

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ISLAM CHIITE, CULTURE RELIGIEUSE ET EXPRESSION POLITIQUE:  
LE CAS DE L'IRAK POST-SADDAM HUSSEIN

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR

PATRICIA JEAN

SEPTEMBRE 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

J'aimerais remercier de tout cœur mon directeur de mémoire, M. Julien Bauer, pour sa patience, sa disponibilité et son aide inestimable tout au long de l'élaboration et la rédaction de ce travail.

Je veux également remercier parents et amis pour avoir pris le temps d'écouter mes nombreuses doléances sans jamais cesser de m'encourager à persévérer et à me dépasser durant toutes les étapes nécessaires à la réalisation d'un projet d'une telle envergure.

Ce mémoire est dédié à mes deux garçons, sans lesquels je n'aurais jamais eu la force de continuer jusqu'au bout.

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES.....	v
RÉSUMÉ.....	vi
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE	
POLITIQUE, RELIGION ET CULTURE: LA VISION DU MONDE EN ISLAM.....	9
CHAPITRE I	
POLITIQUE, RELIGION ET CULTURE.....	10
1.1 Politique et religion, définitions.....	11
1.2 Religion et politique, relation ambivalente.....	15
1.3 Cadre d'analyse.....	19
CHAPITRE II	
ISLAM, VISION DU MONDE ET POLITIQUE.....	31
2.1 La vision du monde en Islam.....	32
2.2 Sunnisme et chiisme en Islam.....	44
DEUXIÈME PARTIE	
ÉTHIQUE DE VIE ET EXPRESSION POLITIQUE: LE CHIISME EN IRAK.....	56
CHAPITRE III	
HISTORIQUE DU CHIISME IRAKIEN.....	57
CHAPITRE IV	
LA PIÉTÉ.....	68
CHAPITRE V	
LE RÉGIME RELIGIEUX.....	78
5.1 Attitude politique effacée: avant juin 2003.....	81
5.2 Interventions politiques: juin 2003 à décembre 2004.....	83
5.3 Retour à l'isolement: janvier 2005 à avril 2006.....	87
5.4 Motivations politiques.....	91

CHAPITRE VI	
LA POLITIQUE RELIGIEUSE .....	96
6.1 Politique religieuse proactive: la politique des mosquées.....	96
6.2 Politique religieuse défensive.....	104
6.3 Politique et symbolisme religieux .....	113
CHAPITRE VII	
L'ACTION POLITIQUE.....	117
7.1 L'Assemblée suprême pour la révolution islamique en Irak.....	118
7.1.1 L'ASRII sous l'ayatollah Baqir al-Hakim.....	118
7.1.2 L'ASRII et les élections .....	121
7.1.3 Le débat constitutionnel.....	129
7.2 Le parti Da'wa.....	131
7.2.1 Origines et patrimoine .....	132
7.2.2 Nouvelle image: nationalisme et exceptionnalisme.....	136
7.2.3 Le parti Da'wa et la transition politique.....	140
7.3 Le mouvement de Moqtada Sadr.....	143
7.3.1 La résistance pacifique .....	145
7.3.2 La résistance militaire.....	149
7.3.3 La résistance politique .....	151
CONCLUSION .....	157
APPENDICE A	
CARTE DU MONDE MUSULMAN .....	164
APPENDICE B	
CARTE DE L'IRAK.....	165
APPENDICE C	
COMPOSITION DU PARLEMENT IRAKIEN SOUS LE GOUVERNEMENT TRANSITOIRE ET LE PREMIER GOUVERNEMENT PERMANENT .....	166
APPENDICE D	
RÉSULTATS DU RÉFÉRENDUM SUR LA CONSTITUTION PERMANENTE .....	168
Liste des références .....	169

## LISTE DES FIGURES

<b>Figure 4.1</b> Confiance entre les communautés irakiennes .....	71
<b>Figure 4.2</b> Préférences des Irakiens sur le système politique .....	73

## RÉSUMÉ

Ce mémoire s'intéresse à la relation entre religion et politique à travers l'étude du cas plus spécifique de l'Islam chiite en Irak et de son rapport au politique durant les trois premières années ayant suivies la fin du régime de Saddam Hussein (avril 2003 à avril 2006), période durant laquelle la communauté chiite a vu plusieurs de ses institutions et mouvements religieux s'engager de manière effective sur la scène politique et y revendiquer une plus grande reconnaissance en tant qu'entité chiite.

Pour examiner cette relation, nous utilisons un cadre théorique mixte constitué de l'union de deux approches, entre la conception de Clifford Geertz considérant la religion comme un système culturel offrant à la fois un modèle *de* la réalité (ou une vision du monde) et un modèle *pour* la réalité (ou une éthique de vie), et la méthode d'analyse de Max Stackhouse mettant en évidence les différents aspects de la relation qu'entretient ce système culturel avec la dimension politique à travers l'instrumentalisation des quatre variables suivantes: la *piété*, le *régime religieux*, la *politique religieuse* et l'*action politique*.

Ce modèle permet d'analyser le comportement politique des chiites en Irak au moins de deux manières. D'abord, il permet de clarifier la participation de ces derniers à la lutte pour le pouvoir et la reconnaissance des appartenances religieuses particulières. Ensuite, il vient préciser la manière avec laquelle l'Islam circonscrit les possibilités d'actions des dirigeants religieux et politiques appartenant à la communauté chiite. Malgré l'existence de continuités et de lignes de fond pouvant paraître permanentes et inchangeables, reposant sur une idée fixe de la doctrine islamique, non seulement les pratiques et les systèmes de sens sont loin d'être toujours cohérents ou prévisibles, mais ils peuvent également être appelés à changer dans le temps et selon les contextes, faire l'objet de luttes politiques tenaces et s'interpréter de manières variées par des groupes se réclamant pourtant de la même communauté religieuse.

Ainsi, ce document met en évidence l'originalité de la relation entre la vision du monde dictée par l'Islam chiite (première partie) et les différents aspects de l'éthique de vie telle qu'appliquée par la communauté chiite en Irak (deuxième partie), à travers le niveau de piété général au sein du groupe (chapitre IV), la politique de son autorité religieuse suprême, l'ayatollah Sistani (chapitre V), l'intégration des symboles et des rituels chiites au cœur de la politique quotidienne (chapitre VI) et l'action politique de trois de ses principales représentations politiques, à savoir l'Assemblée suprême pour la révolution islamique en Irak (ASRII), le parti Da'wa et le mouvement de Moqtada Sadr (chapitre VII).

Mots clés: Irak, politique, Islam, chiisme, chiite

## INTRODUCTION

En plus d'avoir profondément marqué le tournant du millénaire chrétien, les attentats du 11 septembre 2001 en sol américain auront également eu comme effet de raviver l'intérêt autour de la question des relations entre religion et politique au sein des études en sciences sociales. Le lien entre les deux sphères, qui s'était notamment exprimé au cours des années 1990 à travers l'usage grandissant du langage religieux et du symbolisme à des fins politiques, exigeait désormais des politiciens et intellectuels qu'ils tiennent davantage compte de la vision politique des religions afin de mieux comprendre la scène mondiale et, le cas échéant, d'arriver à prévoir le prochain coup de théâtre de ses acteurs. Une amère réalité pour ceux qui avaient cru la modernité bien installée et l'existence du lien entre religion et politique sinon disparue, du moins assez lointaine et bénigne pour ne pouvoir faire de ravages de cette taille. Or, dans plusieurs États du monde, la religion avait démontré, parfois dramatiquement et avec grand éclat, qu'elle occupait toujours une place centrale dans la politique nationale et internationale. La problématique entourant le lien réciproque entre politique et religion, loin d'être un phénomène récent ou réservé à un espace particulier du globe, s'est avérée au contraire constante tout au long de l'histoire et présente dans toutes les civilisations, même à l'intérieur des sociétés actuelles où les deux sphères aspirent à une autonomie totale.

Dans le cadre de ce mémoire, nous avons choisi de nous attarder à l'une des grandes religions de ce monde, l'Islam, et plus particulièrement aux liens qu'elle entretient avec le milieu politique. Notre champ d'analyse sera l'Irak depuis la chute de Saddam Hussein en avril 2003 jusqu'à la formation du gouvernement de Nouri al-Maliki en avril 2006. Cette période de référence peut ensuite se diviser en trois grandes étapes, à savoir une première phase s'étendant d'avril 2003 à juin 2004, durant laquelle l'État était sous le contrôle direct des Américains avec Paul Bremer comme administrateur, une deuxième phase de juin 2004 à avril 2005, sous le gouvernement intérimaire d'Iyad Allawi et enfin une troisième phase,

pendant laquelle il y eut la formation de ce premier gouvernement élu, dit de transition, avec Ibrahim al-Jaffari comme premier ministre et qui s'est terminée avec la désignation en avril 2006 du premier gouvernement permanent à la suite du scrutin de décembre 2005. De manière générale, l'étude de cette période charnière de l'histoire irakienne montrera que l'ascension des chiites et l'aliénation des sunnites ont été parmi les traits les plus marquants de la politique depuis la chute de Saddam Hussein. Elle témoignera également du fait que bien que l'Irak n'ait jamais été sous l'emprise de mouvements islamistes très puissants, à l'instar des Frères musulmans en Égypte par exemple, les différentes forces religieuses irakiennes se sont aujourd'hui saisies de l'occasion pour exprimer des discours politiques fort diversifiés qui auront parallèlement favorisé l'introduction d'éléments symboliques et religieux au sein du débat politique de même que la reconnaissance des appartenances religieuses particulières.

Bien que l'Irak soit généralement considéré comme le berceau du chiisme et la terre de ses imams, le chiisme irakien est loin de se définir de manière unique; arborant un visage aux couleurs multiples et changeantes, il est à la fois synonyme de culte religieux, de frontière sociale, d'entité politique, de réservoir d'idées et de connaissances. Socialement hétérogène, il comprend à la fois les membres du clergé vivant dans les villes saintes, une part de la bourgeoisie urbaine, plusieurs intellectuels modernes, les paysans du sud irakien et leurs chefs tribaux. Et parce que les politiques véhiculées par les principaux promoteurs de la communauté chiite reflètent plusieurs combinaisons d'intérêts et d'idéologies, il est impossible de dégager une image des chiites irakiens qui serait à la fois fidèle et unique. Au mieux, l'observateur peut tenter de dresser un portrait général du groupe qui tiendrait compte des principales lignes de fractures au sein de celui-ci mais qui ne prendrait pas ses constituants comme des données homogènes et immuables. Ce portrait permettrait certainement de montrer qu'au niveau du spectre politique, toutes les tendances sont représentées au sein de la communauté chiite irakienne – des communistes aux islamistes, en passant par les libéraux, les démocrates, les leaders tribaux, les modérés, les radicaux, les séculiers, les nationalistes – et que ces dernières s'entrecroisent à l'intérieur d'une arène politique où l'issue des joutes n'est jamais établie à l'avance. Devant la complexité d'une telle perspective, notre attention dans ce travail se limitera à l'analyse de l'implication

politique du courant ayant récolté la plus forte adhésion de la part des membres de la communauté chiite, à savoir le mouvement globalement islamisant représenté par les forces religieuses traditionnelles et les principaux partis politiques chiites. Au coeur de notre démarche, nous chercherons donc à savoir pourquoi l'Islam chiite a encore aujourd'hui une influence considérable sur le cours des événements politiques en Irak et plus particulièrement sur l'ensemble du processus de transition démocratique mis en place depuis avril 2003. Nous chercherons également à savoir comment cette influence a pu s'exprimer au sein de la communauté se réclamant du chiisme et engager ses dirigeants dans des directions politiques qui, malgré certains traits communs, ont parfois complètement divergé les unes des autres. Notre mémoire se veut donc être une recherche descriptive mais aussi interprétative de ce phénomène: nous décrivons un ensemble de faits et d'observations mais chercherons également à leur redonner un sens au moyen d'un cadre théorique à visée interprétative.

Peu d'attention a généralement été accordée à la place du chiisme en Irak au sein de la littérature occidentale. Parce que l'intérêt des intellectuels pour le chiisme semblait suivre la conjoncture internationale, il fallut pratiquement attendre la fin des années 1990 et l'idée d'une guerre américaine en Irak pour que se multiplient les écrits sur la nature et les origines de la communauté chiite irakienne, de même que sur les mouvements sociaux et politiques qui l'habitent. Avant ces événements, relativement peu d'auteurs s'étaient attardés aux dimensions propres à l'Irak et à ses chiites. Or, l'histoire de ces derniers, bien que n'étant pas séparée de celles des sunnites irakiens, en est tout de même distincte. Ainsi, tout comme l'étude du chiisme en général demeure essentielle à une meilleure compréhension de l'Islam du passé et du présent, de par son influence cruciale sur le cours de l'histoire musulmane, d'égale importance est l'étude du chiisme irakien quant il s'agit de mieux saisir la complexité sociale et politique de ce pays et l'impact de l'Islam sur les peuples qui y vivent. Il existe d'ailleurs une couverture assez importante de l'époque historique débutant avec la création de l'État irakien à la fin de la Première guerre mondiale jusqu'à la fin du règne du dictateur irakien, bien qu'il ait longtemps été difficile d'accéder à certaines ressources en raison du contexte politique qui régnait alors en Irak, particulièrement sous Saddam Hussein. Ce que ces écrits font cependant ressortir, c'est que l'ethnicité, la religion et les affiliations tribales ont toujours été au cœur du tissage de la mosaïque irakienne, cette dernière s'étant plus

souvent qu'autrement fractionnée en une multiplicité de sous-groupes suivant ces critères, tels que les arabes chiites, les arabes sunnites, les Kurdes, les chrétiens, les Turkmènes, les Assyro chaldéens et autres groupes minoritaires. Depuis la chute de l'ancien régime en avril 2003, ces divers groupes ethniques et religieux durent apprendre, pour la première fois, à œuvrer de concert à la réussite du projet politique démocratique en dépassant les tensions et fractions qu'ils pouvaient entretenir les uns envers les autres, mais également celles qui existaient à l'intérieur même de chacune des communautés, parfois de manière dramatique.

La communauté chiite ne fit pas exception à cette règle. En fait, à partir du moment où ses dirigeants religieux et politiques furent propulsés à l'avant-scène des affaires politiques de l'État irakien, le problème pour plusieurs n'était plus *combien* de chiisme mais plutôt *lequel* des visages du chiisme allait prendre la tête de file. Alors qu'il se préparait à s'emparer des rênes du pouvoir, le leadership chiite se trouvait en effet profondément divisé, non pas au sujet de questions d'ordre religieux, mais bien sur des éléments de nature politique. Trois grandes tendances auront alors émergé pour rapidement dominer la scène politique irakienne. La première est la position dite *quiétiste* associée au grand ayatollah Ali Sistani<sup>1</sup> et ses collègues de la *marja 'iya*<sup>2</sup> à Najaf, Muhammad Ishaq al-Fayyad, Bashir Najafi al-Pakistani et Said al-Hakim, ainsi qu'à leurs représentants à travers les villes et villages du pays, qui en principe désapprouvent une implication directe des acteurs religieux dans la vie politique de tous les jours. La deuxième tendance est représentée par Moqtada Sadr et ses partisans dans les bidonvilles de Bagdad et Basra. Bien que Sadr ne soit pas un dirigeant religieux à proprement parlé, n'ayant pas les qualifications nécessaires pour être considéré comme une source d'imitation par les chiites (*marja'*), il a cependant hérité d'un lègue très précieux de son défunt père l'ayatollah Sadiq Sadr, à savoir une communauté de fidèles dévoués à la cause de la famille Sadr et un réseau de services sociaux encore bien organisé, qui lui auront

---

<sup>1</sup> En l'absence de méthode officielle et uniforme, nous avons opté pour un parti de simplification au sujet de la transcription du vocabulaire et des noms arabes, éliminant au maximum les signes diacritiques. En règle générale, nous avons également marqué le pluriel des mots arabes en ajoutant un « s » au singulier et parfois omis l'article « al- » devant les noms de famille selon la prononciation en langue arabe (lettre lunaire versus solaire).

<sup>2</sup> La *marja 'iya* désigne la direction religieuse chiite suprême, incarnée par un ou plusieurs *mujtahids* (savants religieux qualifiés par leur science pour pratiquer l'*ijtihad*, c'est-à-dire l'effort d'interprétation de la loi islamique par l'exercice de la raison) ayant accédés au statut de *marja'* et étant dorénavant pris comme source de référence dont l'imitation est obligatoire pour les croyants chiites (Luizard, 2002, p. 352).

permis de revendiquer une place de plus en plus importante dans le paysage politique. Finalement, quelque part entre les deux premières tendances, se trouve le troisième groupe principalement composé de partis politiques dont certains dirigés par des membres du clergé chiite, comme dans le cas de l'Assemblée suprême pour la révolution islamique en Irak (ASRII) et l'ayatollah Baqir al-Hakim, ou par des laïcs, comme pour le parti Da'wa et ses leaders successifs Ibrahim al-Jaffari et Nouri al-Maliki (Nasr, 2006, p. 137-138).

Pour mieux comprendre cette éclosion de la communauté chiite sur la scène politique irakienne, nous avons cherché un modèle d'analyse qui puisse mettre en évidence la nature et la qualité des liens unissant les dimensions politiques et religieuses au cœur des sociétés contemporaines. Ce ne fut pas une tâche aisée étant donné le statut traditionnellement réservé à la religion au sein des sciences sociales, incluant les relations internationales. En effet, parce que ces dernières tirent leur origine historique d'un certain rejet de la religion, celle-ci est devenue un facteur trop souvent ignoré ou sous-estimé dans les analyses politiques de façon générale. Tout comme la révolution scientifique avait cherché des explications rationnelles au sujet des phénomènes naturels pour remplacer celles fournies par la religion, les premiers spécialistes des sciences sociales ont voulu instaurer une tradition de recherche d'explications rationnelles au sujet des comportements humains pour remplacer l'interprétation théologique (Fox, 2001, p. 54). Cette propension chez les chercheurs perdurera dans le temps et atteindra un sommet durant les années 1950-1960 avec l'élaboration des grandes théories sur la modernisation et la sécularisation ultime des sociétés, sensées résulter par l'extinction éventuelle de la religion comme élément déterminant de la vie en communauté. Depuis quelques années, de plus en plus d'auteurs ont néanmoins reconnu les faiblesses de la théorie classique libérale et observé l'influence encore cruciale de la sphère religieuse dans les affaires politiques des sociétés. Ceci en grande partie parce que l'interprétation de la notion d'autorité, présente dans toutes les civilisations, demeure encore aujourd'hui intimement liée à la religion. Ainsi, plusieurs aspects de la vie politique ne pourront être correctement analysés tant que l'on aura pas reconnu le fait que la définition des contours de la sagesse populaire au sein d'une communauté, des intérêts et des formes de rationalité qui seront approuvés ainsi que ceux qui seront réprimés sont

fondamentalement modelés à partir d'une vision morale ou métaphysique dominante (Stackhouse, 1987, p. 409).

Dans ce mémoire, nous avons donc décidé de s'appuyer sur le modèle de Clifford Geertz (1973) pour initier la réflexion concernant l'intrication de l'Islam chiite et la sphère politique en Irak. Geertz considère en effet la religion comme un système culturel comprenant à la fois un ensemble de croyances spirituelles et une éthique de vie, c'est donc dire un modèle *de* la réalité et un modèle *pour* la réalité. Ainsi, la religion constitue une source d'interprétation ou un réservoir de significations mais elle est également incorporée dans la réalité. Tout au long de ce document, il sera intéressant de constater la manière avec laquelle le système symbolique ou la vision du monde promulguée par l'Islam et la réalité telle qu'expérimentée par ses acteurs se seront croisés et entrechoqués dans le cas de la communauté chiite irakienne. Pour approfondir davantage notre interprétation, nous aurons également recours à la grille d'analyse de Max Stackhouse (1987) qui suggère quatre variables pour expliquer l'influence de l'éthique de vie promulguée une religion sur la vie politique d'une communauté, à savoir le niveau de piété de ses membres, son régime religieux, la politique religieuse et l'action politique directe. Nous renvoyons d'ailleurs le lecteur au premier chapitre qui détaillera davantage l'ensemble du cadre théorique retenu pour notre analyse.

Notre mémoire souhaitera démontrer que ce modèle théorique mixte permet d'expliquer et de comprendre le comportement politique des chiites en Irak au moins de deux manières. D'abord, il clarifie la participation de la communauté chiite à la lutte pour le pouvoir qui, outrepassant les frontières économiques et sociales, vise également une reconnaissance politique des appartenances religieuses particulières. Ensuite, il précise la manière avec laquelle l'Islam peut circonscrire les possibilités d'actions des dirigeants religieux et politiques appartenant à la communauté chiite. Faisant toute la place au phénomène de production de sens et significations, notre démarche centrée sur la dimension culturelle du lien entre politique et religion permettra de mettre en évidence l'originalité de la relation entre la vision du monde dictée par l'Islam chiite et les différents visages de l'éthique de vie telle qu'appliquée par cette communauté en Irak. Ainsi, même avec des lignes de fond pouvant paraître permanentes et inchangeables, reposant sur une idée fixe de la doctrine islamique, non seulement les pratiques et les systèmes de sens sont loin d'être toujours

cohérents ou prévisibles, mais ils peuvent également être appelés à changer dans le temps et selon les contextes, faire l'objet de luttes politiques tenaces et s'interpréter de manières variées par des groupes se réclamant pourtant de la même communauté religieuse.

