton répriment et menaçant incitant le Chah à admettre la volonté de l'ouléma. Il acquerra très vite en raison de ses protestations une grande audience et réputation. Son discours du 27 Octobre radicalisé davantage, l'envoya d'abord en prison ensuite en exil ; l'accent qu'il y met sur l'ouléma et sur les leaders religieux est beaucoup plus net que celui de 23 ans auparavant : « Si le clergé avait plus d'influence et de pouvoir, il n'aurait jamais laissé cette nation tomber un jour en esclave des Etats-Unis le lendemain de l'Angleterre. »

L'anti occidentalisme de Khomeini retrouva très vite son écho parmi les iraniens qui avaient développé un discours souverain contre l'impérialisme. Cependant le fait qu'il consacrait un rôle central à l'ouléma s'opposa à la plupart des intellectuels, à Ali Shariati en particulier. Mais comme ce n'est que Khomeini qui fut lancé dans l'opposition ouverte contre le Chah, il se peut que son discours soit considéré utile par les penseurs de l'époque comme Shariati. Il est vrai que, pendant les années 60 et 70, il n'est pas question de trouver un commentaire qui s'attaque à Khomeini parmi ceux qui s'opposent au Chah. Le positionnement de Shariati contre la place privilégiée de l'ouléma le met en conflit avec Mortaza Moutahhari mais dans aucun cas, ne se confronte-t-il avec Khomeini. Même quand Shariati est accusé de critiquer le mollah, Khomeini dit qu'il ne "trouve rien d'anti islamique dans ses paroles" ¹²⁷ ce qui nous mène à penser que Shariati, en raison de ses discours provocateurs contre le régime et de son influence indéniable sur les jeunes surtout les universitaires, sert également à Khomeini.

Ayatollah Khomeini ne s'abstenait point de lancer des attaques contre les lois de la révolution blanche du Chah. Son discours du 27 octobre 1964 précipita la

126 **ibid.**, p. 176.

127 The Life of Khomeini.

décision de son exil: « Nous ne considérons nullement comme droit ce qu'ils prétendent avoir établi comme droit. Nous ne considérons pas ce parlement comme un vrai parlement (le Majlis). Pour nous ce gouvernement n'en est pas un. Ce ne sont que des traîtres, des coupables de haute trahison. » ¹²⁸ Tout de suite après, il fut expulsé du pays. Il partit d'abord en Turquie, quelques mois plus tard à Nadjaf en Irak. Son attitude audacieuse et son éloquence bouleversante contribuèrent à son image de figure de la proue de la révolution. Il envoya une lettre au premier ministre d'Iran Hoveida dans laquelle il le nomme de lâche et traître ; il l'accuse d'avoir formé le pire des gouvernements arbitraires. Il y déclare Israël comme l'ennemi en commun de tous les boutiquiers, du mollah ainsi que des étudiants qui étaient pourtant loin de former une force d'opposition unie et de se manifester contre le Chah. Le 6 Février 1971, il s'adressa à tous les pèlerins musulmans en voie de Mekke: « Je tends la main à tous les amis de l'Islam et à tous ceux qui luttent contre les impérialistes et toute sorte d'impérialisme à travers le monde, pour obtenir l'indépendance des pays musulmans et briser nos chaînes. » ¹²⁹ Il nous est facile de comprendre que, pour Khomeini, en ce qui concerne la révolution à accomplir il s'agissait d'avoir la légitimité islamique à l'égard de tous les musulmans et non pas seulement d'une certaine communauté. A fin de voir la défaite du Chah et établir un gouvernement à son gré, il voulait à tout prix légitimer ses paroles et actions.

Dans son livre qui s'appelle *Velayet-i Faqih* daté de 1970, il étudie les fondements d'un gouvernement islamique précisant que l'Islam prévoyait un Etat de droit dont le législateur serait Allah, et dont l'application des lois serait prise en charge par l'ouléma. Cet ordre devait être basé sur le principe de *velayet-i faqih* qui consistait à la doctrine chiite admettant Ali promu calife par Mahomet et douze imams après lui, comme les successeurs légitimes du prophète promus par Allah. Selon Khomeini, le pouvoir et la responsabilité de l'Imam étaient désormais transmis aux autorités de la loi islamique et le gouvernement qu'ils allaient établir serait un 'gouvernement islamique'. Par contre il n'existe dans le livre aucune explication supplémentaire en ce qui concerne le contenu de ce concept qui consistait plutôt à défendre l'union des musulmans et à soutenir leur lutte contre les étrangers. Ceux

128 Hamid Algar (éd.), **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**, p. 188.

129 **ibid.**, p. 198.

qui étaient chargés d'exercer le pouvoir dans le gouvernement devaient être les plus qualifiés en terme de morale, de raison et de conscience pour mener à bien cette tâche. Il estimait que notre raison nous permettait la possibilité de réunir les autorités de la loi islamique (fiqh) pour établir la justice universelle.¹³⁰ Par contre il fallait être vigilant envers ceux qui tentaient endommager de tous côtés les principes de l'Islam:

Dans notre ville de Téhéran il y a maintenant des centres de propagande gérés par les églises et les sionistes a fin de dérouter notre peuple et lui faire abandonner les ordonnances et les enseignements de l'Islam. N'avons-nous pas le devoir de les détruire?¹³¹

Malgré que selon Khomeini l'Iran devait être purifié des établissements pareils, son hostilité envers les étrangers n'eut jamais d'effet direct et les protestations lors de la révolution ne s'attaquèrent guère aux minorités. L'ennemi commun de l'opposition était, en dehors du Chah, les impérialistes occidentaux et les sionistes et Khomeini a bien réussi à les réunir dans ses discours:

Les agents de l'impérialisme, corrompent et empoisonnent depuis des siècles les esprits et la moralité des gens par la voie de la propagande de leur système éducatif et les outils politiques des gouvernements fantoches antinationaux qu'ils ont installés.¹³²

La question de corruption dont parle Khomeini revient à plusieurs reprises dans le texte. Elle correspond au discours religieux et conservateur qui fait appréhender que la mentalité des Croisades règne toujours, plus par la voie des guerres mais par le biais de la méthode insidieuse d'ingénierie sociale. La bénédiction des valeurs composait le conservatisme de Khomeini qui contenait de même un autoritarisme fondateur de la révolution. Ce conservatisme est inséparable du nationalisme iranien, d'où son influence remarquable sur ceux qui attribuaient au fait d'être iranien un sens fondamental dans l'historialité du chiisme. Par contre, selon Ervand Abrahamian, Ayatollah Khomeini n'est pas fondamentaliste mais

130 *ibid.*, pp. 60-62.