Afin de parvenir à ces fins, notre analyse sera fondée sur un examen de sources de première et de seconde main. La première partie du mémoire s'intéressera à l'aspect plus théorique de notre problématique concernant le lien entre la religion, la politique et la culture et posera les fondements de la vision du monde proclamée par l'Islam sur lesquels s'appuiera par la suite le reste du document. Cette section sera donc construite à partir d'une analyse de plusieurs monographies et articles essentiels sur le sujet, permettant de faire ressortir les éléments pertinents à l'explication et à la compréhension de notre objet d'étude et préparant en quelque sorte le terrain pour la deuxième partie du mémoire où il sera question du cas irakien plus spécifiquement. En fait, comme nous souhaitons étudier le rapport entre le chiisme en Irak et la transition politique qui s'y déroule depuis la chute de Saddam Hussein et ce, à travers les pratiques ou les stratégies d'action de ses dirigeants religieux et politiques, telles qu'elles apparaissent dans l'utilisation du langage, des symboles religieux ou dans les rituels, il nous semble essentiel que la deuxième partie du mémoire puisse se référer le plus possible à des sources de première main en la matière qui ont, en théorie, l'avantage d'être plus près des événements et donc de pouvoir en rendre compte de manière plus précise. Bien que nous fassions également usage de quelques études et articles récents sur le chiisme irakien, la deuxième partie du mémoire, qui analysera l'éthique de vie et l'expression politique de l'Islam chiite irakien à travers les quatre variables de Stackhouse et qui exposera le cas particulier de l'élite religieuse chiite et des principaux partis politiques de la communauté, sera surtout documentée à partir des journaux des partis islamiques irakiens de même que de certains journaux locaux indépendants, de quelques entrevues avec les acteurs chiites importants et des sites Internet officiels des mouvements ou organisations.

Notre connaissance limitée de la langue arabe représentera certes un obstacle majeur tout au long de la rédaction de ce document en restreignant l'éventail des sources de première main disponibles à notre analyse. Obligée d'avoir principalement recours à des traductions en langue anglaise des sources arabes, nous avons essayé autant que possible de n'utiliser que celles nous paraissant les plus fidèles au texte original. L'accès aux plus importants journaux

chiites irakiens, à savoir *Al-Hawzah* du Mouvement Al-Sadr, *Al-Da'wah* du Parti Da'wa et *Al-Adalah* de l'Assemblée suprême de la révolution islamique en Irak, de même qu'aux journaux arabes indépendants, comme *Al-Mada*, *Al-Zaman* et *Al-Sharq al-Awsat*, ou aux grandes chaînes de télévision en langue arabe comme *Al-Arabiya* ou *Al-Jazira*, sera assuré par le service de traduction offert par *BBC Monitoring* et *World News Connection* qui, chaque jour, rendent disponible une revue sélective de ces sources. Grâce aux fonctions de recherche de ces programmes, il est facile d'effectuer des recherches thématiques ou à l'aide de mots-clé à travers ces banques de données. Nous avons évidemment sélectionné les discours et les événements qui nous semblaient les plus significatifs pour illustrer le rapport entre le chiisme et la politique irakienne et concentré nos efforts surtout autour des moments forts de la transition politique irakienne, à savoir la préparation du processus électoral sous le Conseil de gouvernement provisoire, les deux élections du 30 janvier et du 15 décembre 2005, l'élaboration de la constitution au cours de l'été 2005 et son référendum le 15 octobre 2005. Finalement, nous aimerions mentionner que la grande majorité de la traduction des citations étrangères en langue française est la nôtre, à moins qu'il n'en soit spécifié autrement.

PREMIÈRE PARTIE

POLITIQUE, RELIGION ET CULTURE:  
LA VISION DU MONDE EN ISLAM

## CHAPITRE I

### POLITIQUE, RELIGION ET CULTURE

Déterminer la meilleure approche pour comprendre l'implication de la composante religieuse dans la sphère politique n'a jamais été une tâche facile. Bien que les études empiriques sur le sujet se soient multipliées depuis quelques années et permettent d'explorer les contextes sociaux et politiques variés à l'intérieur desquels les religions se sont exprimées (Demerath, 2001; Haynes, 1998; Jelen et Cox, 2002), il serait néanmoins inapproprié de les séparer des approches plus théoriques qui examinent les concepts généraux et les hypothèses utilisés par les spécialistes pour faire état de la complexité de cette problématique. C'est pourquoi nous avons accordé une place importante à cet aspect de la question en élaborant davantage sur une approche centrée sur la notion de culture en politique.

Il faut savoir qu'au départ, le débat sur la question du lien entre politique et religion s'articule autour de la reconnaissance – ou non – de la présence du religieux dans la dimension politique et dans le cas où la relation entre les deux sphères est reconnue, il s'agit d'observer comment celle-ci prend forme. Dès lors, religion, politique, modernité, sécularisation, démocratie, identité, résurgence religieuse, valeurs et croyances sont parmi les thèmes les plus couramment utilisés pour mettre en évidence les différentes raisons et forces qui expliquent la revitalisation de la religion à l'intérieur de la sphère politique au cours des dernières années. La majorité des auteurs s'accordent en effet pour dire que les concepts de sécularisation ou de modernisation, fortement en vogue durant les années 1950 et 1960 et utilisés pour prédire la disparition de la religion sur la place publique moderne, n'ont pas réussi à marginaliser la religion, du moins pas à un niveau tel qu'elle aurait cessé d'avoir une quelconque pertinence pour comprendre son influence sur l'univers politique de même que

l'influence de ce dernier sur celle-ci. Des changements considérables ont certes affecté la relation entre les deux sphères depuis quelques décennies mais sans qu'il n'ait jamais été question d'une complète annihilation de leur interdépendance (Moyser, 1991, p. 2).

Les études sur le terrain ont d'ailleurs démontré que la religion est toujours au cœur de plusieurs luttes politiques, fournit la légitimité à de nombreux régimes, canalise les griefs potentiels vers des préoccupations intemporelles, pourvoit le soutien organisationnel nécessaire aux mouvements sociaux, et offre une conception de la justice capable de mobiliser la population en vue de transformations sociales importantes. Ce qui demeure néanmoins incertain et fait encore l'objet de débat entre les spécialistes est ni plus ni moins la lentille conceptuelle à travers laquelle ces pratiques seront observées et analysées (Williams, 1996, p. 368). Cette situation oblige les chercheurs à repenser la relation entre politique et religion. En effet, il peut sembler difficile de comprendre pourquoi un leader musulman déclare les États-Unis « infidèles » par exemple, ou comment un sunnite peut commettre un attentat à la bombe contre un chiite en Irak, parce que plusieurs approches théoriques ne fournissent aucune base pour pouvoir le faire, en mettant plutôt l'emphase sur la rationalité des acteurs et en soutenant une interprétation des faits parfois cynique et principalement fondée sur l'intérêt personnel des protagonistes (Wuthnow, 1991, p. 11). Après avoir défini plus en détail ce que nous entendons par politique et religion, nous expliquerons pourquoi, dans ce mémoire, notre choix s'est plutôt arrêté sur une démarche priorisant la dimension culturelle du lien entre politique et religion qui, selon nous, n'accentue pas seulement les causes et les effets produits par l'interférence de la politique et la religion mais fait également toute la place aux sens et aux significations.

### 1.1 Politique et religion, définitions

Mais d'abord, il convient de relever différentes définitions des concepts de politique et de religion telles qu'élaborées par des auteurs reconnus et largement utilisées dans la littérature. Rappelons simplement que ces définitions, à l'instar de la majorité des concepts en sciences sociales, sont loin de faire l'unanimité parmi les chercheurs. Il est vrai que pour expliquer les liens qui unissent la sphère politique et la sphère religieuse, la plupart d'entre eux vont

recourir à des concepts similaires mais vont cependant leur donner des sens et des usages différents selon les besoins de leur argumentation.

Dans le cas du concept de politique, certains auteurs l'entendent comme la gouvernance et l'appareil étatique (Green, 2003, p. 2) ou comme un processus par lequel différents groupes prennent des décisions collectives (Miller, 1987)<sup>3</sup>. En revanche, la tendance majoritaire chez les auteurs est plutôt de placer la lutte pour le pouvoir au cœur de leur définition (Morgenthau, 1960, p. 27, 39). Plusieurs définissent ainsi le concept comme la poursuite du pouvoir mais y incluent également l'exercice de ce pouvoir une fois celui-ci gagné et la régulation des inévitables conflits qui émergent entre les différents groupes d'intérêts (par exemple, Haynes, 1998, p. 4).

Étant donné la nature théorique de la question traitée dans ce mémoire, nous avons choisi comme point de départ une définition qui tient également compte de la notion de pouvoir. Ainsi, le concept de politique impliquera l'accumulation, l'organisation et l'utilisation du pouvoir dans une région, un territoire ou une société, particulièrement le pouvoir de gouverner, de décider qui contrôlera les institutions communes de la société et sous quelles conditions (Stackhouse, 1987, p. 408). Par contre, nous croyons que la politique est tout autant concernée – notamment dans le monde musulman – par la négociation entre les diverses forces en présence que par la coercition ou la soumission au pouvoir (Gibbins, 1989, p. 5-6). Plus généralement, la politique peut aussi être considérée comme une compétition et une lutte par rapport à la signification des symboles (par exemple, Geertz, 1973, p. 193-233) et le contrôle des institutions qui définissent et articulent les valeurs sociales (Eickelman et Piscatori, 2004, p. 9). Nous tiendrons compte des différentes dimensions soulevées par Stackhouse, Gibbins et Geertz dans ce mémoire parce qu'elles reflètent bien la problématique à laquelle nous faisons face dans le cas du chiisme irakien. Ces façons de définir le concept de politique permettront de mettre en évidence la diversité des attitudes et des pratiques adoptées par les différents groupes qui composent la communauté chiite en Irak dans

---

<sup>3</sup> La définition complète se lit comme suit : la politique est un processus à travers lequel un groupe de personnes, dont les opinions ou les intérêts sont initialement divergents, arrive à élaborer des décisions collectives qui sont généralement considérées comme liant toutes les parties du groupe et sont appliquées en tant que politique commune [notre traduction]. D. Miller, « Politics », *Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Oxford, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1987, p. 30.

l'affirmation et la négociation de leur pouvoir politique ainsi que les moyens sociaux et culturels utilisés pour défendre et promouvoir la vision politique chiite à l'intérieur de la sphère politique.

Les débats entourant l'élaboration d'une définition du concept de religion ont certes fait couler beaucoup d'encre de par la profusion des points de vue à ce sujet et la difficulté d'en déterminer les limites ou le contenu. Dans un souci de brièveté, nous nous en tiendrons principalement aux approches sociologiques parmi les plus influentes encore aujourd'hui. Ces dernières vont souvent définir la religion en termes dichotomiques, par exemple entre ce qui revêt un caractère sacré dans une société versus un caractère profane (Durkheim, 1968, p. 62), entre le naturel et le surnaturel (Parsons, 1951, p. 2), ou entre l'empirique et le supraempirique (Robertson, 1970, p. 47). Ainsi, la religion peut impliquer un système de croyances et de pratiques liées à un ou des êtres suprêmes ou au surnaturel, ou simplement correspondre à ce qui revêt un caractère sacré dans une société (Berger, 1969). D'autres la définissent comme une institution consistant d'interactions culturellement modelées par des êtres *suprahumains* culturellement postulés (Spiro, 1987) ou encore comme un type de communication entre l'immanent et le transcendant, qui fournirait une signification aux racines indéterminées de toutes communications humaines et qui offrirait des moyens d'outrepasser, ou du moins de gérer cette indétermination et ses conséquences (Beyer, 1994, p. 5). Toutes ces définitions ont ceci en commun qu'elles lient la religion à quelque chose au-delà du normal, du quotidien ou du perceptible et que cette entité ou cet état conditionne fondamentalement l'existence humaine.

Dans le cadre de ce mémoire, nous avons opté, avec quelques précisions et nuances, pour la définition de la religion proposée par Clifford Geertz parce qu'elle permet d'interpréter les objets et les événements propres aux croyances religieuses à la lumière d'un système symbolique unissant, dans son ensemble, une manière de vivre à la métaphysique. En d'autres mots, la définition de Geertz met en évidence l'interdépendance entre ce qui est et ce qui devrait être, la religion servant à lier les comportements acceptables non seulement à la réalité en tant que « choses réelles » mais également à l'ordre ou à la nature générale de la réalité. Voici cette définition (Geertz, 1973, p. 90):

La religion est un système de symboles qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel [notre traduction].

Avec sa perspective interprétative, la définition de Geertz fait partie de ce que nous pourrions appeler les approches culturelles de la religion, qui considèrent celle-ci en tant que fait culturel propre en lui-même et non simplement en tant qu'expression d'un besoin social ou de tensions économiques, bien que ces dernières manifestations soient également prises en compte (Pals, 1996, p. 243). Ce qui nous intéresse dans cette définition est la façon dont la religion influence les rapports politiques en étant au cœur de la création des mondes symboliques; de manière particulière, elle façonne la phénoménologie de la culture de ses membres (Williams, 1996, p. 370). Cette relation, parfois implicite, constituera la base du cadre d'analyse exploité dans ce mémoire et sera pour cette raison davantage explicitée dans la prochaine section.

Il nous semble cependant essentiel de faire une mise au point sur le concept de symbole utilisé dans cette définition. En effet, bien que Geertz considère généralement un « système de symboles » comme n'importe quel ensemble qui transmet ou exprime une idée aux gens, nous préférons recourir plus précisément aux symboles liés à une dimension spirituelle qui transcende la condition physique des hommes qui la partagent (Bauer, 1999, p. 10). Ce sont eux qui créent le lien entre l'homme et l'univers transcendantal et qui peuvent différencier la religion de la simple idéologie comme le marxisme ou le libéralisme par exemple. Ainsi, non seulement la religion sera ici considérée comme un système culturel, mais ce dernier fera lui-même référence à une perception métaphysique du fonctionnement du monde, à une représentation « symbolique de vérités transcendantes » (Geertz, 1973, p. 98). Ce symbolisme religieux, quoique faisant normalement partie des pensées personnelles des gens, est aussi affaire publique et accessible à la compréhension des observateurs à travers les pratiques et usages répétés historiquement et conceptualisés à travers le langage (Wedeen, 2002, p. 722).

## 1.2 Religion et politique, relation ambivalente

Face à cette multiplicité de définitions des concepts de politique et de religion, on ne s'étonnera guère de trouver tout autant de manières d'envisager la relation entre les deux sphères. Bien que la majorité des auteurs reconnaissent aujourd'hui l'influence réciproque qu'exercent la religion et la politique l'une sur l'autre, il en est encore pour qui la « trajectoire vivante du religieux est au sein de notre monde pour l'essentiel achevée » (Gauchet, 1985, p. I) et qui défendent l'autonomie des deux champs. Comme nous l'avons abordé un peu plus haut, les théories de la sécularisation, fort populaires il y a quelques décennies, avaient en effet ni plus ni moins condamné les religions à une marginalisation sociale et politique progressive mais définitive, en lien direct avec l'instauration généralisée de la modernité libérale dans le monde. Inspirés par ces théories, certains auteurs ont approché le lien entre religion et politique de manière plutôt linéaire, sur un continuum partant de la société traditionnelle, où les deux sphères sont complètement imbriquées l'une dans l'autre, à la société entièrement sécularisée, à l'intérieur de laquelle la religion occupe un champ d'activité distinct de celui du politique.

En fait, dans ces ouvrages, on ne fait généralement pas la distinction entre le fait de séparer la religion de l'appareil étatique, action qui peut être à la fois possible et désirable, et séparer la religion de la sphère politique globale d'une société, ce qui peut être à la fois impossible et non désirable (Demerath, 2001, p. 2). Conséquemment, ces auteurs seront capables d'expliquer efficacement comment détecter la présence du religieux sur la place publique et comment en prendre la mesure pour établir le degré de sécularisation de l'administration étatique, mais parce qu'ils portent généralement toute leur attention sur le rôle instrumental de la religion à l'intérieur de la politique gouvernementale, ils examineront insuffisamment les raisons plus profondes de la politisation des symboles religieux et les effets indirects que cette situation peut produire dans une société.

D'un autre côté, le constat fait par la grande majorité des auteurs que nous avons retenus est que non seulement la religion est encore bien présente dans nos sociétés mais elle revendique un rôle de plus en plus important dans des domaines où son influence est considérable. Véritable avatar de la modernité, cette résurgence religieuse est habituellement considérée

comme une réponse de certaines populations face à une situation chaotique et peut être de nature et d'ampleur différente selon les sociétés dans lesquelles elle naît. Bon nombre d'auteurs soutiennent donc l'inexistence d'un lien de causalité irrésistible et irrévocable entre la modernité et la sécularisation. Selon Peter Berger, la théorie de la sécularisation a été déjouée par les stratégies d'adaptation des institutions religieuses et aussi étonnant que cela puisse paraître, les communautés religieuses ont survécu et se sont épanouies là où elles n'avaient pas cherché à plier face aux exigences supposées d'un milieu sécularisé (2001, p. 17). La revitalisation du religieux pourrait aussi s'expliquer par le fait que la modernité affaiblit généralement les grandes certitudes et que cette situation peut être dérangeante, voire intolérable, pour plusieurs personnes. Dès lors, les mouvements religieux qui apportent des réponses à ce désarroi deviennent particulièrement attrayants pour des peuples en quête de sens. Dans plusieurs États en développement, il ne serait même pas question d'un retour de la religion puisque celle-ci n'a jamais complètement disparue de la scène publique, mais plutôt d'un recentrage sur celle-ci suite à l'apparition d'un sentiment de déception généralisée au sein des populations face aux résultats controversés des politiques de modernisation mises en place par une élite en grande partie sécularisée (Haynes, 1998, p. 19). Pour ces sociétés en transition, la manipulation des symboles religieux par les dirigeants des mouvements sociaux a constitué un moyen efficace par lequel les masses ont été politisées et mobilisées face aux injustices auxquelles elles étaient soumises et contre les régimes qui les avaient mises en place (D. E. Smith, 1970, p. 124).

D'autres ouvrages abordent la question de la relation entre le politique et le religieux à travers une étude comparative de quelques cas d'États ou de traditions religieuses (Demerath, 2001; Haynes, 1998; Jelen et Cox, 2002; Neusner, 2003). Ces analyses historiques et interculturelles confirment la proposition selon laquelle politique et religion interagissent de manière dialectique et interactive, c'est-à-dire que chacune des deux dimensions modèle et influence l'autre. Mais surtout, elles montrent que contrairement à une idée assez répandue en Occident et selon laquelle l'ordre politique référerait à la plus large communauté de toute les associations humaines, ne serait soumis à aucun autre ordre et serait déterminant dans la destinée de toutes civilisations, la politique ne représente en fait qu'une des nombreuses facettes de l'activité sociale humaine et est affectée par les forces religieuses qui agissent au-

delà de sa capacité de contrôle. La raison en est que la notion d'autorité, à la base de tout pouvoir politique dans tout genre de société, est d'une certaine manière incompréhensible sans le recours à la religion: tant l'origine de la morale admise et approuvée que la définition même des intérêts et des formes de rationalité qui seront promus ou au contraire réprimés sont fondamentalement influencés, voire façonnés, par une vision métaphysique (Stackhouse, 1987, p. 409-410). Même ce qui peut être considéré comme de l'action politique « pure », relevant strictement du domaine de la prise de décision politique, se joue souvent à l'intérieur d'une structure socioreligieuse qui a sa propre façon de concevoir la notion de « sagesse ultime » et qui limite en quelque sorte l'étendue du jeu politique et son contenu. La religion se manifeste parfois de manière subtile et inusitée mais elle constitue certes une source d'autorité encore cruciale.

Par ailleurs, la religion se caractérise également par une dimension personnelle, propre à l'expérience de chaque croyant, à ses actions et ses pratiques, mais aussi par un caractère communal ou corporatif créant de fortes solidarités de groupes. En tant que facteur d'identité nationale, la relation entretenue par les hommes avec la transcendance est souvent fondamentale dans la perception que ces derniers ont d'eux-mêmes tout en permettant de créer un sentiment d'appartenance collective très solide, la religion renvoyant à la société une image d'elle-même. La relation entre politique et religion peut donc à la fois être une question d'intérêt, quand les groupes religieux sont amenés à se comporter en groupe de pression par exemple, et une question de légitimité, lorsque chaque religion adopte ou défend une perception propre « de ce qu'est le politique en général et l'État en particulier » (Bauer, 1999, p. 40, 116). En fait, l'histoire humaine est riche en exemple de ces cas traditionnels dans lesquels la religion joue le rôle de garant de la légitimité et la politique celui de gardien de l'autorité temporelle, avec la formation de gouvernements devant s'assurer de passer avec succès le « test » religieux. (Stackhouse, 1987, p. 410).

En définitive, la religion fait souvent bien plus que de devenir la langue familière d'une rage légitimée ou de fournir les motivations pour certains des mouvements politiques ayant le plus marqués les relations internationales; elle aide à constituer le contenu même de l'identité de ces mouvements pendant que les valeurs, les pratiques, les traditions et les institutions qu'elle promeut façonnent leurs luttes, encouragent leur mobilisation et influencent le type d'action

sociale ou politique qu'ils mettront en place (C. Smith, 1996). De cette façon, un groupe pourra agir d'une manière qui lui semblera rationnelle en raison de la conception du « bien » véhiculée au sein de la tradition sociale ou de la communauté religieuse à laquelle il se réfère (MacIntyre, 1997). Cette façon de concevoir l'effet de la présence religieuse, similaire à celle accordée à la notion de culture en général, est essentielle dans l'interprétation des affaires politiques et des relations internationales, toute action sociale étant plus facilement compréhensible lorsque reliée aux buts, aux valeurs et aux passions de son ou ses auteurs. Il est donc primordial par exemple de tenir compte du fait que des groupes terroristes ou des mouvements politiques soient aussi des organisations religieuses ou qu'ils soient motivés par la manière dont ils interprètent leur religion pour saisir tout le sens et la portée de leurs actions (Thomas, 2005, p. 12, 87-90).

Force est d'admettre que l'analyse de la relation entre religion et politique est toujours dépendante de la manière avec laquelle ces deux champs d'activité sont définis. En ce sens, la redécouverte de l'importance de la culture en sciences politiques depuis quelques années, par exemple dans les études sur les questions d'identité, sur l'attribution du pouvoir au sein des sociétés ou sur la violence interraciale, a permis de mieux décrire les caractéristiques de l'expérience culturelle. Ainsi, le fait de considérer la religion en tant que système culturel dont les symboles peuvent être repris et utilisés au sein du processus politique permet d'accorder plus d'attention aux différents lieux de manifestation de ce symbolisme à l'intérieur des pratiques sociales de tous les jours, incluant les discours, les sermons, ou les déclarations, ainsi que dans l'émergence d'un dialogue à l'intérieur des communautés religieuses de même qu'entre celles-ci. Le fait de mettre l'emphase sur la culture permet de constater que les communautés religieuses ne font pas que réagir aux forces extérieures de leur environnement mais les façonnent tout aussi activement (Wuthnow, 1991, p. 15).

En tant que système culturel, la religion se compose ainsi d'une association de symboles sacrés organisés en un tout ordonné reflétant un ensemble de croyances intrinsèques et une éthique de vie particulière (Geertz, 1973, p. 129). Ces symboles, bien ancrés dans le système social, déterminent de manière considérable les relations entre les acteurs et leur environnement en fournissant les moyens par lesquels les individus peuvent s'identifier eux-mêmes à une certaine catégorie de rôles politiques et sociaux, ces derniers redonnant à la

réalité toute sa signification. Autrement dit, la religion serait comme une sorte de carte géographique qui aiderait les gens à trouver une direction et à la suivre (Geertz, 1964, p. 61). Dans cette perspective, il serait alors permis de concevoir les fidèles d'une religion comme des croyants sincères qui n'utiliseraient pas la religion, du moins pas de façon systématique, simplement comme un outil de légitimation politique, mais plutôt comme des participants à un système symbolique offrant une manière de concevoir la réalité et de se comporter à l'intérieur de celle-ci (Tibi, 2005, p. 25). Il nous apparaît indispensable de tenir compte de cette dimension métaphysique de la religion et de ne pas la réduire à ses fonctions psychologiques ou sociales.

### 1.3 Cadre d'analyse

Comme la section précédente le laisse entendre, le cadre d'analyse utilisé dans ce mémoire se rapproche, mais pas uniquement, de l'approche interprétative de Clifford Geertz (1973). Sa manière de concevoir la religion en tant que système culturel nous aidera à mieux comprendre le phénomène de production de sens qui s'effectue à l'intérieur du contexte particulier du chiisme irakien. Nous souhaitons néanmoins dépasser les limites du modèle geertzien et aller puiser chez deux autres auteurs certains principes nous permettant de passer à un stade d'analyse supérieur. Référence sera donc faite aux propositions de Lisa Wedeen (2002) sur la façon dont les symboles sont inscrits dans les pratiques pour ensuite produire des effets politiques observables et à celles de Max Stackhouse (1987) sur la manière d'instrumentaliser le concept de religion, en tant que composant de la culture d'une population, au sein des analyses en sciences politiques.

Mais d'abord, il convient de poursuivre notre survol de la conception de Geertz au sujet de la religion en tant que système culturel et d'expliquer de manière plus détaillée le modèle de l'auteur. En fait, l'approche de l'anthropologue américain reprend fondamentalement le problème du sens si cher à Weber et son actualisation dans la vie quotidienne. Elle met en évidence l'originalité des religions en tant que systèmes cognitifs – même si Geertz n'emploie pas ce terme – et permet de voir comment ces derniers servent à mettre de l'ordre dans le chaos du réel et rendent possible l'orientation de l'individu dans un monde imprévisible. En ce sens, l'approche de Geertz, que certains pourraient qualifier d'évidente

ou de naïve, va à l'encontre de celles de plusieurs auteurs dits moderne pour qui la métaphysique religieuse a fort peu d'importance ou qui soutiennent que la compréhension de la valeur psychologique et sociale des symboles religieux permet à elle seule de leur donner un sens (Schilbrack, 2005, p. 434). Pour Geertz, la religion doit être analysée en termes de significations et d'informations diverses et son étude nécessite une démarche en deux étapes. D'abord, il s'agit d'identifier le système de significations révélé par les symboles religieux pour en faire ressortir le point de vue original et ensuite faire l'analyse de la manière avec laquelle cette production de sens entre en relation avec les structures sociales d'une société (1973, p. 125). De ce fait, la religion est composée de significations mais également de pratiques, organisées en système ayant les mêmes fonctions que la culture en général, c'est-à-dire donner un sens à la vie et transmettre ce sens aux membres. Pour Geertz, tout être humain a besoin de donner un sens à la vie (Segal, 1988, p. 31).

La définition de la religion proposée par Geertz (*cf.* p. 14), suggère deux éléments d'analyse principaux : la religion fournit à ses membres à la fois un modèle *de* la réalité – une vision du monde – et un modèle *pour* la réalité – une éthique de vie (Geertz, 1973, p. 93). Dans le premier cas, la vision du monde offerte par la religion procure le contenu de ce que les fidèles doivent croire et réfère donc concrètement à la représentation des différents objets de la réalité. Cette idée selon laquelle la religion influence notre vision des choses et la manière dont nous pensons n'est pas nouvelle ou contestée au sein des sciences sociologiques. Plusieurs auteurs ont avancé des propos similaires à ceux de Geertz. Dans leur ouvrage sur la sociologie des religions, Stark et Bainbridge affirment que les gens possèdent, presque universellement, une *vision du monde*, une *perspective*, un *cadre de référence*, une *orientation des valeurs* ou un *système de sens* tout à fait cohérent et articulé, et bien souvent fondé sur la religion (1985, p. 366). En ce sens, William Paden soutient que la religion implique généralement un système de langage et de pratiques qui organise le monde par rapport à ce qui est jugé sacré, à un niveau tel que ce sacré est utilisé par les gens comme point de référence définissant et organisant leur monde et leur existence (1988, p. 10-11). Les différentes recherches de Geertz l'amènent d'ailleurs à penser que non seulement la religion inclut un système symbolique mais elle semble également essentielle pour plusieurs personnes dans l'interprétation du monde qui les entoure, particulièrement quand les choses

tourment mal et que le besoin de donner un sens aux événements se fait sentir de manière plus pressante (Ortner, 1997, p. 9).

Dans le second cas, l'éthique de vie renvoie à la manière avec laquelle les fidèles doivent se comporter selon ladite vision du monde. Elle implique donc un plus grand niveau d'abstraction et de normativité se traduisant principalement par la formulation de prescriptions, de dogmes et de doctrines au sujet d'une certaine réalité (Tibi, 2005, p. 28). Elle offre des raisonnements cognitifs cohérents et détaillés servant à diagnostiquer les problèmes sociaux, à prescrire des solutions possibles et à justifier les actions de certains mouvements – souvent au nom de vérités universelles (Williams, 1996, p. 377). La vision du monde ou le modèle *de* la réalité fournit par la religion implique le fait que ceux qui y adhèrent la considèrent habituellement véridique, conforme à la *vraie* nature des choses, tandis que la notion d'éthique de vie ou de modèle *pour* la réalité met en évidence l'idée selon laquelle la religion est non seulement considérée comme authentique mais aussi impérative (Schilbrack, 2005, p. 431).

Pour Geertz, la vision du monde n'oeuvre pas uniquement au renforcement d'une éthique de vie déjà existante, comme le suggèrent plusieurs penseurs fonctionnalistes, mais elle fournit également un *modèle pour* créer cette éthique même qu'elle prétend renforcer par la suite (Segal, 1988, p. 32). Idéalement, la vision du monde et l'éthique de vie se fusionnent l'une à l'autre à la manière des mailles d'un tissu, mais la disparité entre les deux est aussi chose fréquente. Geertz affirme que la culture idéale résoudrait la tension entre le normatif et la métaphysique non pas en reniant les expériences contradictoires mais en les rendant plausibles. Même si la vision du monde n'arrive pas à justifier certains faits autrement incompréhensibles comme la souffrance ou la privation, en les rendant propre à la nature humaine par exemple, et ne fait guère davantage que les expliquer, cette explication rend tout de même l'éthique de vie naturelle plutôt qu'arbitraire, c'est-à-dire représentant une manière de vivre raisonnable et adaptée à l'état des choses tel que décrit par la vision du monde. D'un autre côté, l'éthique de vie rend la vision du monde tout aussi crédible en fournissant une manifestation vivante et concrète de cette dernière (Geertz, 1973, p. 89-90, 126-131).

Trois présupposés philosophiques sont à la base du jugement de Geertz sur la religion (Shilbrack, 2005). D'abord, c'est l'idée selon laquelle les êtres humains cherchent non seulement à vivre, mais veulent vivre en harmonie avec la manière dont est façonné le monde ou, dans les termes de Geertz, vivre « réalistement » (1973, p. 130), en fondant, d'une manière ou d'une autre, leurs pratiques sociales sur la réalité. Ensuite, comme nous l'avons déjà abordé, Geertz soutient que la religion synthétise la vision du monde et l'éthique de vie (par exemple, 1973, p. 127), la relation entre les deux étant « circulaire » (1973, p. 141) à cause de la transposition des deux concepts l'un sur l'autre (1973, p. 118). Le troisième principe au cœur de la conception geertzienne de la religion est que les prétentions métaphysiques des êtres humains sont intelligibles. Bien que plusieurs symboles religieux renvoient à des considérations non métaphysiques, il n'en demeure pas moins que pour Geertz, bon nombre de symboles se réfèrent aux « contextes les plus généraux de l'existence », aux « idées de l'ordre les plus globales », aux « conditions essentielles selon lesquelles la vie doit, par nécessité, être vécue » (1973, p. 126, 127, 129). Geertz, à l'instar de Durkheim par exemple, cherche à savoir pourquoi les gens pensent et agissent comme ils le font, mais en tant « qu'interprète », il croit que la réponse sera, au sens le plus technique du terme, une *signification* plutôt qu'une *cause* comme le suggère Durkheim (Segal, 1988, p. 40). Confirmant ces propos, Geertz (1973, p. 5) affirme lui-même ceci :

Croyant, tout comme Max Weber, que l'homme est un animal suspendu dans un réseau de significations qu'il a lui-même édifié, je considère la culture comme étant ces réseaux, et l'analyse de ces derniers non seulement une science expérimentale en quête de lois mais une science interprétative en quête de sens [notre traduction].

Dans cette perspective, le sens de la religion est une donnée publique et est exprimé à travers les règles régissant les activités publiques, notamment la vie politique (Geertz, 1973, p. 44). Ce sont donc les pratiques davantage que les croyances, l'éthique de vie plus que la vision du monde, qui seront la clé permettant de faire ressortir ces significations, à travers l'usage de symboles, d'idées, de rituels et de coutumes, et de révéler le sens de la vie pour la communauté en question (Pals, 1996, p. 243).

Lisa Wedeen est une auteure qui poussera encore davantage l'analyse de ce processus de production de sens dans son article sur la conceptualisation de la culture en science politique (2002). Elle y propose un raisonnement selon lequel la production de sens serait liée à

l'interaction entre les pratiques des agents et le langage ou les autres systèmes symboliques (2002, p. 714). Appliquée au cas chiite irakien, cette façon de concevoir la culture religieuse pourrait être employée à deux niveaux d'analyse. D'abord, elle permettrait de relever ce que le langage et les symboles *font*, c'est-à-dire comment ils s'inscrivent dans les pratiques concrètes du groupe (à travers les récits, les discours et les images par exemple) tout en produisant des effets politiques observables. Ensuite, comme la religion serait considérée comme un système culturel mettant l'emphasis sur l'intelligibilité des pratiques des acteurs, elle pourrait également offrir, à la manière d'une lentille, une vue unique sur les phénomènes politiques en faisant ressortir les raisons et les manières dont ceux-ci sont investis de sens (2002, p. 713). Il serait alors possible d'expliquer comment les identifications politiques peuvent s'établir et ce que peut vouloir dire la « religion » pour les acteurs politiques qui l'invoquent ou en font usage, et de comprendre comment cette perception peut influencer les résultats politiques.

Par ailleurs, la conception de la culture proposée par Wedeen permet d'éviter un des plus grands problèmes des analyses politiques fondées sur l'approche geertzienne, qui prône une définition du système de symboles insistant sur la cohérence, sur un système de sens réifié et figé plutôt que sur l'effet que ces sens produisent (Wedeen, 2002, 716). Dans le cadre de notre mémoire, nous souhaitons, à la manière de Wedeen, nous écarter le plus possible de ce genre de situation, en ajustant la conception de Geertz pour tenir compte du processus par lequel les pratiques et les systèmes de sens existant au sein d'une culture donnée changent, font l'objet de luttes politiques et peuvent engendrer des significations variées selon les groupes sociaux qui s'en réclament (Wedeen, 2002, p. 719).

Dès lors, la culture religieuse ne référerait pas spécifiquement aux valeurs essentielles qui identifient un groupe en particulier ou aux traits spécifiques qui peuvent différencier ce groupe d'un autre. Plutôt, elle représenterait ici une façon d'appréhender le monde qui, pour se rendre compréhensible à autrui, nécessite un travail d'analyse sur la manière avec laquelle les symboles s'opérationnalisent dans la pratique et sur les raisons qui expliquent le phénomène dialectique à l'intérieur duquel les significations génèrent des actions et les actions produisent elles-mêmes du sens par la suite. Autrement dit, il s'agit de faire une « analyse de la manière avec laquelle les acteurs utilisent le langage, établissent et interprètent les signes, et agissent

dans le monde d'une façon intelligible » (Wedeen, 2002, p. 720). Il peut être nécessaire de relier ces pratiques à des concepts locaux, à des textes, à des traditions ou à des normes en vigueur au sein d'une communauté, mais l'essentiel est la manière avec laquelle les gens tentent de rendre apparentes et observables les différentes significations qu'ils accordent au monde qui les entoure, pour eux-mêmes et pour les autres, à la fois en termes émotionnels et cognitifs. Notre travail sera donc d'identifier une série de pratiques religieuses pertinentes à l'explication et à la compréhension des phénomènes politiques en Irak depuis la chute de Saddam Hussein et explorer la manière dont celles-ci fonctionnent. Ainsi, étudier le chiïsme en Irak n'impliquera pas simplement l'identification de traits inhérents aux Irakiens mais également l'examen des pratiques, de la rhétorique et des symboles religieux qui entraînent des conséquences sur le processus de transition politique et sur l'intensité des requêtes politiques de la communauté (Wedeen, 2002, p. 723). Notre regard se posera donc autant sur les préférences des chiites irakiens lors des deux élections législatives de 2005 que sur les différentes visites faites par le premier ministre irakien au grand ayatollah Sistani, sur la défense des lieux saints par les autorités spirituelles chiites ou encore sur les références à l'historiographie chiite par les différents chefs de partis politiques.

Cette façon de concevoir la culture religieuse permet par exemple de faire l'analyse du lien entre la formation d'une certaine identité religieuse et la violence interreligieuse d'une manière plus nuancée en évitant le raisonnement tautologique encore populaire au sein des analyses culturelle en science politique selon lequel les tensions interreligieuses seraient avant tout causées par les tensions entre les religions. S'attarder aux pratiques, à la rhétorique et à l'utilisation du symbolisme religieux conduit à s'éloigner d'une perception de la religion qui la transformerait en catégorie donnée et prise pour acquise. Fort pertinente dans le cas irakien où les sectes chiites et sunnites s'affrontent avec une violence grandissante, cette stratégie amène à constater que la construction des catégories religieuses en Irak a souvent été plus importante que leur existence objective même, les relations entre celles-ci ayant davantage été de nature coopérative plutôt que conflictuelle, mais que sous certaines conditions particulières, comme celles qui prévalent actuellement dans cet État depuis la chute de Saddam Hussein, l'identification politique des communautés s'est majoritairement exprimée selon les lignes religieuses. Notre recherche insiste donc sur la mise à jour des

conditions sous lesquelles certaines pratiques religieuses prennent une signification politique particulière et intensifient les réclamations et doléances d'un groupe (Wedeen, 2002, p. 725).

En conséquence, l'atteinte de ces objectifs se fera dans un premier temps par l'identification, à la manière geertzienne, de la vision du monde promulguée par le chiisme qui, sous diverses configurations, donnent un sens aux événements politiques en Irak. Stackhouse propose quatre variables pour mieux appréhender cette notion de modèle *de* la réalité fournie par la religion : (1) selon qu'elle considère la transcendance comme un élément pluriel ou unitaire; (2) selon qu'elle considère la transcendance comme faisant partie des réalités de l'existence, bien que dissimulée par celles-ci, ou plutôt résidant au-delà, au-dessus ou à l'encontre de l'existence; (3) selon que le caractère de la transcendance est personnel ou impersonnel; (4) selon que la nature de la transcendance promet une stabilité de l'ordre social ou des changements dynamiques (1987, p. 413). Dans le cas qui nous concerne, l'Islam peut être vu comme une religion considérant la transcendance de manière unitaire, au-delà et au-dessus de l'existence humaine, à caractère personnel et impliquée dans le changement. Du point de vue des religions monothéistes, la doctrine islamique est sans équivoque au sujet de l'existence d'un seul et unique Dieu, et fait d'ailleurs de ce principe le pilier central sur lequel tout le reste de la théologie s'appuiera par la suite. Elle affiche également un certain dualisme entre Dieu et le monde des hommes, le premier étant le grand Créateur et la source de la Connaissance infinie pour le second. Dieu restreint cette distance par l'intermédiaire de prophètes chargés de faire parvenir ses instructions aux êtres humains et ayant la capacité de mener vers le bonheur et la prospérité ceux qui les suivent. L'Islam possède également un caractère personnel, étant donné que Dieu interagit avec le monde à travers l'institution de la prophétie et qu'il incarne lui-même une certaine volonté morale par la transmission d'un message appelant les hommes à s'enjoindre mutuellement le bien et à s'interdire le mal. Enfin, la religion islamique manifeste une forte impulsion vers la transformation, c'est-à-dire une façon de vivre dans l'attente du changement, une tentative de rendre le monde conforme à sa vision métaphysique et morale, et un empressement à légitimer les forces politiques qui honorent ou reflètent sa propre logique sociale de soumission à Dieu ou, au contraire, à s'opposer à celles qui en dérogent (Tabataba'i, 1990).

Comme toute vision morale ou métaphysique tend à prédisposer les personnes et les groupes à répondre aux diverses possibilités et crises sociales (y compris politiques) d'une manière distincte et intelligible à l'intérieur d'un contexte précis, il faudra donc, dans un deuxième temps, relever l'éthique de vie répondant à ces critères dans le cas du chiisme irakien depuis la chute de Saddam Hussein. Cette partie du mémoire sera certes plus volumineuse que la précédente puisque, comme nous l'avons mentionné auparavant, le modèle *pour* la réalité offert par la religion est la dimension qui affecte le plus la vie politique d'une communauté. Nous procéderons à cette analyse en s'attardant aux quatre dimensions de l'éthique de vie proposées par Stackhouse, soient la *piété*, le *régime religieux*, la *politique religieuse* et l'*action politique* (1987, p. 411).