131 *ibid.*, p. 128.

132 *ibid.*, p. 198.

populiste. Il est raisonnable et pragmatique quand il s'agit de ses techniques de salut du peuple.¹³³

Les centres de l'institution religieuse sont des lieux pour l'enseignement et le leadership. Ils appartiennent à des savants jurisconsultes aux enseignants et aux étudiants. Ils appartiennent à ceux qui sont les fidèles et les successeurs des prophètes.¹³⁴

Selon Khomeini, Mu'awiya (le père de Yazid et le calife corrompu) et ses disciples, condamnés dans l'historialité du chiisme, ne peuvent nullement représenter l'Islâm. Le vrai ouléma de l'Islam était loin du péché ; les savants de la loi islamique du monde moderne devaient les suivre et éviter toute prétention vis-à-vis du peuple ; c'est ainsi que pouvait s'accomplir le mouvement social, nécessaire pour l'établissement du gouvernement islamique.¹³⁵

Le 31 Octobre 1971, en déclarant l'Islam contre la monarchie, il s'attaqua encore une fois au Chah. Il essayait de tenir la conscience révolutionnaire éveillée par l'évocation des rituels chiites que nous avons traités dans le premier chapitre. Dans son discours, il ne s'appropriait pas seulement les éléments construits de la tradition tels que les funérailles ou les rituels de deuil mais aussi les manifestations comme indissociable de la culture chiite dans sa lutte politique. Il invita l'ouléma dans toutes les grandes villes comme Qom, Machhad, Tabriz, Ispahan et Shiraz de s'unir contre les décisions et les mises en œuvre du gouvernement. Dans sa lettre du 10 juillet 1972, il prévint les universitaires iraniens aux États-Unis et en Europe des idéologies de gauche ou de droite leur rappelant de leur mission de lutte contre toute sorte d'impérialisme qu'il soit de l'est ou de l'ouest.

Mohsen Milani nous montre bien à quel point l'opposition religieuse sous la direction de Ayatollah Khomeini est influente: Vingt-six maisons d'édition exclusivement du domaine religieux ont été mises en place à Téhéran seul, et des livres religieux de toute catégorie considérés inoffensifs par la censure de l'Etat

133 Ervand Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic**, Berkeley: University of Columbia Press, 1993, pp. 13-39.

134 Hamid Algar (éd.), **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**, p. 143.

135 *ibid.*, p. 149.

avaient la plus forte circulation.¹³⁶ Comme nous avons déjà souligné au premier chapitre, les traditions inventées du chiisme occupaient la place essentielle dans la conscience collective iranienne ce qui permettait à l'ouléma de rétablir son pouvoir sur le peuple. De son côté, Serkan Taflıoğlu présente dans les années 70, le rapport entre l'ouléma et le peuple en soulignant l'importance du grand réseau d'interaction qui s'était établi à travers les cérémonies religieuses tels les commémorations et funérailles;¹³⁷ d'où on peut en déduire que les cérémonies religieuses renvoient non seulement à une continuité mais en même temps à une rupture d'un caractère révolutionnaire dans l'historialité du chiisme. Bien évidemment il faut comprendre par rupture, l'abrogation de l'Etat moderne et la reconstruction des relations sociales par la légitimité islamique et par le pouvoir social qu'assurait le mollah. Si la révolution est devenue un fait, c'est grâce à l'autorité légitime consentie de la classe d'ouléma- l'un des acteurs de la révolution iranienne ayant construit la force de police et installé le réseau de l'interaction entre les différentes classes iraniennes.

Alors, qu'est-ce qu'il a pris le Chah comme précaution en dehors d'exiler Khomeini ? Qu'a-t-il fait pour écarter le danger qui s'approchait ? La réponse de Dariush Zahedi est de la manière suivante: « Cherchant à consolider son pouvoir exclusif, le Chah recourait de plus en plus à des tactiques répressives afin d'avoir toute la société sous son contrôle et soumettre ceux qui ne partagent pas sa vision du futur Iran »¹³⁸ Ce qui explique l'organisation des forces de police religieuses parcourant les villages pour expliquer au peuple que le Vrai Islam n'avait rien avoir avec la religion représentée par Khomeini et ses suppôts. En fait, le gouvernement avait développé un plan stratégique à 3 étapes: Il s'agissait premièrement de mettre en évidence qu'il n'était certainement pas question d'accepter la moindre intervention de l'ouléma dans les affaires politiques; deuxièmement de punir les opposants de l'ouléma en leur ôtant d'abord les droits que leur procuraient leurs titres d'hommes religieux puis emprisonner les dissidents.¹³⁹ En 1975, toutes les institutions et toutes les écoles religieuses rebelles étaient déjà toutes fermées. La

136 Mohsen Milani, **The Making of Iran's Islamic Revolution**, Colorado: Westview Press, 1994, p. 112.

137 Serkan Taflıoğlu, **Humeyni: İran İslam Devrimi**, Ankara: Kripto Kitaplar, 2010, pp. 77-78.

138 Dariush Zahedi, **The Iranian Revolution Then and Now: Indicators of Regime Instability**, Colorado: Westview Press, 2011, p. 77.