La piété est le fondement de la vision métaphysique d'une religion et peut influencer la vie politique d'un pays – quoique de manière variable – lorsque son leadership politique en est profondément et personnellement imprégné. Cependant, les effets de la piété s'actualisent de façon plus directe auprès de la population que ces autorités politiques tentent de diriger, façonnant en quelque sorte l'éthique générale de la société, c'est-à-dire ce subtil réseau de valeurs, de sens, d'attentes, de buts, et d'obligations qui constituent les normes en vigueur au sein d'une certaine culture et à l'intérieur desquelles l'autorité doit agir. Influencé par la religion, cet « état d'esprit » représente la forme la plus globale de l'éthique de vie qui, bien que généralement peu articulée, affecte la société et, par conséquent, sa vie politique également (Stackhouse, 1987, p. 411).

Le deuxième aspect de l'éthique de vie affectant la sphère politique est ce que l'on pourrait appeler le régime religieux. Ce dernier doit être entendu comme le groupe représentant l'autorité formelle et effective au sein d'une communauté ou le cercle de commandement religieux à travers lequel la vision du monde est débattue. Ces gardiens spécialisés de la conception originale de la religion doivent structurer leur vie selon l'une ou l'autre des interprétations de cette vision et la soutenir au nom de toute la communauté qu'ils prétendent représenter. Autrement dit, la piété requiert un régime, c'est-à-dire un moyen organisé, pour alimenter son réseau de normes et survivre au-delà des générations, et ce régime influence également la vie politique. En fait, non seulement la piété influence la vie politique par les croyances personnelles et les pratiques individuelles des dirigeants politiques, ou par la

formation d'une certaine éthique de vie généralisée au sein de la communauté, mais elle agit également sur l'administration des groupes religieux décisifs d'un territoire donné en déterminant les modèles de l'ordre à mettre en œuvre pour une bonne gouvernance (Stackhouse, 1987, p. 411). Dans le cas irakien, cette section devrait s'intéresser à la présentation du clergé religieux chiite, et de manière plus spécifique à l'ayatollah Ali Hussein Sistani, à la description de son programme politique, aux objectifs escomptés et aux modèles de gouvernance proposés.

Une troisième façon par laquelle la religion affecte la vie politique passe par les moyens sociaux et culturels utilisés pour négocier et rendre publique la vision politique d'une communauté religieuse. L'ensemble de ces moyens, aussi considérés comme la politique religieuse d'un groupe, dépend en fait de trois facteurs, à savoir quelles sont les possibilités offertes au groupe, lesquelles permettent de transmettre le sens de la vision du monde à la population et surtout lesquelles permettent au leadership religieux de préserver son autorité et augmenter la piété de la communauté. Certes, dans la conception populaire, la politique religieuse, tant à son niveau culturel qu'institutionnel, est ce qui représente véritablement l'influence de la religion sur les affaires politiques, car c'est à travers les symboles, les rituels, les discours et les autres éléments caractéristiques de la politique religieuse que les pratiques culturelles d'une religion prennent un sens plus spécifique selon le contexte particulier dans lesquelles elles sont analysées. Et bien qu'à première vue, ces moyens de transmission de la vision religieuse semblent être l'aspect de la religion ayant le moins d'effets directs sur la vie politique, il n'en demeure pas moins qu'ils constituent un ensemble qui, indirectement, provoque l'impact le plus considérable sur la société, et donc sur l'activité politique en général (Stackhouse, 1987, p. 412).

Voici deux types d'exemples illustrant l'impact de la politique religieuse sur les conditions politiques générales d'une société. D'abord, nous pourrions noter les cas où des symboles religieux hautement préservés sont attaqués ou violés par ceux qui y voient un intérêt politique, provoquant par le fait même une résistance immédiate et persistante des premiers visés (Stackhouse, 1987, p. 412). Par rapport au cas des chiites irakiens, il serait possible d'évoquer les attaques des sites religieux chiites par des sunnites, comme le bombardement du mausolée sacré du dixième et onzième imam chiite à Samarra le 22 février 2006, qui a

véritablement constitué un point tournant dans l'évolution des combats entre les milices chiites et sunnites. Mentionnons également la série d'explosions attribuées aux hommes d'Al-Qaïda en Irak ayant massacré plus de 170 chiites en plein jour d'Achoura, le 2 mars 2004, faisant de cette journée sainte une des plus meurtrières pour les chiites. Une deuxième façon pour la politique religieuse de se manifester consiste en la manière avec laquelle les aspirants au leadership politique démontrent un respect pour les modèles religieux établis en les honorant et en y participant (Stackhouse, 1987, p. 412). En Irak, il pourrait s'agir par exemple des débats entourant la mention de l'Islam comme une source principale de la loi au sein de la nouvelle constitution irakienne, des fréquentes visites de l'ancien premier ministre Ibrahim al-Jaffari à l'ayatollah Sistani dans le but d'obtenir des conseils sur la tenue des rênes du gouvernement et de la promotion des rituels lors de la commémoration du martyr de l'imam Hussein.

Enfin, le dernier aspect de l'éthique de vie concerne l'action politique proprement dite. Et implique la formation spécifique et intentionnelle d'organisations politiques « para-religieuses » comme les partis politiques à caractère religieux ou les associations publiques ou secrètes centrées autour d'une figure ou d'une cause religieuse de ressort politique. La plupart du temps, ces groupes tentent d'influencer directement la politique avec des stratégies d'action typiquement politiques. Ces stratégies s'entendent comme des façons d'organiser l'action qui persistent dans le temps et qui permettent aux uns d'atteindre différents objectifs (Swidler, 1986, p. 273) et ne doivent pas être comprises dans le sens conventionnel d'un plan d'action consciemment élaboré afin d'atteindre un but, mais dans un esprit plus large à l'intérieur duquel des choix spécifiques apparaissent culturellement significatifs. Le terme incorpore donc, et dépend aussi par le fait même, des habitudes, des sentiments, des sensibilités et des visions du monde, si chers à Geertz.

C'est à travers l'expression du langage et l'utilisation du symbolisme religieux, eux-mêmes puisés au sein du répertoire fourni par la religion, que nous pourrions par ailleurs identifier les stratégies les plus pertinentes à l'explication du chiisme irakien. Il est généralement admis que le langage constitue une pratique sociale et politique dont l'utilisation est intimement liée à la façon dont les identités communautaires sont construites et les aspirations promues ou défendues (Shapiro, 1984, p. 8). En ce sens, certains penseurs soutiennent que l'Islam

constitue véritablement le langage de la politique à l'intérieur du monde musulman (Vatin, 1982, p. 221-250). Malgré l'existence de différentes interprétations, la religion islamique favorise un certain type d'expression relativement stable et comprend un vocabulaire à résonance politique évidente. Il serait toutefois abusif de conclure que le langage politique de l'Islam est simplement composé de termes utilisés de manière prévisibles par ses adhérents ou de penser que ces termes possèdent une pertinence uniforme dans l'explication de l'action politique et sociale. En fait, l'utilisation de la terminologie islamique par les dirigeants et les opposants politiques est variable selon les contextes, généralement en hausse durant les périodes de bouleversements et de stress politiques. Le langage religieux en Islam représente bien plus que des mots définis socialement par une communauté mais il est aussi constitué de symboles et de médiateurs – ces intellectuels religieux et proéminents qui ont la possibilité de modifier et de reconstruire les symboles dans des circonstances spécifiques et pour des raisons bien précises (Eickelman et Piscatori, 1996, p. 12-13).

Dans le cadre de ce mémoire, nous mettrons donc en évidence la rhétorique religieuse et les actions symboliques de l'élite politique et religieuse chiite en Irak afin d'expliquer les choix faits par cette dernière depuis le début de la transition politique. Cette étape de l'analyse devrait permettre de faire ressortir le rapport entre la promotion d'une certaine vision du monde et la formation de l'éthique de vie, c'est-à-dire entre le modèle *de* la réalité offert par la religion et le modèle *pour* la réalité revendiqué par les partis politiques chiites à travers leurs actions politiques. À ce stade, la démarche permettra de constater à quel point l'explication culturelle permet d'accommoder les changements et les discontinuités dans les valeurs et les objectifs des partis sans engendrer de contradictions, tout en étant capable de rendre compte de l'existence de nombreuses continuités, particulièrement au niveau des actions des acteurs. La religion influence la pratique des acteurs politiques en fournissant les composantes culturelles (symboles, récits et rituels) nécessaires à l'élaboration de cette dernière (Swidler, 1986, p. 273). La perception religieuse a également des répercussions sur la définition des contours des objectifs préalables à ces stratégies. Ces buts pourront varier dans le temps, voire même se contredire, alors que la pratique, les stratégies, les façons d'agir auront plutôt tendance à persister puisque puisées au sein du même répertoire; les acteurs semblent en effet naturellement portés à valoriser des buts dont l'atteinte leur est facilement

assurée par un bagage culturel bien pourvu (Swidler, 1986, p. 277). Ces considérations nous aideront à comprendre pourquoi les différents partis politiques chiites peuvent se comporter différemment à l'intérieur du même contexte structurel, soit le processus de transition démocratique instauré depuis la chute de Saddam Hussein, tout en conservant, à la base, une ligne directrice commune.

## CHAPITRE II

### ISLAM, VISION DU MONDE ET POLITIQUE

*Islam* est un mot arabe qui signifie *soumission*. Un musulman est donc quelqu'un qui se soumet à la volonté de Dieu et cherche théoriquement à suivre et à actualiser cette volonté divine dans l'histoire tant sur le plan individuel que collectif (Esposito et De Long-Bas, 2003, p. 131). Être musulman peut impliquer un ensemble de croyances religieuses, une appartenance déterminée, une catégorie statistique, une identification culturelle, des activités particulières ou rien de tout cela. Il y a ceux qui voient la séparation entre les mosquées et l'État comme fondamentale, à l'instar des gouvernements officiellement laïcs de la Turquie ou de la Tunisie, tandis que d'autres défendent les liens immuables entre les deux, à l'exemple de la monarchie saoudienne ou de la République islamique d'Iran. Il y a ceux qui pensent que la *charia* (la loi islamique) doit être la source de législation tandis que d'autres la considèrent comme *une* des sources de législation, et d'autres encore croient qu'elle n'a plus rien à voir avec le droit contemporain. Il y a des pays où les *ulémas* (savants religieux) sont indépendants par rapport à l'État, d'autres endroits où les sermons dans les mosquées sont contrôlés par l'État et d'autres encore où les savants religieux sont placés au même niveau que l'État (Wedeen, 2003, p. 57). Bref, le monde musulman est affecté par de multiples communautés d'arguments et une variété de pratiques politiques et sociales, sans parler des musulmans vivant dans les États où l'Islam n'est pas la religion officielle<sup>4</sup>. Face à cette pluralité, l'invocation d'une seule et même doctrine politique de l'Islam peut s'avérer discutable et empiriquement insoutenable. Tout en gardant à l'esprit le danger de réification du sujet, il convient néanmoins de s'attarder aux sources classiques de l'Islam, vers lesquelles

---

<sup>4</sup> Voir l'appendice A pour une carte du monde musulman.

les musulmans se tournent pour des conseils et qui les inspirent encore aujourd'hui, ainsi que sur la pensée politique qui s'en dégage. En effet, bien que les formes de lutte politique et de discours ainsi que l'interprétation des traditions peuvent largement varier d'un groupe à l'autre, ce qui demeure constant est justement l'invocation d'idées et de symboles qualifiés d'islamiques par des musulmans provenant de toutes sortes de contextes dans le but de donner davantage de force et de légitimité aux revendications politiques. Pour cette raison, les textes et la doctrine jouent un rôle important dans la formation de ce type de réactions, bien que de manière changeante et non exclusive (Eickelman et Piscatori, 1996, p. 4).

## 2.1 La vision du monde en Islam

En lien avec le cadre théorique que nous avons détaillé dans le premier chapitre, cette section cherchera donc à mettre en évidence la vision du monde ou le modèle de la réalité traditionnellement promulgué par la tradition islamique et son système symbolique. Les symboles prévalant actuellement dans le monde islamique sont en quelque sorte dérivés de ce système symbolique *pur* et ont été imprégnés par la réalité dominante. C'est pourquoi il est encore pertinent de dresser un portrait du modèle de la réalité idéal proposé en Islam, à partir de ses deux sources principales, le Coran (livre de Dieu) et la *sunna* (exemples, traditions) du prophète Muhammad. Le Coran est essentiellement un document religieux proclamant l'existence, la volonté et la souveraineté d'un Dieu unique pour l'humanité. Ce n'est pas un livre de droit ou une collection de prescriptions légales mais il constitue plutôt un guide éthique pour la conduite morale des hommes (faire ce qui est bien et éviter ce qui mal) et la construction d'une société juste selon la volonté de Dieu. Le prophète Muhammad joue le rôle d'intermédiaire qui reçoit le message de Dieu et le divulgue au reste du peuple. Il jouit des mêmes qualités que tous les hommes et n'est pas considéré comme une figure divine; il est cependant honoré en tant que modèle vivant parfait et en tant que tel, ses dires et ses actions, rapportés dans les *hadiths* (traditions prophétiques), font également autorité auprès des musulmans (Eickelman et Piscatori, 1996, p. 28).

La notion de *tawhid* (unicité de Dieu, monothéisme absolu) est d'une importance capitale en Islam et signifie que Dieu est le créateur, le pourvoyeur, le juge et le souverain de l'univers. Sa volonté, telle qu'exprimée dans la loi islamique, et son autorité sont par conséquent

globales et conviennent à toutes les créatures et à tous les aspects de la vie. Le Coran mentionne qu'il est un Dieu de clémence (36:5, 21:107 et 29:51) et de justice (21:47), remplaçant les lois, la justice, les coutumes et les engagements élaborés par les hommes par ceux prescrits par les lois divines. Dieu est la seule source de récompenses et de sanctions. Le but de toutes les actions posées par l'être humain est de servir de lieutenant de Dieu ou de mandataire sur la Terre (Coran, 2:30, 6:165) en prenant soin de tous les produits de sa création et en mettant en œuvre sa volonté plutôt qu'en servant les intérêts d'un clan ou d'un individu. Dieu agit en souverain par rapport à l'homme, le monde étant formé et défini selon sa propre volonté. En fait, la relation entre Dieu et l'homme est défini par une distance si importante que « la nature même de l'homme rend impossible pour lui d'établir une relation avec Dieu de sa propre initiative » (Bouman, 1977, p. 101, cité dans Tibi, 2005, p. 51). Pour cette raison, l'Islam repose sur une interprétation strictement théocentrique du monde à l'intérieur de laquelle l'homme doit vivre selon les principes du Coran mais doit en même temps adapter sa vie pratique à un environnement inconstant.

Pour atteindre ces objectifs, l'homme doit se référer à l'ordre social décrit par le Coran et la sunna du prophète Muhammad et qui met l'accent sur les thèmes de justice sociale, de responsabilité pour tous les musulmans, particulièrement pour les mieux nantis, de prendre soin des moins fortunés et des opprimés, de même que le droit et le devoir de la communauté musulmane de se défendre face aux agressions (Esposito et De Long-Bas, 2003, p. 132-133). Le Coran proclame d'ailleurs que les musulmans, comme les juifs et les chrétiens avant eux, ont été appelés à une alliance avec Dieu, faisant d'eux une communauté devant servir d'exemple pour les autres nations (2:143). « Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes. Vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez à Allah » (Coran, 3:110). Cette prescription à la portée considérable servira de justification à l'activisme moral et politique de plusieurs groupes musulmans à travers les siècles, le but ultime du développement de l'humanité étant de guider celle-ci jusqu'au point où elle deviendrait une communauté monothéiste complètement unifiée sous la bannière de l'Islam (Tibi, 2005, p. 57).

En effet, les recommandations doctrinales allèguent qu'être musulman n'est pas simplement une question d'appartenance à une communauté de croyants mais nécessite également de

vivre dans une communauté ou un État gouverné par les lois islamiques, à l'intérieur duquel l'autorité politique devient l'instrument de la réalisation du message divin et dont le but est d'assurer la sécurité et l'ordre afin que les musulmans puissent accomplir leurs devoirs religieux. Dans ce cadre utopique, un équilibre devrait toujours exister entre le *calife* (délégué, successeur), servant de gardien de la foi et de la communauté, les ulémas, étant responsables de dispenser les avis juridiques, et les *qadis* (juges), devant résoudre les disputes conformément à la loi islamique. Avec le temps, plusieurs mouvements musulmans en vinrent d'ailleurs à croire que ce modèle étatique avait vraiment existé et devait absolument être réinstauré (Esposito et De Long-Bas, 2003, p. 138).

Or, ni le Coran ni la sunna du prophète ne donnent des indications précises quant à la forme que doit prendre cet État islamique ou ne mentionnent sa nécessité par ailleurs, mais ils contiennent plutôt des indications générales sur les fonctions de l'État<sup>5</sup> de même que des considérations d'ordre éthique. En outre, une lecture attentive des grands classiques de la pensée politique islamique traditionnelle permet de constater que ces auteurs s'intéressent davantage aux problèmes des gouvernements, aux méthodes de gouvernance utilisées par les hommes d'État et à la conduite du dirigeant plutôt qu'aux types d'États comme tels (Esposito et De Long-Bas, 2003, p. 139) et que ces questions sont rarement étudiées de manière isolée mais plutôt en relation avec les disciplines connexes, comme la jurisprudence et la théologie, en tant qu'éléments subsidiaires de la loi islamique (Enayat, 2005, p. 3). Les auteurs musulmans les plus importants de l'époque médiévale, tels Mawardi (d. 1058), Ghazali (d. 1111) et Ibn Taymiyyah (d. 1328), dont la contribution est encore essentielle pour comprendre la pensée politique de l'Islam aujourd'hui, concentraient leurs propos sur la nature du leadership, le plus souvent en lien avec la personnalité du calife et aux fonctions rattachées au poste, ainsi que sur les limites de l'obéissance individuelle envers ce dirigeant.

---

<sup>5</sup> D'abord, il existe les fonctions prévues par la loi islamique, comme l'application de la loi et le maintien de l'ordre moral, la validation des rituels tels la prière du vendredi ou l'aumône obligatoire (*zakat*), l'exécution des peines et châtiments prescrits par la loi islamique, la conduite de la guerre (*jihad*), la prescription du bien et l'interdiction du mal, la préservation de la religion et les services fiscaux. Il y a également des fonctions non prévues par la loi islamique mais qui ont peu à peu été ajoutées à la liste des services attendus de l'État, comme la sécurité interne, la construction et l'entretien des infrastructures, l'aide aux pauvres et aux handicapés, les soins médicaux, l'éducation et la culture. Voir Patricia Crone, *God's rule, government and Islam: six centuries of medieval Islamic political thought*. New York: Columbia University Press, 2004, p. 286-314.

Tout en participant à la création d'une véritable théorie du pouvoir légitime, ils s'interrogeront sur les raisons qui poussent les humains à vivre en société, sur le besoin d'avoir des lois pour les gouverner et que celles-ci soient inspirées par Dieu, sur la nécessité d'avoir un dirigeant, unique, possédant un pouvoir absolu et assurant la préservation de la religion sur le territoire musulman (Crone, 2004, p. 259-285). L'intérêt de la doctrine islamique se trouve donc essentiellement dans la création d'une *umma* (communauté) unissant tous les musulmans, sans égard à leurs différences, et soumise à la gouverne d'un seul dirigeant. La réalité historique est cependant riche en exemples de toutes sortes démontrant que ces concepts théoriques à propos du mode de gouvernance se concrétisèrent de manières variées, souvent en combinaison avec des éléments provenant de l'extérieur de la sphère d'influence islamique, révélant ainsi toute la versatilité de l'Islam à propos du type d'État à mettre en place<sup>6</sup>. Certains diront même que « dans le monde islamique les concepts implicites dans la pratique des individus sont plus importants que les écrits des théoriciens politiques » (Watt, 1995, p. 120).

Or, malgré cette absence d'instruction précise quant au cadre politique formel à mettre en place, il est généralement admis qu'en Islam, les fonctions religieuses et politiques sont presque, sinon complètement, en fusion les unes avec les autres : *din wa dawla*, « religion et État » (Ayubi, 1991, p. 4). Cette vision holistique de l'Islam impliquerait donc, dans la pratique, l'indissociabilité des royaumes divins et mondains. La primauté du politique dans la pensée islamique moderne ne pourrait pas être comprise sans tenir compte de la relation inhérente entre l'Islam, en tant que schème global d'organisation de la vie humaine, et la

---

<sup>6</sup> Les transformations sociales dans le monde islamique de l'époque contemporaine n'auront pas produit de consensus parmi les musulmans sur les principes fondamentaux de l'organisation sociale tels que la forme que devrait prendre le gouvernement, le modèle économique à adopter, la place des identités nationales et la relation entre l'Islam et la gouvernance. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les savants musulmans ont fait de sérieux efforts pour rapprocher l'Islam et la Renaissance européenne, donnant ainsi naissance au modernisme islamique. Dans une certaine mesure, le nationalisme libéral, dont le but était la construction d'un État moderne libéral, était aussi associé à ce mouvement. Le déclin du nationalisme libéral et le renversement des gouvernements libéraux entraînèrent l'établissement de régimes antilibéraux à la tête de plusieurs États musulmans. Ces régimes souscrivaient à toutes sortes d'idéologies, comme le nationalisme panarabe, le socialisme arabe et le nationalisme monarchique. Depuis quelques décennies, l'affaiblissement progressif et la chute de ces idéologies a permis au fondamentalisme musulman de devenir la force d'opposition la plus importante dans la plupart des États musulmans. Voir Mansoor Moaddel, *Islamic modernism, nationalism, and fundamentalism: episode and discourse*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

politique, en tant qu'instrument indispensable pour assurer la soumission à ce schème (Enayat, 2005, p. 1). Dans cette conception, la *umma* est considérée comme une communauté religieuse et politique simultanément, rendant tout naturel pour les acteurs religieux de poursuivre des objectifs politiques (Haynes, 1998, p. 128). Le Coran semble d'ailleurs soutenir cette vision dans plus de quarante passages où référence est faite au besoin d'obéir « à Allah, au Messenger et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement » (4: 59). D'autre part, la vie du prophète Muhammad montre qu'il a occupé à la fois le poste de dirigeant spirituel et celui de chef de la communauté politique après son émigration de La Mecque vers Médine, où il utilisa tant la force que la diplomatie dans ses engagements contre les Mecquois et dans sa lutte pour unir les tribus arabes sous la bannière de l'Islam (Esposito et De Long-Bas, p. 134).

Historiquement cependant, politique et religion furent rapidement dissociés peu après la mort du prophète Muhammad (632 apr. J.-C.) puis implicitement séparés après l'établissement d'un règne dynastique à la mort du quatrième calife *bien-guidé* Ali ibn Abi Talib quarante ans après l'émigration à Médine (661 apr. J.-C.)<sup>7</sup>. De profondes divisions émergèrent entre les sunnites et les chiites sur les questions de leadership, d'autorité et de responsabilité. Du côté sunnite, le calife en vint à être considéré comme le représentant d'une institution plus temporelle que spirituelle étant donné que la succession religieuse du prophète Muhammad était chose impossible, ce dernier représentant le « sceau des prophètes », le dernier envoyé par Dieu aux hommes jusqu'à la fin des Temps. Il détenait les pouvoirs politique et militaire et bien qu'il put également servir d'*imam* pendant les prières ou être responsable des sermons durant les assemblées religieuses, d'autres musulmans pouvaient en faire tout autant. Dans le monde chiite, le principe selon lequel l'*imamat* (institution suprême de l'autorité) devait assumer à la fois les fonctions religieuses et politiques se développa graduellement à la suite des tentatives répétées pour s'emparer du pouvoir mais qui avaient abouti, pour la plupart, à

---

<sup>7</sup> Ali ibn Abi Talib, premier imam chiite, est le quatrième compagnon du Prophète à avoir été reconnu en tant que calife bien-guidé (patriarce considéré comme la meilleure démonstration de leadership) et à avoir régné sur la communauté musulmane de 656 à 661, après les califats d'Abu Bakr (632-634), d'Omar (634-644) et d'Othman (644-656). Muawiyah s'empara du pouvoir à la mort d'Ali ibn Abi Talib et établit ce qui allait devenir une monarchie absolue, la dynastie des Omeyyades (661-750), qui sera ensuite suivie de la dynastie des Abbasides (750-1258). Voir Patricia Crone, *God's rule, government and Islam: six centuries of medieval Islamic political thought*, New York, Columbia University Press, 2004, p. 410, 458.

des échecs. Pour amenuiser le sentiment de perte et d'injustice, ces revers politiques avaient nécessité une justification religieuse efficace auprès des fidèles et avait entraîné une reconnaissance progressive du fait que les pouvoirs spirituels de l'imam étaient sommes toutes plus importants que son règne temporel (Eickelman et Piscatori, 1996, p. 47-48).

Cette idée de l'inséparabilité de la religion et de la politique a fait l'objet de débats passionnés, tant chez les musulmans que chez les non musulmans, et a résulté en l'émergence de courants de pensée fort différents. Il y a d'abord l'approche musulmane conservatrice, qui conçoit politique et religion comme un tout et qui met l'accent sur le besoin impératif de retourner à une version inaltérée de l'Islam afin de remédier à la politique actuelle jugée corrompue. Cet objectif est poursuivi à l'aide de moyens variés, comme par l'éducation des populations, par la promotion de l'Islam en tant que meilleur système de pensée de l'histoire des civilisations et son corollaire stipulant qu'il doit servir de guide dans toutes les sphères de la vie, y compris au niveau des affaires publiques, par la résistance politique ou encore par le recours au concept de *jihad*<sup>8</sup> (lutte sainte) et à la violence. D'autres groupes prônent également un rapprochement entre la religion et la politique, mais à des fins tout à fait différentes, comme certains mouvements à tendance socialiste qui reprennent les préceptes de l'Islam comme point de départ et idéologie fondamentale mais s'en servent principalement pour galvaniser les populations ou pour prouver la force de leur engagement envers la justice sociale et leur désir de renverser le *statu quo*. Il existe aussi d'autres mouvements qui promeuvent une minimisation de l'intrusion de la religion en politique pouvant aller jusqu'à

---

<sup>8</sup> Le concept de *jihad* est mentionné à la fois dans le Coran et dans les *hadiths*, et est souvent perçu comme le « sixième pilier » de l'Islam bien qu'il n'arbore pas ce statut officiel dans la doctrine. Il est fréquemment traduit à tort par « guerre sainte » puisqu'il signifie plutôt « effort » ou « lutte » et réfère à l'injonction coranique faite aux musulmans de se démenner dans la réalisation de la volonté de Dieu sur la Terre, d'élargir la communauté islamique par le prêche et l'enseignement et d'accomplir la mission universelle de l'Islam. Il comprend deux dimensions, l'une interne et l'autre externe. Dans le premier cas, celui du *grand jihad*, le musulman lutte contre ses propres tendances pour réaliser le plan de Dieu en menant une vie vertueuse et en devenant un exemple à suivre pour le reste des hommes. Dans le second cas, celui du *petit jihad*, il faut entendre la possibilité pour les musulmans de défendre l'Islam et la communauté, tant par les mots que par les armes si nécessaire. Le concept a parfois été utilisé comme justification à l'engagement dans une guerre sainte, dans la lutte contre l'injustice et dans l'expansion de l'Islam. C'est de cette manière que le *jihad* est entré dans la doctrine islamique de la guerre et la paix; il n'a toutefois pas été conçu en tant qu'activité militaire destinée à répandre la foi et à convertir les gens. Voir John L. Esposito et Natana J. De Long-Bas, « Classical Islam » dans Jacob Neusner (éd.), *God's Rule : the Politics of World Religions*, Washington, D. C.: Georgetown University Press, 2003, p.135-138.

favoriser une complète séparation entre les deux. Ces derniers mouvements s'inscrivent souvent dans la mouvance laïque occidentale et ne considèrent pas l'Islam comme une idéologie ou une civilisation mais comme une institution parfois intransigeante qu'il faut limiter, sinon surmonter, la sphère politique représentant l'espace d'expression le plus important (Piscatori, 1983, p. 3-6).

Plusieurs auteurs qui se sont intéressés à la relation entre la religion islamique et l'univers politique s'attardèrent à mettre en évidence, souvent à l'aide d'études comparatives, les liens qui unissent les deux sphères dans certains États musulmans, les relations entre le gouvernement et les groupes religieux ainsi que les différentes façons pour le processus politique de tenir compte, ou non, de l'Islam dans ses décisions (Crone, 2004; Demerath, 2001; Lane et Redissi, 2004; Milton-Edwards, 2004). D'autres ouvrages ont porté leur attention sur une facette plus spécifique de la relation entre Islam et politique, comme le lien entre l'Islam et la démocratie ou l'Islam et la notion d'État (Esposito et Voll, 1996; Enayat, 2005; Brown, 2000). Finalement, un troisième groupe d'auteurs, assez important en terme de nombre et de popularité, s'intéressa spécifiquement à la mouvance islamique dite radicale ou fondamentaliste, une mouvance faisant fréquemment la une des manchettes et responsable des revendications les plus tranchées de tout le mouvement de renaissance islamique de même que d'actes violents envers ceux qu'elle considère avant tout comme des *infidèles* (Ayubi, 1991; Kepel, 2002; Roy, 1992).

Avant d'entrer plus en détail dans l'argumentation de ces auteurs, il nous semble qu'une mise au point s'impose afin d'éviter de tomber dans l'essentialisme. Comme nous l'avons déjà mentionné en introduction de ce chapitre, les musulmans eux-mêmes sont constamment en désaccord sur les finalités et l'usage du pouvoir politique ainsi que sur la place que devrait occuper la religion à l'intérieur de celui-ci. Étant donné que chaque peuple, voire chaque groupuscule à l'intérieur d'une société, possède des conditions historiques et culturelles qui lui sont propres, de même que des positions sociales et économiques différentes, il nous faut nécessairement étudier chaque cas en tenant compte de ses spécificités et sans tenter de construire des généralités excessives. Il ne s'agit pas ici de sombrer dans un relativisme pur, mais plutôt de ne pas conclure hâtivement sur la nature des phénomènes politiques et religieux en terre d'Islam. En effet, à quoi servirait-il d'avoir un concept d'Islam qui

permettrait d'analyser la *politique islamique* de l'Algérie, et de l'Arabie saoudite, et de la Syrie et de l'Indonésie (Piscatori, 1983, p. 10)? Cela ne ferait probablement qu'entraîner la construction de plusieurs stéréotypes qui n'aideraient pas à comprendre la politique islamique globale.

Par ailleurs, il ne faudrait pas restreindre l'éventail des points de vue aux écrits mettant l'emphase uniquement sur l'islamisme radical mais plutôt se rappeler que le monde musulman possède, comme tout autre, des visages multiples ne se réduisant pas à ces mouvements. Il est tout aussi essentiel d'étudier d'autres tendances incorporant des éléments de traditions culturelles différentes ou prônant un nouvel usage de l'Islam en politique et dont l'influence au niveau de l'adaptation des conceptions populaires se fait bien sentir. Par exemple, tous les groupes activistes ne sont pas totalement contre la philosophie libérale; certains acceptent l'idée de faire des changements raisonnables à l'intérieur des frontières de l'Islam afin d'accommoder la modernité politique et les principes religieux (Jelen et Wilcox, 2002, p. 141). Certains mouvements de Jordanie, d'Égypte, du Pakistan et de la Malaisie réclament depuis plusieurs années une plus grande démocratisation des institutions étatiques, démontrant ainsi la possibilité pour les musulmans d'utiliser les systèmes politiques existants pour refléter leur vision politique et exercer des pressions sur les gouvernements en place afin qu'ils adoptent les réformes proposées (Eickelman et Piscatori, 1996, p. 5).

Nazih Ayubi fait partie de ces auteurs ayant exploré la politique islamique plus radicale. Dans son ouvrage, il analyse la pensée des leaders politiques et intellectuels de certains mouvements islamiques, comme les Frères musulmans égyptiens et les artisans de la révolution islamique iranienne, et relève les facteurs sociaux qui les ont rendus puissants. Il examine les revendications de ceux qui soutiennent que l'Islam, en tant que système de croyance et mode de vie, comporte en lui-même une théorie du politique et de l'État qui devrait être appliquée sans exception. Ayubi retrace les racines intellectuelles et les fondations socioéconomiques de l'islamisme et démontre que ce dernier est un phénomène moderne ayant pris une ampleur considérable durant la période de l'entre-deux guerres pour se composer surtout de jeunes hommes au niveau d'éducation moyen, provenant des zones urbaines et chez qui la période post-coloniale au sein des régimes à tendance populiste du

monde arabe avait mobilisé beaucoup d'énergie mais dont les promesses jamais concrétisées avaient rendus complètement désillusionnés (1991, p. 1-8).

La réaction de ces *modernistes* fut alors de développer une arme rhétorique très puissante contre l'autorité en place, qu'elle ait été politique ou religieuse, en utilisant la référence à *l'âge d'or* de l'histoire musulmane<sup>9</sup> comme modèle nécessaire pour mettre un terme au borbier dans lequel étaient enlisés les moins privilégiés de la société, l'idée étant que Dieu avait donné aux musulmans la formule complète et invariable devant régler autant la vie individuelle que communautaire et rétablir l'ordre social dès les débuts de l'Islam (Brown, 2000, p. 140). Ce type d'islamisme demeura, durant les années 1980 et 1990, la réponse populaire à toute une panoplie de problèmes sociaux, économiques et politiques sévissant dans le monde arabe que le courant nationaliste séculier n'était pas arrivé à résoudre. Efficace, l'alternative islamique était alors prête à prendre la relève et réussit à s'attirer les sympathies d'une partie importante de la population en offrant un modèle de rechange séduisant (Jelen et Wilcox, 2002, p. 143). Or, cette situation était loin d'être le propre du monde musulman; les différentes crises sociales qui s'étaient instaurées durant la période post-coloniale à l'intérieur de plusieurs États en développement dans le monde, provoquées notamment par la progression de la modernisation libérale et les contradictions sociales qui en découlaient, produisirent le même genre d'effets auprès des classes moyennes marginalisées surtout composée de jeunes diplômés en quête d'opportunités (Apter, 1988, p. 19-24). Certes, la théorie de l'État islamique ayant eu le plus d'impacts directs sur les gouvernements actuels demeure celle à la base de la révolution islamique en Iran<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Période suivant la mort du prophète Mohammad, s'étalant sur deux générations environ sous le règne des quatre califes *bien-guidés*, et qui est considérée par plusieurs musulmans comme l'époque pendant laquelle le plan divin fut le plus près d'être réalisé. Voir Leon Carl Brown, *Religion and state: the Muslim approach to politics*, New York: Columbia University Press, 2000, p. 47.

<sup>10</sup> L'ayatollah Khomeiny (1902-1989) était de ceux qui croyaient que les ulémas avaient complètement abdiqué leurs responsabilités durant le règne du Shah en Iran. Il mettait constamment en garde contre l'apolitisme et le désintérêt politique. Son opposition au Shah s'intensifia après les réformes de 1961-1963 sur les droits de propriété pénalisant une portion significative de l'élite religieuse, sur l'éducation et les droits des femmes. Envoyé en exil, c'est à partir de l'Irak qu'il formula sa théorie sur le gouvernement islamique mettant les juristes au cœur du pouvoir (*wilayat al-faqih*). La révolution islamique de 1979 qui le mit à la tête de l'État entraîna également la transformation des institutions gouvernementales qui devinrent progressivement dominées par les ulémas. Le gouvernement islamique ainsi formé avait donc le pouvoir de briser n'importe quel contrat

Bien que l'Islam ait toujours été préoccupé par le renforcement collectif de la moralité, Ayubi affirme que ceci n'implique en rien l'idée communément avancée que la politique des États musulmans doit directement découler des principes théologiques islamiques. Traditionnellement, les juristes avaient forgé un lien entre politique et religion en donnant une légitimité religieuse au pouvoir politique. Aujourd'hui, les islamistes persistent à dire que politique et religion ne peuvent être séparés mais parce qu'ils sont maintenant dans une position de résistance et d'opposition face à l'État, et non pas en mesure de le légitimer, ils cherchent plutôt à politiser une vision particulière de la religion, à soumettre les politiques gouvernementales à celle-ci et à s'identifier clairement comme des mouvements antiétatiques. Le lien entre politique et religion, auparavant conçu comme symbolique et protocolaire, devient soudainement très *réel* pour cette partie de la population (Ayubi, 1991, p. 3). Une fois de plus, la vision classique de la pensée politique islamique contemporaine revient en force, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la religion peut constituer un rempart contre les actions d'un gouvernement considéré corrompu aux fausses propositions de la modernité libérale qu'il tente d'imposer à un peuple désabusé.

Ce qui a fait dire à certains auteurs que l'Islam politique des temps modernes constituait un phénomène culturel en grande partie formé en réaction à une double *menace* provenant de l'Occident : d'abord une réaction face à la *modernité culturelle* imposée par l'État-nation et ses structures séculières mais également une réaction face à la dure réalité de l'hégémonie occidentale. Autrement dit, l'Islam politique et ses multiples visages seraient une sorte de « révolte contre l'Occident » (Bull, 1984) à l'intérieur de laquelle les islamistes seraient bien décidés à renverser l'attaque au moyen d'une rhétorique du pouvoir politique religieusement articulée et supposée attester de la supériorité islamique (Tibi, 2005, p. 2-3). Certains iront même jusqu'à affirmer que le monde musulman est fondamentalement pétrifié dans une opposition à l'Occident ou dans ce qu'ils appellent un phénomène de « choc des civilisations » (Lewis, 2005, p. 55). Or, la volonté des peuples arabes de se débarrasser de la présence occidentale ne peut être résumée à une hostilité par rapport à la culture de celle-ci, à travers laquelle la culture musulmane serait figée ou immuable, mais s'articule et s'analyse

---

ou d'arrêter n'importe quelle activité qu'il jugeait contrevenir à la loi islamique ou à l'intérêt du pays. Voir Dale F. Eickelman et James Piscatori, *Muslim Politics*, 2<sup>ème</sup> édition, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004, p. 48-50.

comme telle, en tant que fait politique particulier ayant résulté de l'impact de la colonisation occidentale du monde arabo-musulman, de la politique de soutien envers les dictatures et les courants islamistes fondamentaux depuis 1950 visant à contrer l'influence du nationalisme marxiste, ainsi que la diversité et les divisions nationales et culturelles propres à l'espace musulman (Corm, 2003).

La preuve en est que les États musulmans n'ont pas tous répondu de la même façon aux défis posés par les revendications populaires et les pressions étrangères pour une ouverture au processus démocratique. Certains adoptèrent des stratégies d'accommodation ou de cooptation tandis que d'autres utilisèrent la confrontation et la répression pour faire face aux islamistes et tenter de contrôler l'attraction de leur appel. Plusieurs mouvements souhaitent maintenant acquérir une plus grande participation dans le processus politique mais désirent également que leurs sociétés deviennent plus explicitement identifiées comme islamiques. Cette situation crée, au sein de certaines parties des sociétés musulmanes, une volonté de s'engager vers une plus grande démocratisation de l'espace politique tout en conservant ou réinstaurant un cadre social islamique. D'où l'importance pour les chercheurs s'intéressant à l'ouverture démocratique des pays musulmans d'identifier d'emblée les ressources démocratiques potentielles à l'intérieur de la tradition islamique et ensuite de mettre en valeur la réflexion faite par ces mouvements qui soutiennent une lecture du Coran admettant les aspects positifs de la notion de démocratie et qui souhaitent réconcilier les demandes entre une certaine légitimité islamique et un cadre moderne et démocratique (Esposito et Voll, 1996, p. 7).

Bassam Tibi est un auteur s'étant beaucoup intéressé à ce lien entre l'Islam et la *modernité*. Il croit que les musulmans d'aujourd'hui ne font pas consciemment face aux défis apportés par les changements sociaux de l'époque moderne bien que ces derniers puissent les affecter directement dans la vie de tous les jours. Se questionner sur la manière de gérer la modernité serait en quelque sorte considéré comme une activité hérétique, le changement étant généralement perçu comme une déviation du droit chemin fourni par un système de croyances immuables (2005, p. 45). Cette propension semble venir du fait que la doctrine islamique comprend deux interprétations de l'histoire: une option tournée vers le futur de l'humanité, qui prévoit l'unification de tous les hommes sous l'égide de l'Islam, et une vision

utopique tournée vers le passé, attachée à la restauration de la communauté islamique du prophète Muhammad à Médine. Les deux concepts semblent déterminer la vision du monde islamique encore aujourd'hui, en créant une division du globe en termes de territoires islamiques (*dar al-islam*) et non islamiques (le reste du monde, *dar al-harb*) par exemple, et en entraînant une sorte de rébellion contre ce qui provient de l'Occident (2005, p. 59, 91). L'Islam serait donc constamment déchiré entre la pression qu'il subit pour faire place à des innovations culturelles et une tendance défensive favorisant la politisation de ses symboles à des fins non religieuses (2005, p. 2).