139 Şahrüh Ahavi, **İran'da Din ve Siyaset**, pp. 239-240.

décision du Chah de remplacer le calendrier islamique par un calendrier impérial fut face à une plus grande objection du clergé. Les figures les plus importantes de l'ouléma menées par les anciens élèves de Khomeini furent arrêtées pour avoir résisté au Chah. Les religieux qui avaient atteint les grades les plus élevés comme Hodjatoleslam et Ayatollah furent torturés et martyrisés.

En octobre 1977, le fils de Khomeini Moustafa, qui était exilé avec son père, fut retrouvé mort dans la ville de Najaf en Iraq. Les iraniens en blâmèrent le Chah et firent de sérieux reproches sur sa politique de sécurité. Les protestations des masses ne s'attardèrent pas à s'augmenter et en Janvier 1978 prirent la forme de rébellion à cause d'un article de journal contre Khomeini. Les morts à Qom se firent comme déclencheurs des nouvelles rebellions. Les premiers mois de l'année 1978 furent marqués par des manifestations que menaient les étudiants de théologie et le mollah dans les villes de Qom, Tabriz, Yazd et Téhéran. Selon Hamid Algar, les manifestations gagnaient de plus en plus un caractère islamique:

Les slogans prononcées au cours des manifestations de masse étaient d'une prédominance islamique; les prières et les martyres étaient jusqu'au bout les armes des révolutionnaires qui se servaient également des dates de signification religieuse, en particulier le mois de Muharram, qui avait poussé en avant le mouvement révolutionnaire.¹⁴⁰

Ahavi affirme qu'en 1978, l'attitude de Khomeini se comparait d'une façon inévitable avec celui des autres légistes musulmans ayant l'autorité d'interprétation, comme Shariatmadari dont les opinions se différaient de celles de Khomeini.¹⁴¹ Shariatmadari invitait le Chah à respecter la constitution; pour lui, la lutte armée ne devait être considérée que comme la dernière solution; mais Khomeini mettait tout le temps l'accent sur les jours où le sang allait couler comme un fleuve alors que Shariatmadari insistait sur la nécessité d'aller aux élections au plus vite possible afin d'arrêter le sang de couler.¹⁴² Néanmoins, comme il ne voulait aucune division dans la franche opposée contre le Chah, il ne s'abstenait pas de déclarer Khomeini comme

¹⁴⁰ Hamid Algar, "Religious Forces in the Twentieth Century Iran," **The Cambridge History of Iran Volume 7: From Nadir Shah to the Islamic Republic**, p. 762.

¹⁴¹ Şahruh Ahavi, **İran'da Din ve Siyaset**, p. 296.

¹⁴² **ibid.**, p. 297.

le représentant du peuple iranien en disant “nous réclamons un gouvernement pour le peuple de l’intérieur peuple”.¹⁴³

Shariatmadari n’était pas seul dans ses opinions. Bien que la plupart du mollah se positionnait contre le Chah, nombreux étaient ceux dont les aspirations étaient limitées par la délibération des prisonniers, l’annulation des lois non islamiques et l’abolition de SAVAK. Selon Misagh Parsa l’ouléma en faisait plus ou moins partie. Ils voulaient un gouvernement islamique sans point mentionner un Etat d’Islam où l’ouléma occuperait une place privilégiée. Donc il y avait parmi eux ceux qui acceptaient le leadership de Khomeini mais ceci-dit une bonne partie ne partageant pas sa vision politique, se méfiait plutôt de se mêler aux affaires de l’Etat. En dehors de ces groupes, une petite minorité soutenait le Chah. Mais de telles distinctions se faisaient difficiles au fur et à mesure que la guerre s’enflammait et le nombre de morts augmentait.

Bien que l'ouverture politique de 1977 ne faisait pas de sens pour lui, Khomeini a rapidement saisi l'occasion et il a poussé les autres, en particulier les membres du clergé, à se mobiliser. (...) Entre l'automne 1977 et son départ de Paris au début de 1979, Khomeini a envoyé quarante-trois messages au peuple iranien. En termes comparatifs, le nombre de déclarations de Khomeini était supérieur à celui de toute autre personne ou organisation en Iran.¹⁴⁴

La résolution de Ayatollah Khomeini dans les 15 années de sa lutte continue, l’avait fait le leader symbolique de la révolution. Son exil qu’il l’avait éloigné des événements a joué un rôle important dans la mythification de son nom. La ville de Qom, centre des institutions et du clergé chiite, s’était rajoutée à ce mythe comme le point focal de son combat à travers ses discours en 1978. Il tentait d’en faire un symbole de la civilisation islamique comme Mekke ou Jérusalem:

Le centre religieux de Qom a ramené Iran à la vie; il a servi à l’Islam de façon que son rôle de serviteur de l’islam durera pour des siècles (...) Le nom du centre

¹⁴³ *ibid.*, p. 296.

¹⁴⁴ Misagh Parsa, “Ideology and Political Action in the Iranian Revolution”, **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East** Vol. 31 No 1, 2011, p. 66.

religieux de Qom sera inscrit dans l'histoire de tous les temps. (...) C'est Qom qui a ramené l'Islam à la vie.¹⁴⁵

Par ailleurs, Khomeini contredit violemment à ceux qui prêchent la nécessité d'attendre le moment d'apparition du 12^{ème} imam (*mahdi*) pour agir. Comme nous avons évoqué au début du 3^{ème} chapitre, il exprime fermement que le fait d'attendre (*intizar*) s'oppose à l'urgence de la responsabilité à prendre face au processus révolutionnaire, chose qu'il considère inacceptable: "On va tuer nos jeunes et nous allons les regarder faire? N'est pas musulman celui qui reste indifférent à son prochain." Ainsi il met en évidence encore une fois ce qu'il comprend par le vrai Islam. Cette interprétation fait un bon exemple qui va de pair avec notre description au deuxième chapitre: 1. Les musulmans en opposition avec le Chah se réfèrent à l'Islam puisqu'il correspond à ce qu'est le Bien, Vrai et Beau et c'est ainsi qu'ils croient disposer de la connaissance du meilleur. 2. Khomeini et les autres opposants ont cette croyance que les musulmans méritent le meilleur. 3. Les musulmans iraniens se trouvent en l'obligation d'établir le meilleur. Non seulement pour Khomeini mais aussi pour les millions qui envahissaient les rues, le régime du Chah avait perdu toute sa légitimité. Nous pouvons alors interpréter que l'ordonnance dans le Coran qui dit "obéissez aux dirigeants qui sont de vous" a double sens pour les chiïtes, donc qui revendique aussi "le rébellion contre ceux qui ne sont pas de vous", en d'autres termes qui ne sont pas du côté de la justice.