Ce mémoire souhaite faire une grande place à l'observation de ce type de phénomène en Irak. Comme nous nous intéressons à toute la mouvance islamique chiite irakienne et non seulement à ses tenants les plus radicaux, nous élargirons notre perspective pour voir comment des groupes islamistes non violents ou ayant fait une certaine ouverture au concept de démocratie arrivent à gérer leur relation avec le pouvoir politique. La religion est sans contredit une force dominante de la vie politique arabe, mais elle est loin de représenter un bloc monolithique. Le cas du chiisme irakien en est un bon exemple; on y trouve un Islam politisé certes, mais aux multiples contours, des plus fondamentalistes aux courants libéraux. Depuis longtemps, la nature et l'étendue de l'ordre islamique ont fait l'objet de débats à l'intérieur même de la mouvance islamiste et bien qu'il n'y ait généralement pas de désaccord sur le principe de souveraineté de Dieu dans un ordre islamique, on ne s'entend toutefois pas sur un grand nombre de questions, particulièrement sur le rôle des savants religieux à l'intérieur de celui-ci. Différentes alternatives furent adoptées par les mouvements chiites irakiens, certains rejetant complètement tout héritage culturel occidental, incluant le socialisme, le libéralisme et les orientations nationalistes séculières, tandis que d'autres embrassèrent une notion limitée de démocratie tout en continuant de participer aux processus d'élection et de représentation en place. Dans les circonstances prévalant actuellement en Irak, il nous semble tout à fait pertinent de s'attarder à ce type de forces dans la société et d'étudier ce que Clifford Geertz appelle les *systèmes de sens* et la façon dont ils sont socialement produits à l'intérieur du contexte de crise sociale rencontré en Irak. Le point de rencontre entre les croyances religieuses chiites, qui font la promotion d'un certain idéal politique, et l'expérience de la réalité politique quotidienne en Irak, en tant que moyen pour

atteindre cet idéal, est évidemment un de nos intérêts majeurs dans ce mémoire. Sachant que le contenu et la signification des symboles religieux ne sont compréhensibles qu'à partir du contexte entourant leur application spécifique (Tibi, 2005, p. 103), le cas du chiisme irakien depuis la chute de Saddam Hussein montre que plus le changement social est rapide, plus l'environnement paraît indéterminable pour les individus vivant dans cet état transitionnel, et plus le recours à la religion leur semble indispensable dans le maintien de leur identité à l'intérieur de ce processus de changement.

## 2.2 Sunnisme et chiisme en Islam

Islam sunnite et Islam chiite : deux versions d'une même histoire. La divergence remontant à la mort du Prophète Muhammad et à la dispute qui s'ensuivit lors de l'assemblée à Saqifah concernant le choix d'un successeur à la tête de la jeune société musulmane. À première vue, la teneur des débats qui eurent lieu lors de ce conseil entre certains compagnons du Prophète peut laisser croire qu'il ne s'agissait rien de plus que de vives discussions au sujet de la personnalité des candidats en lice. Or, en analysant de plus près la nature des échanges, on constate qu'y étaient débattus les mêmes thèmes fondamentaux de doctrine et de théorie que ceux qui allaient préoccuper la pensée politique islamique des siècles à venir. En fait, ce n'est pas tant la forme originale ou réelle des altercations qui importe mais la façon dont ce récit est aujourd'hui interprété par les penseurs musulmans, en fonction non seulement de leurs propres biais idéologiques et sectaires, mais également des besoins politiques de la société dans laquelle ils vivent (Enayat, 2005, p. 4).

En fait, l'histoire se résume facilement. À l'origine, un groupe majoritaire de musulmans s'était rangé à l'idée que le Prophète avait délibérément laissé la question de sa succession ouverte, chargeant la communauté de la responsabilité de décider qui serait la personne la plus compétente pour assumer la direction de la communauté musulmane. Le débat se solda par la désignation et l'élection – par un groupe d'éminents compagnons – d'un successeur au prophète Muhammad en la personne d'Abu Bakr, membre distingué de la communauté musulmane et ami du Prophète. Cet événement fut d'une grande importance car c'est à cette occasion que naquit la compréhension sunnite du leadership politique en l'institution du calife: en théorie, le poste devait simplement échoir à la personne la plus qualifiée de la

communauté musulmane. En fait, pour devenir calife, il suffisait que l'homme soit libre, majeur et honnête, membre de la tribu de Qoraysh, à savoir celle du Prophète, dépourvu de handicap physique ou mental, qu'il soit reconnu pour observer scrupuleusement la loi et qu'il en possède une connaissance suffisante pour exercer le libre raisonnement (*ijtihad*) et être en mesure de prendre des décisions politiques. Il devait également avoir un talent pour les arts de la guerre et pour la gouvernance (Crone, 2004, p. 224-226). Cette position était par ailleurs considérée de nature strictement politique étant donné l'impossibilité pour le successeur du Prophète d'être doté des qualités de la prophétie. Conséquemment, les sunnites furent toujours en faveur de l'idée selon laquelle le dirigeant de la communauté musulmane était en possession d'une autorité humaine et temporelle plutôt que divine (Esposito et De Long-Bas, 2003, p. 142).

Cependant, une partie minoritaire de la communauté s'opposa à l'ensemble des autres sur la question de la succession au Prophète. En effet, l'idée même selon laquelle ce dernier aurait omis – délibérément ou non – d'identifier celui qui méritait le droit de gouverner après lui paraissait tout simplement un non-sens pour les chiites. L'historiographie chiite démontre plutôt que le Prophète aurait nommé son successeur de son vivant, notamment lors de son passage à Ghadir Khumm au retour de son dernier pèlerinage à La Mecque<sup>11</sup>, qui plus est, sous ordre divin (Kohlberg, 1991, p. 3). Après le règne du quatrième calife sunnite et premier imam chiite Ali ibn Abi Talib<sup>12</sup>, onze imams se succéderont, de père en fils, et seront reconnus par le chiisme duodécimain, courant majoritaire de cette communauté, en tant que guide suprême pour la communauté des croyants, jusqu'à l'époque où le dernier d'entre eux, l'imam Mahdi, entra en phase d'occultation vers la fin du neuvième siècle de l'ère chrétienne pour ne réapparaître qu'à la fin des temps selon le plan de Dieu<sup>13</sup>. Les chiites maintiendront que le problème de la direction de la communauté musulmane était de nature trop importante

---

<sup>11</sup> Le dix-huitième jour du dernier mois du calendrier islamique, au retour du pèlerinage à La Mecque, le prophète Mohammed fit arrêter les caravanes musulmanes dans un endroit nommé Ghadir Khumm, où il fit savoir à toute la communauté que son cousin Ali avait été choisi pour lui succéder après sa mort.

<sup>12</sup> L'imam 'Ali est le seul à avoir été reconnu par les sunnites en tant qu'un des quatre califes bien-guidés et donc à avoir réellement accédé au pouvoir effectif de 656 à 661, après les califats d'Abu Bakr (632-634), d'Omar (634-644) et d'Othman (644-656).

<sup>13</sup> Il s'agit de l'imam Mahdi, le dernier des douze imams chiites qui, selon la tradition, serait entré en phase de grande occultation il y a plus de mille ans mais serait toujours vivant. Il devrait réapparaître à la fin des temps pour remplir la Terre de justice après qu'elle ait été submergée par la misère et le mal.

pour être résolu par les délibérations de gens ordinaires qui auraient pu, mal leur en pris, choisir la mauvaise personne pour le poste et contrevenir ainsi au but même de la révélation divine. Dieu seul était apte à reconnaître les qualités d'infaillibilité, d'impeccabilité et de savoir chez les individus et pouvait donc assurer le triomphe de sa révélation en faisant connaître son choix par l'entremise de ses émissaires, en l'occurrence par la personne du prophète Muhammad, lui-même tout à fait conscient du vide qu'entraînerait sa disparition et des conséquences désastreuses qu'elle créerait sans la désignation d'un successeur. Les chiites défendront donc la position selon laquelle seuls Ali et ses onze descendants mâles préalablement désignés pouvaient posséder les qualités requises pour accéder au titre de calife, ce dont nous reparlerons un peu plus loin, et que ce choix n'était pas celui des hommes, mais de Dieu (Moussavi Lâri, 1994).

Évidemment, ces différences historiques entre les deux sectes colorèrent la pensée politique de chacune d'entre elles au cours des siècles qui suivirent la mort du Prophète Muhammad. D'abord, il faut savoir que les sunnites ont généralement promulgué, tout au long de l'histoire, une forme ou une autre d'État comme instrument d'organisation de la religion. Dans les premiers temps de l'Islam, l'institution du califat et la question de sa légitimation figuraient au cœur de la théorie juridique de l'État. Les sunnites se référaient aux anciens principes tribaux de gouvernement et croyaient que ce dernier devait être défini comme une relation contractuelle entre le dirigeant et les dirigés (*aqd*), le choix du leader reposant entre les mains des hommes, à travers les processus de consultation (*shura*) entre les savants religieux et de proclamation d'allégeance (*bayah*) par le reste de la population (Esposito et De Long-Bas, 2003, p. 142). Théoriquement, l'affirmation du pouvoir du leader était donc censée se faire au moyen d'un processus dynamique d'action politique qui, dans la pratique, eut fréquemment comme effet de mélanger les institutions religieuses et étatiques à travers la personnalité du dirigeant et fit en sorte de transformer le calife non seulement en figure politique mais également religieuse, tenue responsable à la fois des deux dimensions devant la communauté des musulmans (Khuri, 1990, p. 101).

La réalité historique montre cependant que ces principes furent progressivement mis de côté et qu'à partir de l'établissement de la dynastie des Omeyyades à la mort du quatrième calife, Ali ibn Abi Talib, ils tombèrent complètement en désuétude et furent remplacés par une

monarchie héréditaire et semi aristocratique. L'avènement de la dynastie des Abbasides en l'an 750 de l'ère chrétienne souleva par ailleurs la question de la relation entre la légitimité du gouvernement et l'unité de la communauté musulmane; la plupart des savants tranchèrent pour dire que l'unité des musulmans prévalait sur la légitimité du leadership lorsque les deux étaient en conflit. L'immoralité d'un candidat le disqualifiait certes des élections mais elle n'entraînerait pas sa destitution si elle avait été acquise après son accession à la tête du gouvernement. Se révolter contre ce type de dirigeant en prenant les armes contre lui mènerait la communauté tout droit vers la guerre civile, et comme cette dernière était considérée comme une source de désordre, de carnage et d'immoralité bien pire que tout ce qu'un mauvais calife pourrait infliger aux musulmans, toute forme de rébellion était donc difficilement admise, voire interdite (Crone, 2004, p. 229).

La tradition voulait également que la direction politique soit celle qui dicte l'orientation religieuse. La communauté sunnite toute entière fut donc prise au dépourvu lors des quelques occasions où ses dirigeants perdirent le contrôle du pouvoir central au profit des chiites<sup>14</sup>. En tant que gouvernant d'un régime islamique, le calife ou le sultan voyait en effet ses responsabilités étendues à la protection de la foi, à la direction des fidèles, à l'application de la loi et à l'expansion du monde musulman (Esposito et De Long-Bas, 2003, p. 143), créant ainsi l'obligation pour l'homme qui occupait ce poste de combiner à la fois la pureté et le pouvoir, l'autorité religieuse et politique et ce, malgré la nature politique originale de son rôle. Encore aujourd'hui, le leader en Islam, qu'il soit un imam, un calife, un roi ou un président, est supposé agir en tant que *protecteur, gardien et garant* de la foi à qui on a confié la responsabilité de modeler la société des hommes selon le plan de Dieu. Il est un dépositaire (*mukallaf*) duquel on est en droit de s'attendre à ce qu'il poursuive l'exécution de la loi divine (Khuri, 1990, p. 99-100).

La crise majeure entourant l'institution califale durant les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle sous le règne des Ottomans, et ayant entraîné l'abolition finale du poste par la Grande Assemblée nationale de Turquie en 1924, fit place à un changement important dans la doctrine sunnite: elle

---

<sup>14</sup> La seule période où le monde musulman fut gouverné par des chiites se déroula alors que l'Irak et l'ouest de l'Iran étaient sous la gouverne des Bouyides entre 945 et 1055, ces derniers étant eux-mêmes des chiites provenant de la région de Daylam situé sur la côte caspienne. Voir Patricia Crone, *God's rule, government and Islam: six centuries of medieval Islamic political thought*, New York: Columbia University Press, 2004, p. 119.

introduit l'idée selon laquelle un État islamique pouvait remplacer le califat. Au départ vague et général, le concept devint de plus en plus précis et s'endurcit progressivement devant la montée du sécularisme dans les pays musulmans, de l'intrusion des puissances occidentales et l'éclosion de la crise palestinienne (Enayat, 2005, p. 52, 68). Il s'ensuivit que pour les sunnites, la souveraineté de l'État devint une condition nécessaire garantissant la suprématie de la loi divine à travers l'utilisation de la religion dans la formulation de la politique publique. En ce sens, le rôle du représentant politique n'est pas tant de légiférer mais d'exécuter la loi islamique déjà formulée. Les individus participent au choix de l'autorité qui sera responsable de l'exécution des lois, mais ils n'ont rien à redire quant à la nature et au contenu de celles-ci. Cela ne veut cependant pas dire que le dirigeant doive demeurer passif; au contraire, il est celui qui doit prendre en charge la mise en place concrète des lois (Enayat, 2005, p. 14). Ainsi, par exemple, il ne s'agira pas seulement pour le pouvoir de condamner la consommation d'alcool, mais surtout de concrétiser l'application de cette prescription dans la vie quotidienne en interdisant son usage dans la société (Khuri, 1990, p. 99).

Pour les sunnites, la religion fut révélée aux hommes dans sa forme la plus complète et parfaite et c'est pourquoi les individus se doivent de suivre ses règles et régulations telles que contenues dans le Coran et la sunna du Prophète. Or, c'est dans cette perfection et cette complétion de la religion dans la sphère publique, et subséquentement dans le type de gouvernement qui mettra en œuvre ses diktats, que se trouvent les plus grandes controverses entre les sunnites et les autres sectes islamiques. En effet, le chiisme promeut une toute autre idéologie du pouvoir que celle du sunnisme en général. Le point central de celle-ci repose sur l'identité et le rôle des douze imams, véritables symboles de l'autorité et de la souveraineté sur la communauté religieuse. Ce sont eux qui ont mis en place le modèle de religion parfaite que l'ensemble des croyants se doit de suivre, interpréter et imiter. En effet, ces imams sont considérés comme une représentation visible de l'aspect *ésotérique* de la révélation venu parfaire la religion, étant eux-mêmes inspirés par Dieu sans être prophètes, infaillibles et protégés contre toute erreur (Esposito et De Long-Bas, 2003, p. 145). Les chiites accordent d'ailleurs beaucoup d'importance à l'infaillibilité de ces douze imams et en font une condition *sine qua non* de la validité du rang d'imam. Ils justifient cette disposition en affirmant que toute erreur de leur part entraînerait une perte de crédit pour la communauté et des effets néfastes irrémédiables. Seuls les imams chiites qui, au même titre que les prophètes

étaient prémunis contre l'égarement par la volonté de Dieu, pouvaient assumer la tâche d'aider les hommes à réaliser totalement leur foi (Moussavi Lâri, 1994, p.131-135).

Contrairement au calife sunnite qui assumait les fonctions d'un successeur devant continuer à gouverner selon un type de gouvernance préalablement formulée, l'imam chiite était lui-même pouvoir et autorité, le *droit chemin* menant au salut véritable. Non seulement la position de l'imam chiite, telle que décrite dans les différents récits, reflétait les conditions sociopolitiques de la communauté en entier, mais elle constituait, en elle-même et à ce titre, une expression de la souveraineté de cette dernière. Autrement dit, alors que les sunnites voyaient la souveraineté de la communauté dans l'application de la loi islamique, les chiites la considéraient plutôt liée à l'élévation de leur imam. Le type d'engagement idéologique découlant de la perspective chiite au sujet de l'imamat est donc spécifique à cette communauté. Comme les sunnites, la pratique de la religion relèvera à la fois du Coran et de la tradition du Prophète, ces derniers en illustrant l'aspect exotérique, mais elle se référera également aux traditions rapportées par la lignée ininterrompue des imams qui, individuellement et collectivement, révèlent aux hommes le côté ésotérique de l'Islam, c'est-à-dire son sens véritable, et lui donnent toute sa perfection (Khuri, 1990, p. 105-106).

Or, les imams chiites furent constamment tenus à l'écart du pouvoir, opprimés par les dynasties sunnites en place et traditionnellement confinés à un rôle politique de dirigeant de l'opposition. Étant donné la gravité du contexte historique dans lequel vécurent la majorité des chiites pendant des siècles, plusieurs savants ont affirmé que le sentiment d'oppression ayant imprégné l'identité des chiites est devenu directement lié à celui de la foi et presque considéré inévitable dans l'existence de la communauté, voire même provoqué par la volonté divine afin de prouver sa supériorité sur les autres écoles musulmanes (Kubba, 1994, p. 7). En ce sens, l'histoire du chiisme en Islam est parsemée d'épisodes et de récits rapportant les nombreuses protestations contre des gouvernements jugés injustes et corrompus. En même temps, elle est présentée dans ses textes sacrés comme étant « fondamentalement initiatique, ésotérique, mystique et quietiste » (Jambet et Amir-Moezzi, 2004, p. 181). Mais parce que le règne des trois premiers califes constituait, pour les chiites, une usurpation arbitraire des droits du successeur légitime du Prophète, ceux-ci se sont continuellement eux-mêmes perçus comme des victimes de l'injustice et ce, dès les débuts de l'Islam. Bien que ces califes furent à

la fois tolérés et parfois mis au défi, ils ne furent jamais acceptés comme autorité ultime dans la conscience chiite (Fuller et Francke, 1999, p. 15).

Au cœur même de la doctrine politique chiite se trouvent donc des concepts intimement liés à ces débuts historiques tourmentés et au combat mené contre les différents gouvernements despotiques. L'appel à la justice constitua sans contredit un pilier essentiel à la cause, suscitant l'intérêt politique de la communauté et la poussant à exiger des changements et des réformes (Enayat, 2005, p. 5). La tragédie de Karbala durant laquelle Hussein, troisième imam chiite et petit-fils du Prophète, tomba en martyr sous les coups de l'armée omeyyade représente certes un tournant dans le développement de la culture chiite non seulement en accentuant deux aspects traditionnels de son identité que sont les notions de martyr et de dépossession mais en devenant également le leitmotiv de l'interprétation chiite du monde, autour de laquelle tournent la plupart de l'iconographie propre à cette communauté de même que bon nombre de ses rituels (Fuller et Francke, 1999, p. 13). Commémorée chaque année le jour d'Achoura, la persécution de l'imam Hussein a façonné la vision du monde chiite en devenant une sorte de paradigme de la souffrance et de l'oppression des justes par les forces du mal et en développant le besoin de protester contre l'injustice et la nécessité pour les musulmans d'être prêt à tout sacrifier, y compris leurs vies, dans la lutte pour restaurer l'ordre divin (Esposito et De Long-Bas, 2003, p. 144). Des processions de milliers d'hommes aux fronts et aux poitrines ensanglantés envahissent les rues pour présenter des démonstrations publiques du drame chargées des lamentations les plus exubérantes et accompagnées, dans certains cas, de flagellations censées rappelées la souffrance du martyr et ce, malgré la désapprobation de ces pratiques par plusieurs membres de la hiérarchie religieuse qui les considèrent comme un dogme malséant et une mise en scène irrégulière. Ces cortèges s'accompagnent également de récitations publiques des écrits des imams incitant les fidèles à la contrition et à l'expiation de leurs péchés (Enayat, 2005, p. 181-182).

En l'absence de l'imam du temps, ce qui est le cas depuis que le douzième imam est entré en phase d'occultation il y a plus de mille ans, les chiites se sont résolus à vivre dans un monde où la religion ne peut être parfaite et par conséquent, où la justice divine ne peut régner. Jusqu'à la réapparition de l'imam Mahdi, ils sont convaincus qu'ils auront à faire face à l'oppression et à la tyrannie pendant que le monde sera gouverné par des régimes *sultaniques*

ou *pharaoniques* fondés sur le pouvoir et la coercition plutôt que sur l'application de la loi de Dieu et la justice. Cette perception de la réalité aura eu des effets importants sur l'attitude politique adoptée par chiites tout au long de l'histoire: politiquement, ils ne se sentirent jamais vraiment concernés par la légitimation de l'autorité d'un gouvernement considéré illégitime par nature, mais ils se souciaient grandement de la question de la légitimation de la participation chiite à l'intérieur de ce dernier, de l'obéissance envers les gouvernements sunnites et de la vie publique au sein des territoires à majorité sunnite. Finalement, les chiites choisirent d'accorder une reconnaissance *de facto* aux gouvernements sunnites et de s'y conformer, tout en refusant cependant de leur fournir une quelconque légitimité (Esposito et De Long-Bas, 2003, p. 145).

Davantage que les sunnites, les chiites ont ainsi transformé leurs croyances en une culture religieuse aussi puissante que la doctrine elle-même et fortement imprégnée des émotions et des sensibilités propres à l'histoire chiite. Un ensemble de références à des textes, des rituels, des pratiques folkloriques, des légendes populaires et des observances religieuses se sont progressivement greffés les uns aux autres pour former les grands traits de la « conscience collective » chiite. Par exemple, comme les *Ahl al-Bayt*, c'est-à-dire les membres de la famille du Prophète, sont particulièrement vénérés et aimés par les chiites, leurs mausolées, surtout ceux des douze imams, sont considérées comme des sanctuaires sacrés imprégnés d'une puissance spirituelle et émotionnelle si grande qu'elle confère à des villes comme Karbala, Nadjaf, Qom et Machhad une aura de sainteté. La visite de ces sanctuaires, surtout ceux situés à Nadjaf et Karbala en Irak et abritant les tombes de l'imam Ali et l'imam Hussein respectivement, ont d'ailleurs presque autant d'importance que le pèlerinage obligatoire à La Mecque et sont de loin plus fréquentes et festives. Le fidèle s'y rend notamment pour rechercher la bénédiction de Dieu et obtenir l'intercession des imams dans le règlement de problèmes personnels (Fuller et Francke, 1999, p. 13-14).