La première fois que Khomeini prononça l'expression de la révolution Islamique en Août 1978 dans son discours de martyr, pour ainsi dire jeta de l'huile sur le feu de rébellion. Selon lui, tous ceux qui étaient tués avaient arrosé la révolution avec leur sang. Cette bénédiction rappelle les interprétations de Foucault que nous avons citées dans le deuxième chapitre. Donc ce que Khomeini fait n'est autre qu'inviter les musulmans à courir vers la mort pour le bien d'une spiritualité politique :

Je préviens la grande nation iranienne que le régime peut commettre des actes sauvages semblables dans d'autres villes de l'Iran dans l'espoir de souiller les démons purs de notre peuple courageux qui a arrosé les racines de l'arbre de l'Islam de son sang. Tous les orateurs et prédicateurs doivent faire comprendre à la

¹⁴⁵ Hamid Algar (éd.), **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**, p. 218.

population les dangers qui menacent la poursuite de la révolution islamique.¹⁴⁶

Vers la fin de Ramadan (Septembre 1978), le mois sacré pour tous les musulmans, les protestations étaient devenues de plus en plus intenses et des grèves avaient commencé à grande échelle. Khomeini dans un de ses messages publiés, fit appel aux militaires ainsi qu'aux fonctionnaires, les invitant à participer à la rébellion: « Braves soldats, vous qui êtes prêts à vous sacrifier pour votre pays et pour votre patrie! Levez-vous! »¹⁴⁷ Comme on peut le constater, il recommandait de se battre à la fois pour l'Islam et pour l'Iran. Ces messages audacieux avaient sans doute dû affecter tous ces gens qui ont couru à la mort sans la moindre hésitation. C'est durant cette période que les protestations massives prirent de l'ampleur et que le gouvernement prit la décision d'exiler Khomeini en France. Celui-ci, lors de sa déclaration rédigée le 11 Octobre 1978, soulignait son désenchantement d'être contraint de partir en France et disait qu'il voulait rentrer à la première occasion dans un pays musulman; dans ce même discours, il critiquait sévèrement la loi martiale; il mettait l'accent sur l'arrivée du mois de moharrem et il évoquait les échos de la révolution iranienne partout dans le monde.

Vers la fin de l'année 1978, son image l'emportait désormais sur ses idées. Dans la mémoire collective des chiites, il résidait comme un héros se révoltant contre le Chah ainsi qu'un meneur religieux se rebellant contre Yazid. Des lors, il allait être commémoré sous le nom de Imam Khomeini ce qui évoquait les douze imams. Par contre, le concept de gouvernement islamique n'avait pas la même connotation dans tous les esprits. Selon Misagh Parsa, même ceux qui supportaient Khomeini n'étaient pas au point de savoir à quoi il faisait allusion avec son expression gouvernement islamique.¹⁴⁸

Le 12 Janvier 1979, il publia une autre déclaration sous le titre de "Formation du Conseil de la révolution islamique" où il dit que le triomphe était très proche et qu'il allait construire un gouvernement révolutionnaire. Son leadership à l'égard des masses était plus que symbolique; sa confiance en soi établie, il expliqua les

¹⁴⁶ *ibid.*, p. 231.

¹⁴⁷ *ibid.*, p. 236.

¹⁴⁸ Misagh Parsa, "Ideology and Political Action in the Iranian Revolution", **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East** Vol. 31 No 1, 2011, p. 66.

fondements du gouvernement islamique. A ce compte, le nouveau gouvernement devait créer une assemblée pour la nouvelle constitution de la République Islamique et il était nécessaire de faire des élections pour que, le pouvoir, par la voie des représentants qui seraient élus, passe aux mains du peuple. Aussi, il avertit de même les révolutionnaires dans l'armée tout en soulignant que celle-ci appartenait uniquement au peuple.

Trois jours après, à la commémoration du quarantième jour de la martyrisations de Hussein, il publia une nouvelle déclaration mettant l'accent sur le fait que leur lutte contre la tyrannie et l'impérialisme durant l'année écoulée était devenue profondément douloureuse et sévère. Il donnait les indices d'un Conseil de La Révolution Islamique sans révéler les noms des associés. Il voulait former le nouveau gouvernement à l'aide de ce conseil.

A la suite de cette déclaration (le 16 Janvier 1979), le Chah quitta le pays. Khomeini demanda la démission du gouvernement de Bakhtiar qui ferma l'aéroport a fin de l'empêcher de rentrer dans le pays; cependant plus d'un million d'iraniens versèrent dans les rues pour protester cette décision qui serait annulée le 30 Janvier, à la suite des pourparlers entre le gouvernement et les opposants.

Arrivant à Téhéran Ayatollah Khomeini fit un discours où il remercia toutes les classes de la nation; il mit l'accent sur le fait que le triomphe était devenu possible non seulement par le soutien et la dévotion des musulmans mais aussi grâce à l'unité des minorités. Lors de son discours du 2 Février, il déclara comme illégal le gouvernement de Bakhtiar et promit d'interdire à tout gouvernement de laisser rentrer le Chah dans le pays. Ainsi il se proclama le leader de la révolution d'une manière précise ce qui faisait sous-entendre que le pouvoir allait rester entre ses mains. Le 5 Janvier, il déclara sa décision de créer un gouvernement provisoire et par la suite le 4 Février, il nomma Mahdi Bazergan premier ministre.