Ces villes saintes abritent également les principaux centres de la *marja'iyah*, c'est-à-dire l'institution de référence juridique en matière de pratiques religieuses, de relations sociales et de théologie, elle-même profondément liée au concept de l'imamat et à la gouverne des musulmans. Comme nous l'avons explicité plus haut, le principe de l'imamat vient de la conviction que Dieu, qui a envoyé le Prophète Muhammad et le Coran aux musulmans pour

les éclairer, les instruire et les guider sur le droit chemin de son adoration, ne laisserait pas les hommes sans gouverne après la mort de son Prophète. L'amour de Dieu pour la communauté musulmane, sa justice parfaite et son souci du bien-être de chaque musulman impliquent qu'à toute époque les musulmans puissent avoir des guides, des imams, qui prendraient en charge la fonction essentielle de transmettre aux croyants la juste voie de l'Islam. Alors que du temps des douze imams il y avait une nomination explicite de chacun d'entre eux pour succéder au précédent, aucune personnalité ne fut expressément attitrée au poste de dirigeant de la communauté chiite depuis l'occultation de l'imam Mahdi. Durant cette grande absence, les théoriciens parlent plutôt de désignation « générale » du leader et conséquemment, tout savant chiite considéré juste et possédant un niveau de connaissances lui permettant d'émettre des avis religieux (*ijtihad*) peut prétendre à exercer l'autorité de l'imam en tant que son député. Ils furent d'ailleurs plusieurs à assumer ces fonctions au cours des siècles. Ceux à qui fut légué ce pouvoir d'interpréter la loi de Dieu selon son adaptation contemporaine et sa pertinence sont appelés *mujtahid*, ou interprète (Vaezi, 2004, p. 87).

Le pouvoir et le prestige de la plus haute classe de *mujtahids*, les *marja' i taqlid* (la Source de l'Imitation), sont remarquables. D'abord, ce leadership centralisé fut créé pour reconnaître les « plus savants » de tous les ulémas dont les directives doivent, en principe, être suivies par tous les chiites dans presque tous les aspects de leur vie. Les *marja's* exercent donc une autorité considérable sur leurs disciples en les unissant au sein de la même école de pensée et sous l'égide du même mentor. Par ailleurs, cette centralisation spirituelle eut tôt fait de rimer avec une centralisation monétaire puisqu'une portion de plus en plus importante des paiements envoyés auparavant au clergé local et provincial, à savoir la taxe annuelle (*khums*) et la contribution charitable (*zakat*) payées par les chiites, fut redirigée vers les *marja's* (Enayat, 2005, p.162). Aux commandes de cette fortune considérable, ces derniers ont la possibilité d'ouvrir des écoles et des séminaires, de soutenir les étudiants en théologie et les clercs de moindre importance, de construire des orphelinats, de financer des publications de même que de faire la charité aux pauvres et aux nécessiteux. Les ressources financières peuvent certes devenir une bonne mesure de l'importance d'un *marja'*, mais elles contribuent également à l'expansion de l'influence de ce dernier, notamment à l'intérieur de la sphère politique. En tant que plus haute autorité de la communauté chiite, les *marja's* ont en effet

une emprise politique considérable, même lorsqu'ils ne détiennent pas les rênes du pouvoir, principalement parce qu'ils sont régulièrement consultés sur des questions purement politiques, comme par exemple l'opposition ou l'obéissance envers les gouvernements, le *jihad* ou la formation de partis politiques. Ils fournissent un leadership spirituel dépassant les frontières nationales et agissent en tant que point de convergence favorisant le consensus parmi les fidèles, particulièrement en temps de crise, lorsque d'autres formes d'autorité sont absentes ou incertaines (Fuller et Francke, 1999, p. 16-17).

Alors que historiquement l'imamat des chiites était foncièrement lié à l'espérance du salut divin, l'activité politique chiite était, quant à elle, plutôt axée sur l'accommodation. En effet, il s'était développé une certaine attitude que l'on pourrait qualifier de *quiétiste* au sein de la communauté chiite, à savoir une orientation politique privilégiant un certain niveau d'indifférence à travers lequel la communauté chiite, incluant l'élite religieuse, n'était pas active politiquement, restreignait son action à l'administration de la loi religieuse et laissait la prise de décisions politiques entièrement entre les mains des sunnites au pouvoir. Traditionnellement, être chiite était surtout savoir que le pouvoir résidait bien au-delà des réformes (Crone, 2004, p. 123). Cette attitude était en partie soutenue par la confiance historique des chiites en la victoire ultime contre les *forces* de l'injustice, confiance engendrée par l'anticipation millénariste du Retour de l'Imam caché, l'imam Mahdi. Ce lien entre le Retour et la souveraineté globale et définitive des justes et des opprimés aurait pu constituer un outil potentiel pour l'activisme radical. Or, l'histoire chiite montre qu'en général l'idée ne se développa jamais plus loin que cet état de potentialité et se révéla, en pratique, une explication *sanctifiée* à l'acceptation complaisante du *statu quo*. Bien davantage, cette disposition rendit la compréhension chiite de la succession prophétique, de même que leur vision politique en général, de nature fortement idéaliste et attachée à une sorte d'utopie et à des buts possiblement inatteignables dans des circonstances normales. Cette propension à l'idéalisme, loin de prédisposer les chiites à un activisme sans relâche, contribua lui aussi à l'apathie de la communauté par rapport aux conditions politiques prévalant dans la société. Cela ne veut cependant pas dire qu'ils ne négocièrent jamais avec l'autorité sunnite. En fait, les théologiens et les juristes chiites ont souvent fait preuve de beaucoup d'ingéniosité dans la conception d'arrangements pratiques avec les dirigeants afin

d'assurer la sécurité et la survie de leur communauté. Néanmoins, ce pragmatisme chiite était surtout composé de dérogations *ad hoc* qui ne diluaient en rien la position doctrinale chiite selon laquelle toute autorité temporelle en l'absence de l'Imam caché était illégitime (Enayat, 2005, p. 24-26).

Reste que des courants activistes ont toujours existé parmi la minorité chiite, faisant éruption de manière épisodique pendant les débuts de l'ère islamique, et par la suite chaque fois que les conditions politiques permettaient une telle expression, par exemple sous des gouvernements faibles ou fragiles. Le combat continu pour une plus grande reconnaissance politique incarnait la frustration des chiites à propos de leur exclusion et de leur statut de seconde classe, et n'était pas uniforme d'un endroit à l'autre mais variait selon les conditions domestiques et externes (Fuller et Francke, 1999, p. 27). Le siècle dernier fut témoin d'une nouvelle interprétation de l'histoire de la communauté et inspira plusieurs mouvements chiites à se battre activement contre l'injustice plutôt que de l'accepter passivement. Cela se traduisit par une mobilisation de plus en plus considérable des fidèles qui, guidés par les savants religieux, tentèrent de s'emparer du pouvoir et de prendre le contrôle du gouvernement (Khuri, 1990, p. 124). Les résultats les plus probants se produisirent au Liban durant les années 1970 et 1980, où les chiites luttèrent activement pour de meilleures conditions sociales et économiques, de même qu'en Iran durant la révolution islamique de 1978-1979, pendant laquelle le Shah a été comparé à Yazid<sup>15</sup> et l'ayatollah Khomeiny à l'imam Hussein, de telle manière que la victoire des révolutionnaires fut annoncée comme la victoire des justes contre les usurpateurs du pouvoir (Esposito et De Long-Bas, 2003, p. 145).

Certains diront que cette réinterprétation de l'histoire était ni plus ni moins un retour aux sources et aux réels principes chiites, un retour à la véritable pratique politique, apparente ou secrète, des douze imams pendant les deux siècles et demi de leur existence. Certaines traditions des imams, rapportées dans la théologie chiite, montrent en effet que plusieurs de leurs actions reposaient sur la nécessité d'éduquer la communauté afin qu'elle éprouve de l'aversion pour l'injustice et qu'elle sorte de la léthargie politique dans laquelle elle était

---

<sup>15</sup> Yazid était le fils de Muawiyya, le premier calife de la dynastie omeyyade. Ayant hérité du poste de calife de son père et mené ses troupes contre l'imam Hussein à Karbala, il est perçu comme une figure maléfique par les chiites.

plongée. Les moyens suggérés pour obtenir des changements et des réformes de la part des gouvernements en place passaient par le boycottage des gouvernants s'écartant des prescriptions islamiques, la résistance politique et le soutien aux révoltés, le soulèvement contre l'injuste et l'usage de la force (Dâr al-Tawhîd, 1992, p. 139-158).

Avant les années 1970, force est de constater que la majeure partie de la population occidentale ne s'était jamais sentie concernée par les chiïtes, et encore moins ceux vivant en Irak. En fait, tant que les communautés chiïtes se faisaient discrètes et influençaient peu la carte géopolitique de la région, bien peu de politicologues prenaient la peine de se soucier de cet acteur minoritaire du monde musulman. La révolution islamique de 1979 en Iran fit, sans aucun doute, tout basculer. L'image effacée et *quiétiste* des chiïtes venait de tomber: autrefois perçu comme une secte minoritaire et relativement sans importance, le chiïsme était dorénavant vu comme une force importante et influente dans les affaires internationales (Winters, 1996). L'histoire récente en Irak permet de constater à quel point le chiïsme est toujours capable de fournir quelques-uns des thèmes les plus puissants à la protestation révolutionnaire au sein d'un État moderne. Il est certain que l'avènement des chiïtes au pouvoir en Irak, une zone traditionnellement réservée aux sunnites, participe grandement à renforcer cette image d'un chiïsme actif et revendicateur.

DEUXIÈME PARTIE

ÉTHIQUE DE VIE ET EXPRESSION POLITIQUE:  
LE CHIISME EN IRAK

## CHAPITRE III

### HISTORIQUE DU CHIISME IRAKIEN

Être chiite en Irak signifie bien plus qu'appartenir à une école religieuse déterminée; généralement, cela implique aussi une culture et une aire géographique spécifiques<sup>16</sup>, ainsi qu'une certaine puissance émanant à la fois de la richesse de l'héritage reçu et des croyances religieuses propres à la secte. Bien que les chiites représentent aujourd'hui entre 60 et 65 pourcent de la population en Irak (CIA-The World Factbook) et que la conscience collective de la majeure partie du territoire au sud de Bagdad soit imprégnée de l'histoire et des traditions chiites, il faut cependant savoir que les tribus sunnites irakiennes ne se sont massivement converties au chiisme qu'à partir des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, parallèlement à leur sédentarisation progressive et à l'adoption de pratiques agraires plutôt que nomades. Ainsi, la population irakienne ne devint majoritairement composée de chiites que vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, formant environ 53 pourcent de la population au moment du recensement britannique de 1919 (Nakash, 2003, p. 25-42). À l'instar des autres communautés en Irak, les chiites allaient rapidement développer, dès la naissance, des niveaux de solidarité multiples et variables selon les contextes historiques, par rapport à la famille, à la tribu, à l'État, à la nation arabe, à la religion, à la secte et au leadership politique. Une situation qui peut sembler naturelle dans cette société composite où de nombreuses strates s'affrontent et se heurtent les unes aux autres dans un effort de création d'une identité qui se voudrait globale, mais qui a entraîné la mise en place d'une compétition au sein de laquelle l'appartenance au chiisme et la fidélité à l'État, quoique non contradictoires *per se*, posaient néanmoins un dilemme par rapport à ce que pouvait signifier le fait d'être à la fois Irakien et chiite (Kubba, 1994, p. 8).

---

<sup>16</sup> Voir l'appendice B pour une carte illustrant la répartition ethno-religieuse en Irak.

Saddam Hussein fut l'un des dirigeants sunnites qui sut le mieux tirer avantage des nombreuses possibilités que pouvait lui apporter la présence de ce dilemme identitaire au sein de la communauté chiite. Sous son joug, des frontières très précises furent établies entre la religion et l'État et empêcheront le clergé chiite d'émerger en tant que joueur majeur dans la politique nationale en éradiquant le pouvoir traditionnellement détenu par les ulémas établis à Najaf et Karbala, les deux plus importantes villes saintes chiites. Les rentrées d'argent provenant de la taxe religieuse, de la charité et des pèlerinages se voyaient considérablement réduites par les détournements et les prélèvements de l'État, ce qui entraîna la perte de l'indépendance économique de plusieurs écoles religieuses chiites qui durent se soumettre, bien malgré elles, au contrôle du gouvernement. Les relations difficiles entre la capitale et les villes saintes n'étaient pas que de simples conflits entre le centre et la périphérie, mais une véritable bataille au niveau des solidarités au cœur même de l'identité des chiites irakiens de cette époque. Et à cette guerre, Bagdad aura certes gagné son pari puisque progressivement, la loyauté d'une grande partie des chiites irakiens ira davantage à la nation et à l'État plutôt qu'au chiisme, comme le démontrera leur acharnement à combattre au nom d'un idéal patriotique lors de la longue guerre contre l'Iran (Nakash, 2002, p.28).

La répression brutale exercée par Saddam Hussein sur son peuple après la guerre du Golfe Persique et durant les années 1990 aura toutefois eu comme conséquence de raviver les identités sectaires et ethniques en plus d'alimenter les peurs et les suspicions historiques entre les communautés. Même ce sentiment intense d'arabité qui avait uni sunnites et chiites durant la guerre contre l'Iran s'éroda progressivement au profit des allégeances religieuses et tribales, rendant les chiites de plus en plus conscients de leur particularisme au sein de la nation irakienne. De nos jours, bien que la majorité des chiites irakiens se considèrent d'abord irakien avant d'être chiite, ils revendiquent généralement une position plus sectaire et une certaine autonomie par rapport à l'État, ne remettant pas en question le modèle étatique, mais visant plutôt l'accommodation du caractère double de leur identité à l'intérieur du cadre étatique irakien. La communauté désire non seulement des réformes politiques qui lui permettent, en tant que majorité numérique de la population irakienne, d'avoir un contrôle plus grand sur l'appareil gouvernemental mais souhaite également une refonte de la culture nationale pour qu'elle puisse refléter l'histoire, les valeurs et l'identité chiite (Mackey, 2002,

p. 327-328). Il va sans dire que les longues décennies de discrimination au sein de l'État irakien auront participé à la formation de ce caractère identitaire distinctif des chiites irakiens en tant que peuple opprimé. Une déclaration produite par un groupe éminent de chiites peu de temps avant la chute du régime baathiste expose d'ailleurs cette impression que « l'isolation continue des chiites de tout exercice du pouvoir significatif a contribué, durant la période moderne, à la transformation des chiites irakiens en entité sociale aisément reconnaissable » faisant en sorte que « la cristallisation des chiites en tant que groupe distinct est davantage un fait des politiques de discrimination et de rétribution plutôt que de quelconques considérations spécifiquement religieuses ou sectaires » (Al-Bab: an Open Door to the Arab World, 2002).

En fait, cet état d'exclusion des chiites du système politique avait été instauré dès la création de l'Irak après la Première guerre mondiale sous l'égide de la puissance coloniale britannique, alors assistée d'un groupe d'officiers militaires sunnites qui avaient servi dans l'armée ottomane et avaient plus tard joint la révolte arabe contre la Turquie. Constatant que l'occupation britannique était devenue un fait indéniable et que le pouvoir gouvernemental était presque exclusivement réservé aux alliés sunnites, des membres influents du clergé chiite instiguèrent une révolte armée contre la Grande-Bretagne en 1920 afin de revendiquer l'indépendance de l'État irakien. La révolution des chiites n'allait toutefois pas avoir les effets escomptés, les Britanniques préférant transférer leur pouvoir à l'élite militaire sunnite et précipiter le jeune État vers l'établissement d'une monarchie qui ne fera rien pour enrayer le statut d'infériorité traditionnellement associé aux chiites. Ce chevauchement du sunnisme avec l'autorité militaire et la formation de l'État irakien perdura après l'indépendance du pays en 1932 et demeura insensible aux mesures très modestes mises en place sous la monarchie pour inclure quelques notables chiites au sein de l'appareil gouvernemental. La puissance grandissante des forces armées irakiennes et la montée d'un nationalisme arabe militant tout au long des années 1930 et 1940 ne firent que profiter au pouvoir sunnite et écarter encore plus les chiites de la structure du pouvoir (Luizard, 2002, p. 33, 41-54). Pour la plupart d'ailleurs, ils se méfiaient du gouvernement et évitaient la fonction publique. Le clergé chiite décourageait également la population d'entrer au service d'un gouvernement qu'il jugeait illégitime et qui contrevenait à son autorité (Fuller et Francke, 1999, p. 95). Distribuant

bénéfices et privilèges, la monarchie essayait toutefois de s'allier certains membres prééminents de la communauté chiite tels que les grands chefs tribaux et les riches propriétaires de terres, créant ainsi un groupe restreint de partenaires sur lesquels elle pouvait compter afin de conserver son contrôle de l'État. De 1921 à 1958, il y eut seulement quatre premiers ministres chiites sur un total de 23 (la totalité ayant pris ses fonctions après 1947) et ce, malgré la présence de plusieurs chiites au parlement et membres du cabinet (Batatu, 1978, tableau 7-4). En plus de se voir fermer les portes des secteurs stratégiques tels que la défense, les forces policières et les finances qui demeuraient des zones réservées aux sunnites, la participation politique des chiites sous la monarchie se limita à une élite triée sur le volet et eut peu d'impact réel sur l'ensemble de la communauté (Fuller et Francke, 1999, p. 96).

C'est seulement à partir des années 1950 que l'implication politique des chiites commença à se faire remarquer dans l'élaboration d'un certain nationalisme irakien, un courant large au sein duquel les différentes identités de la communauté avaient l'opportunité de s'exprimer à travers des allégeances politiques variées. À la manière des chiites libanais et bahreïnais, les chiites irakiens de cette époque gravitèrent donc majoritairement dans des partis révolutionnaires à l'extérieur du cadre politique officiel. Après la révolution de juillet 1958, qui avait fait tomber la monarchie et les anciennes classes dirigeantes, plusieurs courants politiques à caractère idéologique surent captiver la jeunesse chiite éduquée et fébrile provenant de la nouvelle classe moyenne en émergence. Le communisme en particulier fut très prisé par cette frange de la population grâce à ses idéaux de justice sociale, d'égalité de classe et de redistribution équitable des richesses, qui étaient tous des éléments grandement déficients en Irak, spécialement auprès de la communauté chiite. Le parti communiste était d'ailleurs, à cette époque, le mieux organisé de tout le pays et tentait de mobiliser l'opinion populaire contre toute forme d'union de l'Irak avec la République Arabe Unie, alors composée de l'Égypte et de la Syrie, propension qui reflétait sans doute le fait que le parti était alors composé à 80% de chiites et de Kurdes, qui ne souhaitaient s'allier directement aux voisins sunnites (Mackey, 2002, p. 184).

Alors qu'il en était encore à sa phase révolutionnaire, le parti Baath attira aussi de nombreux jeunes chiites, quoique de manière moins prononcée que dans le cas du communisme. Fondée sur une version particulière du nationalisme arabe, l'idéologie originale du Baath promettait

d'outrepasser les différences sectaires et d'en finir avec colonialisme occidental, ce qui constituait un discours fort attrayant pour les jeunes rebelles chiites qui joignirent les rangs du parti. Toutefois, dès qu'il réussit à s'emparer temporairement du pouvoir en 1963, puis de façon définitive en 1968, le parti Baath, qui allait devenir le seul parti à être autorisé à gouverner l'État irakien, adopta des mesures drastiques face à la présence chiite au sein du parti et élimina complètement celle-ci au niveau de son leadership (Fuller et Francke, 1999, p. 97). Alors que 6 des 13 membres du Commandement régional du Baath étaient chiites en 1963, il n'y en avait aucun en 1970. Similairement, le Conseil de commandement de la révolution du premier régime baathiste en 1963 incluait 6 chiites sur 18 membres, alors que les 15 membres du second Conseil de commandement de la révolution établi en 1968 n'en incluait aucun (Batatu, 1978, tableaux 55-1, 58-1, 58-2 et A-49).

Ainsi, à partir de 1964, les chiites perdirent progressivement les maigres gains politiques qu'ils avaient fait sous la monarchie et durant le régime du général Abd-al-Karim Qasim entre 1958 et 1963. Dès 1969, l'idéologie baathiste fut progressivement manipulée par le régime irakien et son principal promoteur, Saddam Hussein, pour devenir un instrument d'exclusion et de concentration du pouvoir entre les mains de quelques personnes sélectionnées avec précaution. Le règne du sunnisme dans sa version tribale était alors entrain de prendre forme et de consolider sa position de domination en Irak, et bien qu'affectant de nombreux sunnites vivant dans les zones urbaines, la discrimination de Saddam Hussein envers la communauté chiite était cependant totale. Pendant les trente-cinq années qui suivront, les chiites seront considérés comme un problème ne permettant aucun compromis. Sous le couvert du sécularisme officiel, le régime irakien niera suivre des considérations d'ordre sectaires dans sa politique domestique, persistera à condamner les demandes chiites en les qualifiant de sectaires, dissidentes et inspirées par l'Iran, à s'allier un nombre très restreint de chiites en les dotant de postes mineurs ou honorifiques afin d'éviter les critiques, à affaiblir les institutions religieuses chiites en confisquant les fonds monétaires du clergé, en fermant les portes des séminaires et en bannissant toute forme de processions religieuses et finalement à mener un combat sans merci contre toute forme d'activisme chiite (Fuller et Francke, 1999, p. 98).