Cependant l'armée n'était pas encore liée à son mouvement; le Conseil provisoire révolutionnaire cherchait à s'accorder avec elle. Khomeini mettant en avant le slogan d'indépendance, invitait les forces armées à respecter l'Islam au lieu de suivre les ordres des étrangers. Le 10 Février 1979, l'armée attaqua l'aéroport mais ne put réussir à dissiper la foule. Pendant trois jours les tanks furent dans les

rues occupées par les masses résolues qui se combattaient contre les militaires par des cocktails molotov. L'armée massacra dans deux jours, des centaines de personnes. Le 11 Janvier, Khomeini fit faire une déclaration à la radio annonçant que les groupes révoltés au sein de l'armée furent repoussés grâce aux révolutionnaires de l'armée de l'Air et il faisant appel à résoudre les conflits par des moyens pacifiques.

Le 11 Février se marqua comme la date de l'effondrement du régime. Les comités révolutionnaires islamiques fondés le 12 Février se font un autre exemple de rupture, puisque, dès lors, commencent de nouveaux combats de pouvoir entre les différents groupes réunis sous le leadership de Khomeini ayant chacun sa propre vision d'Iran dans le processus de négociation concernant le nouveau gouvernement et la constitution.

Suite à la déclaration de la république, de nombreux partis politiques furent établis. Hussein Bashiriyya réunit les principaux acteurs politiques sous quatre groupes: 1.Ceux qui sont liés à l'ouléma, actifs et influents au pouvoir, 2. La classe moyenne libérale et séculaire, 3. Les partis politiques et les intellectuels islamistes radicaux, 4. Les intellectuels et partis politiques socialistes.¹⁴⁹ Ceux qui règnent dans le premier groupe avaient adopté les idées de Khomeini; ils soutenaient le principe de *velayet-i faqih* pour fonder le gouvernement et avaient déjà d'une façon ou d'une autre un rapport avec le pouvoir en train de se former. Ceux qui appartenaient au deuxième groupe, n'étaient pas moins actifs ni moins déterminants dans le processus de la révolution, mais n'avaient pourtant pas pu former une unité. Bien qu'ils avaient de bons rapports avec le premier ministre Bazergan, ils ne purent influencer le gouvernement et lui donner un caractère libéral et séculaire. Cette faction parmi les groupes révolutionnaires était en grande partie représentée par le front national que divisait en deux la scission entre les partisans et les opposants de Khomeini. Ce groupe perdit tout son pouvoir actif avec la démission de Bazergan six mois après son élection, à la suite de l'occupation de l'ambassade américaine par les forces révolutionnaires. Le troisième groupe était composé des "partis islamiques de gauche". Les représentants de ce groupe soutenaient que dans l'Islam, la propriété ne pouvait être que sociale et la gestion de l'Etat devait se faire par des conseils

149 Hussein Bashiriyya, **İran'da Devlet, Toplum ve Siyaset**, p. 25.

islamiques; ces opinions ne firent par contre aucun écho sur le nouveau gouvernement. Quant au quatrième groupe, il se formait des membres du mouvement socialiste qui n'avaient aucun point commun avec le nouveau gouvernement de mollah en dehors de l'anti-impérialisme. De toute façon, privés d'un large soutien influent, ils n'étaient pas au point de rivaliser avec le mollah. Eux non plus, comme les libéraux, n'avaient pas réussi à se regrouper autour d'un leader émergeant du sein du groupe. Ils furent donc exclus peu à peu du nouveau gouvernement lors des différentes étapes de sa mise en place. Beaucoup d'entre eux furent même accusés d'être des agents de la Russie et par conséquent furent tourmentés. Cette tradition marxiste socialiste persistante depuis le parti Tudeh n'était que l'une des possibilités exclues telles que les approches libérales-séculaires ou islamistes-gauchistes.

Dans cette partie du travail, nous avons tenté de voir les caractéristiques de la Révolution iranienne nous permettant de la considérer comme une rupture. Nous avons cherché à comprendre la révolution dans ses différentes étapes sans aborder en détail les enjeux de la formation du nouveau gouvernement, puisque le processus révolutionnaire dans sa possibilité d'être appréhendée à la fois comme une continuité et comme une rupture, est une destruction ainsi qu'une création qui nécessite chacune d'être analysée indépendamment du gouvernement établi par la suite. Il est vrai que dans la situation révolutionnaire, toutes les probabilités apparues ne survivent pas; de même dans la révolution iranienne, on observe l'exclusion progressive des approches et des visions alternatives. Mais dans le cadre de ce travail, nous n'avons pas à étudier les nouveaux rapports de force vis-à-vis de l'Etat nouvellement établi. L'objectif de ce mémoire est de montrer les différentes étapes significatives de la révolution iranienne ainsi que sa lecture dans la perspective de l'historialité du chiisme. Dans ce contexte, la légitimité de la révolution islamique à l'égard des musulmans iraniens y occupait une place importante pour ce travail: Après avoir mis en évidence ce qu'est la révolution islamique, j'espère avoir bien expliqué que les divers mouvements d'opposition chacun dans sa propre vision, ont réussi à s'unir en un seul mouvement de résistance sous les concepts de la révolution ou du gouvernement islamique.

CONCLUSION

Quelle est la signification de la révolution iranienne en tant que révolution islamique? Dans le cadre du présent travail, nous tâchâmes de répondre à cette question de l'intérieur de l'historialité du chiisme. Nous étudiâmes ce changement brusque et radical en tant qu'une continuité et une rupture dans le cadre des débats que nous présentâmes dans le premier chapitre. A la lumière des explications apportée à la question « qu'est-ce que la révolution » dans la littérature des sciences sociales, nous pouvons dire que la Révolution iranien implique ; 1. le renversement des institutions et des cadres de l'Etat (Chah quitte le pays, le gouvernement démissionne, l'armée admet sa défaite); 2. un changement radical non seulement dans les mécanismes de pouvoir étatiques, mais aussi dans la vie sociale (la formation d'un réseau alternatif entre les années 1977 et 1979 où des grèves du petit-commerce et des ouvriers ravagèrent le marché; et le fait que la sécurité soit assuré par des *mollahs* d'opposition ainsi que des groupes armés); 3. le fait que ce changement soit accompli beaucoup plus rapidement qu'il ne l'aurait été suivant le 'cours naturel' de la vie (c'est-à-dire par des voies qui ne sauraient se réaliser dans les limites légales du régime du Chah); 4. le fait qu'elle trouve/engendre sa propre source de légitimité (l'imaginaire d'un gouvernement islamique chez les musulmans iraniens) qui déborde et renverse toutes les limites égales et légitimes.

L'imaginaire d'un gouvernement islamique n'était autre que l'idéale du « meilleur gouvernement » qui prenait son sens dans l'historialité du chiisme, construite et reconstruite au cours des siècles à plusieurs reprises. Il semble qu'on fit foi dans de diverses mesures à ce que le gouvernement islamique établirait finalement la justice, puisqu'il était inspiré par la « meilleure religion », qui est justement celle d'Allah. On savait néanmoins que ce gouvernement ne nous tomberait pas du ciel, et qu'il faudrait l'instaurer par de durs efforts et avec beaucoup de travail. Les iraniens étaient convaincus qu'ils pouvaient établir un gouvernement

juste et exemplaire pour le monde entier et qu'ils méritaient le meilleur (en tant que musulmans et/ou iraniens, qu'ils étaient digne du meilleur). Ce qui faisait émerger et perdurer cette conviction, c'était en grande partie la tradition centenaire de manifestation qui, elle aussi puisait sa signification profonde dans l'historialité du chiisme. Les iraniens construisirent à travers le temps, un discours de vérité et une tradition de protestation centenaire, ainsi qu'ils répondirent à la force régulatrice de la haute politique par des révoltes, des résistances et des résignations. Comme nous l'avons vu dans le sous-chapitre « Révolution iranien en tant que continuité », ils agirent de manière à affirmer leurs subjectivités contre tous les éléments qu'ils jugeaient 'étrangers' et contribuèrent à la formation de l'histoire de l'Iran. Les mouvements d'opposition que nous tâchâmes d'exposer dans le sous-chapitre « la Révolution elle-même », puisent leurs racines dans cette historialité. Le fait que les luttes anti-Chah des ouvriers, du petit-commerce, des étudiants et des *mollahs* prirent l'allure d'un mouvement qui mobilisa la quasi totalité de la société, en était un signe explicite. L'imaginaire d'un gouvernement islamique devint, autour du leadership symbolique d'Ayatollah Khomeini, un langage commun.

Les messages de Khomeini qu'il envoyait depuis son exil, réussirent à maintenir la conscience révolutionnaire éveillée, vu qu'il fut la première figure qui osa défier le Chah. La conscience révolutionnaire, ainsi que nous l'avons décrite à la fin du deuxième chapitre, c'est un produit social qui se forme grâce à des conditions matérielles précises et avec l'idéal d'un meilleur gouvernement, et elle n'est, en aucun cas, indépendante de l'agentivité des groupes et des individus. Ceux qui donc formaient et portaient la conscience révolutionnaire, ce n'étaient pas seulement Khomeini et l'*oulama* opposant, mais aussi des ouvriers en pétrole, des ouvriers de mine, des fonctionnaires de l'Etat, des commerçants de toutes les classes, des artisans, des col-blancs et des étudiants. Dans le sous-chapitre « Révolution iranien en tant que rupture », nous avons vu comment cette opposition générale fut assumée par Ayatollah Khomeini et comment elle prépara le pays pour un nouveau gouvernement totalement différent de l'ancien.

Nous trouvâmes également l'occasion dans ce travail d'examiner des situations révolutionnaires qui amenèrent la Révolution iranienne. Les manifestations qui commencèrent comme des grèves politiques mais qui atteignirent par la suite

l'ampleur des grèves prolétaires générales, grâce à des ouvriers, au petit-commerce et aux col-blancs, destituèrent la manière dont l'Etat communiquait avec le peuple et mirent les institutions de l'Etat moderne hors d'état de fonctionnement. En 1978, tout ce que le gouvernement pouvait faire contre les manifestations c'était de produire de la violence par le biais de SAVAK, de l'armée et des hooligans. Mais face à cette violence qui consistait à user de la force, les opposants résistèrent par des grèves qui créèrent de la « violence en tant que transgression ».

En conclusion, la Révolution iranienne, l'unique et l'original événement moderne qui incarnât le concept même de la Révolution islamique, ce « changement brusque et radical » qui réussît à établir sa légitimité islamique aux yeux des musulmans iraniens, constitue à la fois une continuité vis-à-vis de l'historialité du chiisme et une rupture vu qu'elle renversa l'ordre politique et social établi. Ainsi que nous le mentionnâmes en expliquant la notion de la révolution islamique, la Révolution iranienne avait pour but de substituer le *hakk* et *adl* (le vrai et le juste) au *batil* (faux –et injuste) et se référait à l'idée qu'Allah n'admettrait de laisser aller aucune forme de *zoulm* (tort, oppression). Elle signalait aussi une subjectivité qui ne saurait être pensée indépendamment de la foi en Allah et au destin. Cette subjectivité s'appuyant sur la croyance en la destitution éminente des oppresseurs, qui était annoncée d'ailleurs dans un verset coranique par le mot *inqilab*, se réclame également du rôle actif des musulmans en voie de la fondation du 'meilleure' gouvernement. La croyance des iraniens en ce que le Mahdi Mortaza, le 12ème *immam*, reviendrait un jour, ne connote donc pas dans ce contexte une attente passive, mais au contraire, une responsabilité active. Du moins, ce fut la manière dont les mouvements révolutionnaires et les intellectuels iraniens l'interprétèrent. Et cette interprétation était partagée autant par Ayatollah Khomeini qu'Ali Shariati, Mahdi Bazergan, et Mourtaza Moutahhari. Shariati, Bazergan et Moutahhari contribuèrent eux aussi à maintenir la conscience révolutionnaire éveillée, et à l'orienter, avec d'ailleurs beaucoup d'autres penseurs et écrivains que nous n'avons pas eu l'occasion de mentionner dans le présent travail. Leurs idées furent porteuses de plusieurs discours opposants et, selon l'expression de Michel Foucault, leurs noms furent commémorés des années durant, grâce à des activistes qui coururent à une mort certaine pour la grâce de la spiritualité politique.

Le présent travail ne contient pas l'étude du nouveau gouvernement qui s'instaura à la suite de la Révolution, et était désormais devenue un fait, après la fuite du Chah en janvier 1979 et l'acceptation de la défaite par l'armée en février 1979. Les différences idéologiques qui surgirent à partir des mois du printemps 1979, débouchèrent à des disparités au sein des mécanismes de pouvoir de l'Etat en voie de construction. Ainsi que nous l'indiquâmes dans le premier chapitre, le nouvel Etat, même si les formes de violence qu'il utilisa pour se renforcer étaient nouvelles, il sût quand-même exclure à son tour, les imaginaires alternatives d'une certaine façon ; le processus de la fondation de ce nouveau gouvernement qui prit à partir du 1er Avril 1979, le nom de « La République Islamique d'Iran », est tout de même digne d'intérêt. Les premiers six mois de la révolution que nous ne mentionnâmes ici que d'une manière très insuffisante, impliquaient en effet des événements décisifs qui déterminèrent par la suite l'avenir de la révolution. Cependant, le cadre de notre travail consistait à examiner la révolution islamique dans le processus de sa formation et non par le biais de ses conséquences. La question de savoir dans quelle mesure La République Islamique d'Iran resta fidèle à l'imaginaire du gouvernement islamique, c'est un sujet de débat à part.

Nous pouvons nous demander néanmoins, pourquoi la révolution islamique s'est faite en Iran, en non dans un autre pays à population de majorité musulmane. Notre travail ne dispose pas d'assez de données pour répondre à cette question. Cependant, en mettant l'historialité du chiisme au centre du problème, il avance implicitement l'idée selon laquelle seule la manière dont les iraniens expérimentèrent cette culture, pouvait la mener à la révolution. Il se peut que des populations chiites et/ou des peuples musulmans vivants dans d'autres territoires du monde, ne pussent construire une tradition de protestation, qui historiquement constituerait une conscience révolutionnaire et la maintiendrait vivante. Autrement dit, l'agentivité opposante qui fait de la révolution un fait concret, émergea en Iran, dans des conditions matérielles spécifiques qui déterminaient la vie quotidienne comme la culture politique dans le pays. De cette perspective, nous pouvons dire que la Révolution iranienne est un événement original. C'étaient peut-être ces conditions originales spécifiques à ce pays qui rendirent la Révolution islamique unique. Dans le Saint Coran, cela est annoncé que les oppresseurs seraient un jour destitués et la justice s'établirait. Le mot *inqilab* qui figure dans les derniers versets de la sourate

Shuara (Les Poètes), connote cette promesse dans l'imaginaire de plusieurs musulmans. Mais en quoi consiste la volonté irrésistible et incontournable d'Allah aux yeux des musulmans qui construisirent leur subjectivité dans l'histoire?

Parallèlement à cette grande question, en posons donc une autre pour terminer : la littérature des sciences sociales qui s'est depuis longtemps accoutumée à interpréter la révolution indépendamment des mouvements naturels-cycliques et de la métaphysique, comme un processus social à contenu violent, saurait-elle apporter des explications non-réductionnistes pour une idéale de « gouvernement islamique » dont les effets ne concernent exclusivement que « l'ici-bas ». La difficulté intrigante de ces questions rendent encore plus nécessaire la bonne lecture de la Révolution iranienne.

BIBLIOGRAPHIE

- _ . **İran İslam İnkılabı** (Islamic Revolution of Iran), Ankara: Kevser Yayınları, 1993.
- _ . **Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali**, Elmalılı Hamdi Yazır (trans.), http://kuran.gen.tr/?x=s_main&kid=3.
- _ . **Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali**, Suat Yıldırım (trans.), http://kuran.gen.tr/?x=s_main&kid=32.
- _ . **Kur'an Mesajı Meal ve Tefsir**, Muhammed Esed (trans.), http://kuran.gen.tr/?x=s_main&kid=31.
- _ . **The Message of the Qur'an**, Muhammad Asad (trans.), http://kuran.gen.tr/?x=s_main&kid=33.
- Abrahamian, Ervand. **Iran Between Two Revolutions**, Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Abrahamian, Ervand. **Modern İran Tarihi**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.
- Adadağ, Özgür. « Devrim », **Felsefe Ansiklopedisi**, Ahmet Cevizci (éd), cilt 4, Ankara: Babil Yayınları, 2006.
- Afary, Janat et Kevin B.Anderson. **Foucault ve İran Devrimi: Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları**, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.
- Ahavi, Şahrüh. **İran'da Din ve Siyaset**, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Aktay, Yasin. **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Amman, Peter. "Revolution: A Redefinition," **Political Science Quarterly** LXXVII, 1962.
- Ansari, Ali M.. "The Myth of the White Revolution: Mohammad Reza Shah, 'Modernization' and the Consolidation of Power", **Middle Eastern Studies** Vol. 37, No. 3, 2001.
- Arendt, Hannah. **On Revolution**, New York: Viking Press, 1963.
- Bayat, Asef. **Workers and Revolution in Iran: A Third World of Experience of Workers' Control**, London: Zed Books Ltd., 1987.
- Bayat, Mangol. **Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909**, New York: Oxford University Press, 1991.
- Boroujerdi, Mehrzad. **İran Entelektüelleri ve Batı**, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2011.

Çelebi, Aykut. “Bir Parıltı... Sonra Gece”, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Çıkmaz, Zeki et d’autres. **İslam Alimleri Ansiklopedisi Cilt 1**, İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları.

Dabashi, Hamid. **Iran: A People Interrupted**, New York: New Press, 2008.

Dailami, Pezhmann. “The First Congress of Peoples of the East and the Iranian Soviet Republic of Gilan, 1920-21”, **Reformers and Revolutionaries in Modern Iran: New Perspectives on the Iranian Left**, Stephanie Cronin (éd.), New York: Routledge, 2004.

Daneshvar, Parvez. **Revolution in Iran**, London: Macmillian Press, 1996.

Elwell-Sutton, L. P.. “Political Parties in Iran 1941-1948”, **Middle East Journal** Vol 3., 1949.

Furet, François. **Penser La Revolution Française**, Paris: Gallimard, 1978.

Ghods, Reza. “Government and Society in Iran, 1926-34”, **Middle Eastern Studies** Vol.27 No.2, 1991.

Griewank, Karl. **Der neuzetliche Revolutionsbegriff**, Frankfurt-am-Main : Suhrkamp, 1973.

Hatto, Arthur. “Revolution: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term,” **Revolution: Critical Concepts in Political Science**, Rosemary H. T. O’Kane (éd.), New York : Routledge, 2000.

Heidegger, Martin. **Etre et temps**, François Vézin (éd), Paris: Gallimard, 1986.

Heidegger, Martin. **Etre et temps**, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

Hobsbawn, Eric. **Geleneğin İcadı**, Ankara: Agora Kitaplığı, 2005.

Hobsbawn, Eric. “Revolution,” **Revolutions in History**, Roy Porter and Mikulas Teich (éd.), Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Jahanbakhsh, Forough. **Sayyid Hassan Mudarris** (MA Thesis, Institute of Islamic Studies), Montreal: McGill University, 1989.

Khosrokhavar, Farhad. **Les Nouveaux Martyrs d’Allah**, Paris: Flammarion, 2003.

Kramnick, Isaac. “Reflections on Revolution: Definition and Explanation in Recent Scholarship”, **History and Theory** 11, 1972.

Lambton, Ann K. S.. **Qajar Persia**, London: I.B. Tauris, 1987.

Marx, Karl et Friederich Engels. **Idéologie allemande (Thèses sur Feuerbach)**, http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/ideologie_allemande/ideologie_allemande.html, 1952.

Martin, Vanessa. **Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran**, London: I.B.Tauris, 2000.

Moaddel, Mansoor. **A Sociological Analysis of the Iranian Revolution**, Medison: University of Wisconsin, 1986.

Mirsepassi, Ali. **Political Islam, Iran, and the Enlightenment: Philosophies of Hope and Despair**, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Parsa, Misagh. **Social Origins of the Iranian Revolution**, Rutgers: Rutgers University Press, 1989.

Paşaoğlu, Mehmet Talha. "Nationalist Hegemony over Islamist Dreams: Who Were Shariati and Maududi?" **Asian Politics & Policy** Vol. 5, No. 1, 2013.

Poulson, Stephen C.. **Social Movements in Twentieth-Century Iran: Culture, Ideology and Mobilizing Frameworks**, New York: Lexington Books, 2006.

Sayyid, Bobby S.. **A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism**, London: Zed Books, 1997.

Rahman, Fazlur. **İslam**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.

Rey, Alain. **Histoire d'un mot**, Paris: Gallimard, 1989.

Rilke, Rainer Maria. **Seçilmiş Şiirler ve Duino Ağıtları**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Schrecker, Paul. "Revolution as a Problem in the History of Philosophy," **Revolution**, Card J.Friedrich (éd.), An Atherton Book, 2009.

Shakibi, Zhand. **Revolution and the Collapse of the Monarchy: Human Agency and the Making of Revolution in France, Russia and Iran**, London: I.B.Tauris, 2007.

Skocpol, Theda. "Rentier State and Shia Islam in the Iranian Revolution," **Theory and Society** Vol. 11, No. 3, 1982.

Stone, Lawrence. "Theories of Revolution," **World Politics** 18.

Sorel, Georges. **Réflexions sur la Violence**, Paris: Libraire des Sciences Politiques et Sociales, 1910.

Şeriati (Shariati), Ali. **Öze Dönüş**, Ankara: Fecr Yayınları, 2007.

Şeriati (Shariati), Ali. **Ali**, Ankara: Fecr Yayınları, 2000.

Tazmini, Choncheh. **Revolution and Reform in Russia and Iran**, New York: I.B.Tauris, 2012.

Tilly, Charles. "Does Modernization Breed Revolution?", **Comparative Politics** Vol. 5, 1973.

Tocqueville, Alexis de. **L'ancien Régime et La Révolution**, Paris: Gallimard, 1952

Tocqueville, Alexis de. **Souvenirs in Oeuvres completes**, Paris: Gallimard, 1964.

Yar-Shater, Ehsan. **Iran Faces the Seventies**, New York: Praeger Publishers, 1971.

Zagorin, Perez. "Prolegomena to the Comparative History of Revolution in Early Modern Europe," **Comparative Studies in Society and History** XVIII, 1976).

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : Galatasaray Üniversitesi
 Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
 Adı Soyadı : Mehmet Talha PAŞAOĞLU
 Tez Başlığı : İran Devrimi ve Şiiliğin Tarihselliği
 Savunma Tarihi : 02.09.2014
 Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Özgür Adadağ

JÜRİ ÜYELERİ

Unvanı, Adı, Soyadı

İmza

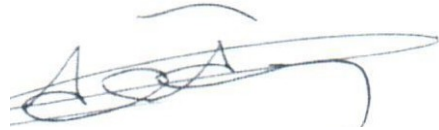
Doç. Dr. Enes Kabakçı



Yrd. Doç. Dr. Hakan Yücel



Yrd. Doç. Dr. Özgür Adadağ



Enstitü Müdürü



Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK
 GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
 MÜDÜRÜ