Toutes ces décennies de discrimination, combinées au sentiment d'insatisfaction généralisé par rapport aux conditions sociales, économiques et politiques qui régnaient à cette époque, auront certes contribué à l'émergence d'une plate-forme beaucoup plus radicale au sein de la branche religieuse chiite. Perçue comme une véritable menace envers l'État et les principes fondamentaux du pouvoir en place à Bagdad, la renaissance du chiisme au début des années 1960 constitua une réponse directe aux changements sociaux entraînés par la révolution de 1958, qui avaient profondément affecté la classe cléricale chiite et ses collaborateurs laïcs. Il y avait d'abord eu les différentes réformes agraires qui avaient mis un terme aux pratiques traditionnelles liées à l'appropriation des terres ayant rendu très riches certains cheikhs tribaux chiites. Ces derniers avaient jusqu'alors constitué une importante source de revenus pour le clergé chiite par le paiement du *khums* (taxe religieuse). Ainsi, les réformes privèrent non seulement le haut clergé chiite de revenus considérables mais également du soutien social et politique associé à cette pratique. La naissance du mouvement islamique chiite se voulait également une réaction face à la montée du sécularisme à l'intérieur de la société irakienne et le déclin de l'application de la loi islamique, illustrés à travers les différentes réformes du code de la famille accordant des droits d'héritage d'égale valeur aux femmes, imposant la monogamie et des conditions plus favorables aux femmes dans les cas de divorce. La baisse de l'influence du chiisme était également symbolisée par les gains du communisme auprès de la jeunesse chiite. Il va sans dire que le communisme était considéré par le clergé comme une menace pour l'Islam en tant que dogme et en tant que source sacrée de la loi, et comme une force sociale fragilisant son emprise sur la population chiite. Le général Qasim s'était d'ailleurs grandement appuyé sur les communistes pour gouverner car leur pouvoir auprès des milices populaires était sans précédent et ils étaient en contrôle total des syndicats des travailleurs, des associations paysannes, des organisations étudiantes et des fédérations de femmes (Abdul-Jabar, 2003, p.75-76).

Pour plusieurs dirigeants religieux, cette situation équivalait à l'apocalypse et nécessitait la formulation immédiate d'une alternative islamique au sécularisme et au communisme, se voulant supérieure à ces derniers en termes d'authenticité et de passion. En fait, deux types de réponses furent élaborés de la part du clergé chiite. Il y avait d'un côté la génération plus ancienne des ulémas conservateurs, qui initia un mouvement davantage pédagogique et

philanthropique centré sur l'expansion et le renouvellement des institutions religieuses de même que l'accroissement des services sociaux. D'un autre côté, il y avait ce groupe formé d'ulémas plus jeunes et réformateurs, encore en apprentissage, et d'activistes laïcs provenant de familles mercantiles, qui formula une réponse beaucoup plus idéologique et politique en optant pour la création d'un mouvement islamique aux prétentions universelles et la formation d'organisations modernes pour le propager (Abdul-Jabar, 2003, p.76). Ce mouvement fut d'ailleurs à l'origine du premier parti islamique chiite, le parti Da'wa, vers 1960. Sous l'inspiration et la guidance de l'ayatollah Muhammad Baqir al-Sadr, qui proposait à la classe dirigeante chiite des solutions concrètes fondées sur les préceptes islamiques afin de résorber les problèmes politiques et économiques auxquels faisaient face la communauté, le parti Da'wa réussit progressivement à s'attirer les faveurs de l'audience chiite en appelant les gens à un retour à la foi islamique, en se dotant d'une mission éducative et en travaillant à la revitalisation de l'engagement religieux. Il devint ainsi un mouvement politique très important au cours des années 1970 et engagea une résistance continue envers le parti Baath au pouvoir. Ce dernier poursuivi les activistes chiites avec une brutalité sans pitié tout au long des années 1970 et 1980, particulièrement les membres du parti Da'wa, leurs familles et sympathisants, de même que le clergé lui servant de guide spirituel<sup>17</sup>, y allant à coup d'emprisonnement, de torture et d'exécution sommaire. Les cellules de combattants islamistes du parti Da'wa continuèrent tout de même leurs actions de sabotage contre le régime dictatorial, ciblant spécifiquement les officiers du gouvernement, les bâtiments du parti Baath et les hauts fonctionnaires de l'État<sup>18</sup> (Fuller et Francke, 1999, p. 100-101).

---

<sup>17</sup> Dès 1969, le régime arrêta et tortura Sayid Mahdi al-Hakim, l'accusant d'être un espion au compte d'Israël. Entre 1970 et 1985, le régime exécuta au moins 41 membres du clergé, incluant Mohammad Baqir al-Sadr et sa sœur Bint al-Houda en 1980. En 1988, il assassina Mahdi al-Hakim à Khartoum. Durant ces deux décennies, des centaines d'autres membres du clergé chiite furent arrêtés, plusieurs d'entre eux ne seront jamais revus par la suite et inclus dans la liste des milliers d'Irakiens « disparus » sous le régime de Saddam Hussein. Voir Joyce Wiley, *The Islamic Movement of Iraqi Shi'as*, Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 1992, p. 46 et appendix 3.

<sup>18</sup> De spectaculaires attentats furent mis au point contre l'adjoint du premier ministre Tariq Aziz en 1980 et contre le président Saddam Hussein en 1979 et 1987. Toutefois, l'échec de ces tentatives ne fit qu'engendrer davantage d'exécutions, d'expulsions et de détentions pour la population chiite. Voir Abdul-Jabar, 2003, p. 233 et Liam Anderson et Gareth Stansfield, *The Future of Iraq: dictatorship, democracy or division?* New York, N.Y.: Palgrave Macmillan, 2004, p. 127, 129.

Après l'exécution de l'ayatollah al-Sadr par le régime irakien et l'écllosion de la guerre contre l'Iran en 1980, plusieurs membres du clergé chiite émigrèrent vers l'Iran, dont l'ayatollah Muhammad Baqir al-Hakim, fils du grand ayatollah Muhsin al-Hakim, de même qu'un nombre important de leurs adhérents. C'est à partir de Téhéran et sous l'œil attentif du gouvernement iranien qu'al-Hakim et ses acolytes créèrent l'Assemblée suprême pour la révolution islamique en Irak (ASRII) en 1982 pour coordonner les activités des différents mouvements islamiques irakiens qui avaient à cette époque proliférés. Elle consistait donc en une organisation d'encadrement qui, en conséquence, était aussi puissante que ses parties constitutives lui permettaient de l'être. Elle possédait également sa propre milice, la Brigade Badr, entraînée et financée par l'Iran, qui s'activait surtout dans le nord de l'Irak contre les symboles du régime irakien. Finalement, l'ASRII agissait aussi en tant que parti indépendant à part entière et constituait le véhicule privilégié des ambitions politiques de l'entourage immédiat de l'ayatollah al-Hakim (Anderson et Stansfield, 2004, p. 128-129).

Après une légère trêve entre le régime et les chiites durant la guerre contre l'Iran, les confrontations entre la guérilla chiite et le gouvernement irakien recommencèrent de plus belle en 1988 et 1989. Saddam Hussein s'en prit alors aux grands marais du sud où il pensait que des déserteurs de l'armée et des dissidents avaient pu trouver refuge. Il mit sur pied le très secret « Plan d'action concernant les Marais » qui allait infliger à ses habitants chiites un siège économique total de la région, la destruction des villages et des plantations ainsi que l'arrestation et l'exécution systématique des suspects (Human Right Watch, 2003, p. 7-8). L'affrontement entre les chiites et le dictateur irakien connu son apogée lors de l'insurrection massive de mars 1991, tout juste après la défaite des troupes irakiennes durant la guerre du Golfe persique. Il s'agissait d'une révolte populaire composée de soldats fuyant la débandade au Koweït mais aussi de civils, les deux groupes étant habités par une colère sans borne contre le régime. Initié dans le sud du pays, le soulèvement s'étendit en quelques jours à presque la totalité des provinces irakiennes, jusqu'aux portes de Bagdad. Suite à la défaite cuisante des troupes irakiennes, les insurgés pensaient, à l'instar des dirigeants de la coalition, « qu'aucun régime ne pouvait survivre au désastre qui s'était abattu sur le pays » (Luizard, 2002, p. 308). La rébellion était certes de nature spontanée et sans leadership précis; elle représentait également des éléments politiques variés, unissant d'un même souffle

des islamistes convaincus, des gauchistes mais surtout des chiites qui n'étaient affiliés à aucun groupe politique particulier mais qui se battaient simplement à cause de leur haine du régime. Saddam Hussein allait répliquer sauvagement pour écraser le soulèvement à travers les mains des soldats de la Garde républicaine, recourant aux chars d'assaut, à l'artillerie et aux hélicoptères pour bombarder les villes et les mausolées sacrés. Selon certaines figures, environ 300 000 citoyens furent tués durant les trois semaines que dura la répression féroce du régime irakien (Fuller et Francke, 1999, p. 103-104).

Après la guerre du Golfe, les forces du régime de Saddam Hussein continuèrent de s'attaquer aux mouvements politiques chiites et, sous cette répression, le parti Da'wa fut contraint d'agir clandestinement et le clergé dans les villes saintes dut se résigner à maintenir et pratiquer une claire division entre la religion et la politique. L'ayatollah Muhammad Sadiq al-Sadr, un des savants les plus éminents de la fin des années 1990, se démarqua néanmoins des autres. Cousin du défunt ayatollah Baqir al-Sadr et père du contesté Moqtada al-Sadr, l'ayatollah Sadiq al-Sadr a d'abord été un savant désigné par le gouvernement qui, initialement, avait privilégié une attitude conforme aux ordres du régime mais qui, avec la popularité grandissante du chiisme, modifia sa position pour en adopter une beaucoup plus risquée en commençant à créer des ponts entre le cercle des savants religieux et les masses et à prêcher contre le parti Baath. Des centaines de milliers de fidèles assistaient à ses sermons enflammés et son réseau de services sociaux rejoignait les villages les plus éloignés et les quartiers les plus déshérités des grandes villes irakiennes. Reconnaissant la menace, Saddam Hussein agit promptement et fit assassiner l'ayatollah à Nadjaf en 1999, ainsi que ses deux fils aînés. Encore aujourd'hui, la mémoire de cet homme est honorée par un nombre impressionnant de chiites et est inexorablement imprégnée dans la conscience collective irakienne (Abdul-Jabar, 2003 p. 183-184).

Finalement, sans nier le fait que les affaires entourant la révolution islamique de 1979 en Iran puissent avoir servi de catalyseur au mouvement d'opposition contre le parti Baath et contre Saddam Hussein durant toutes ces années, un tel sentiment islamique, révolutionnaire, et surtout sincère, paraissait toutefois difficilement identifiable chez les chiites irakiens. En fait, le concept même de *wilayat al-faqih* (gouvernement du juriste) développé par Khomeiny qui, de manière absolue, réservait le droit de légiférer et de régner au juriste le plus érudit, était

loin d'être accepté par la majorité des chiites affiliés aux grands partis islamiques de l'époque. En Irak, la conception politique idéale qui était alors mise de l'avant par la plus grande force intellectuelle, l'ayatollah Baqir al-Sadr, séparait le droit de gouverner des fonctions juridiques du *faqih* et les soumettait tous les deux aux mécanismes constitutionnels. Sa version du système politique islamique incluait entre autres choses la notion européenne classique de division des pouvoirs, à l'intérieur de laquelle non seulement le juriconsulte possède un contrôle sur l'État, mais où la nation détient également un contrôle sur le juriconsulte étant donné la faillibilité de ce dernier. Ainsi, les mécanismes électoraux prévus par Baqir al-Sadr permettaient non seulement à la nation d'outrepasser le pouvoir du *faqih* mais instituaient également le droit de la communauté à se gouverner par elle-même (Abdul-Jabar, 2003, p. 281, 292). De nos jours, les partis islamiques chiites en Irak se positionnent toujours contre le modèle de démocratie et de libéralisme tel que le présente l'Occident, modèle dont la légitimité par rapport à l'Islam est encore disputée et qui implique, selon eux, une trop grande permissivité sociale et politique. Ils seront cependant majoritairement d'accord pour reconnaître la validité de plusieurs « mécanismes de démocratie », comme les élections, le gouvernement représentatif, l'État de droit et la transparence, plutôt que de parler de démocratie comme telle (Fuller et Francke, 1999, p. 106).

Le 30 janvier 2005, l'Irak connut ses premières élections libres en plus de cinquante ans. Trois mois plus tard, les élus parvenaient à mettre en place un premier gouvernement démocratique au sein duquel le poste le plus puissant revint à un chiite. Également pour la première fois, un pays arabe se voyait dorénavant dirigé non pas par un musulman sunnite, mais par un chiite. Toujours arabe, mais chiite, et par ailleurs membre du plus ancien parti islamique chiite en Irak, le parti Da'wa. Une telle chose aurait été inconcevable il y a tout juste quelques années. Le 15 décembre 2005, le peuple irakien renouvela l'exploit de tenir des élections générales dans des conditions de sécurité précaires. Encore une fois, la communauté chiite, principalement à travers la coalition religieuse de l'Alliance irakienne unifiée, fut la grande gagnante de ce scrutin en faisant élire une représentation imposante de députés. Les chiites se virent donc les premiers bénéficiaires du renversement de Saddam Hussein par les autorités américaines et tinrent des discussions plus ouvertes sur la notion de démocratie en Irak que les sunnites, dont une partie de plus en plus importante choisit plutôt

de définir sa politique par rapport à son refus de l'ordre imposé par les Américains. Les quatre prochains chapitres de cette partie chercheront à montrer comment le chiisme fut intimement lié à la politique irakienne depuis la chute de Saddam Hussein et ce, à travers les quatre variables de Max Stackhouse dont nous avons discutées dans le chapitre I, à savoir la piété, le régime religieux, la politique religieuse et l'action politique, tout en observant comment celles-ci peuvent s'articuler en relation avec la vision du monde chiite telle qu'abordée précédemment dans le chapitre II.

## CHAPITRE IV

### LA PIÉTÉ

La plupart des spécialistes avaient correctement prédit qu'à partir du moment où les chiites irakiens allaient être libérés du joug de Saddam Hussein, ils seraient assurés, de par leur poids démographique, de jouer un rôle politique décisif dans le futur du pays. Les certitudes allaient cependant s'arrêter là. Plusieurs interprètes des événements, en Irak comme à l'étranger, furent malheureusement tentés de voir les chiites comme une entité plutôt homogène et se hâtèrent de tirer des conclusions conséquentes à cet état d'esprit, suggérant par exemple l'existence d'une communauté arabe chiite « traditionnellement marginalisée sur le plan politique, pour qui l'invasion américaine aurait constitué une occasion historique de se faire entendre en tant que majorité démographique » (Harling et Yasin, 2006). Bien qu'avantageuse de par sa simplicité, cette manière de concevoir les choses ne permet cependant pas de tenir compte des différents objectifs poursuivis par les acteurs de la scène politique irakienne. En fait, depuis avril 2003, le chiisme irakien aura plutôt été marqué par une certaine diversité de visions et d'aspirations à propos de l'occupation militaire étrangère, du système politique à mettre en place et, plus fondamentalement, du rôle de la religion dans la sphère politique. En ouvrant la voie à un retour des chiites sur la scène politique, la fin du régime baathiste avait également laissé derrière elle un leadership atrophié qui avait fort à faire pour parvenir à s'organiser en unité politique viable et définir une plateforme de travail convaincante.

Il va sans dire que la construction de nouvelles institutions et la sélection de dirigeants aptes à les administrer auront monopolisé la majeure partie des efforts dirigés vers la construction d'un nouvel ordre démocratique en Irak. À commencer par les élections de janvier 2005 qui

permirent la formation de la première assemblée nationale irakienne en plus de quarante-cinq ans. Les députés élus formèrent ensuite un comité de transition chargé de la rédaction de la constitution permanente, elle-même devant être approuvée par référendum en octobre de la même année. Cette étape du processus se conclut par l'élection d'un nouveau parlement en décembre 2005, celui-là doté d'un mandat de quatre ans. Bien que personne puisse contester la nécessité de telles actions afin d'initier une certaine transition vers la démocratie, les recherches en sciences politiques montrent que l'opinion, les croyances et les valeurs des citoyens ordinaires sont également d'importance cruciale pour soutenir et consolider la mise en place d'un véritable régime démocratique (Tessler, Moaddel et Inglehart, 2006a, p. 38). C'est exactement ce que voudra dire Stackhouse en évoquant la première variable fondamentale de l'éthique de vie promue par une communauté, la piété, et sa capacité à influencer directement la vie politique lorsque celle-ci est profondément et personnellement ressentie par son élite politique mais encore davantage lorsqu'il s'agit de l'ensemble de la population qui est en largement pourvue (*cf.* p. 26).

Étant donné qu'ils tirent leur origine du réseau de normes, de valeurs, d'attentes et de buts fixé et développé par un groupe spécifique, les différents éléments caractéristiques de la piété peuvent avoir un effet considérable sur la prédisposition, l'ouverture et le soutien de celui-ci à l'introduction d'éléments nouveaux ou étrangers à sa culture religieuse, comme la démocratie ou le principe des élections populaires par exemple. Dans le cas qui nous concerne, il conviendrait alors de se demander quel était la nature du système normatif entretenu par la population chiite en Irak depuis avril 2003, à quel degré était-il influencé par la vision globale du chiisme et jusqu'à quel point faisait-il de l'Islam un élément inséparable de la politique à l'intérieur de cet environnement spécifique et unique que représentait l'après Saddam Hussein. Fortement lié et intégré à l'éthique de vie propre à l'ensemble de la population irakienne, le soutien des chiites pour un rôle politique de l'Islam en Irak s'inscrit en effet comme l'un des aspects de la culture religieuse chiite ayant le plus de répercussions directes sur la vie politique au sein de cette communauté par l'emprise diffuse et subtile qu'il a pu exercer au niveau des valeurs, des conceptions et des normes véhiculées à l'intérieur de celle-ci. Nous avons par ailleurs observé que ce soutien s'est exprimé sous deux formes générales, à savoir sous forme de soutien moral et comportemental. Dans le premier cas, il

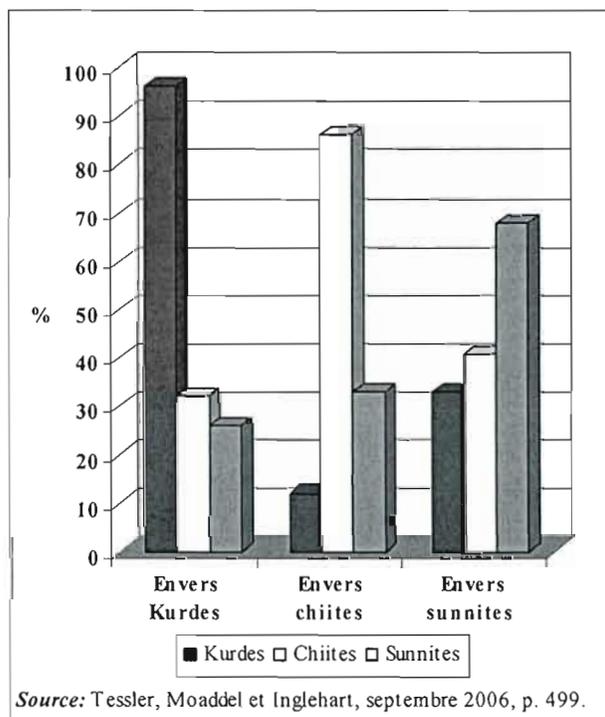
s'agit de l'individu qui, sans nécessairement poser de gestes concrets, affiche pourtant une attitude favorable envers l'existence de liens entre la religion et la politique. Ce chapitre s'intéressera de près à cette tendance en Irak et s'attardera donc au citoyen chiite et à son orientation politico-religieuse, à ce qu'il pense de la démocratie et du rôle politique joué par l'Islam en Irak. Quant au soutien comportemental, il est plus facilement mesuré à travers le nombre de votes accordé aux partis politiques islamiques lors des différents scrutins puisque c'est habituellement à travers ce moyen que le citoyen a la chance de manifester son appui envers l'Islam politique de manière pacifique. Nous verrons donc comment l'appartenance religieuse de la communauté chiite a pu influencer sur son comportement politique en analysant les résultats des deux élections législatives de 2005 ainsi que ceux obtenus lors du référendum sur la constitution en octobre de la même année.

Mais revenons d'abord à la première forme d'expression de la piété, soit l'attitude morale des membres de la communauté. Selon Tessler, Moaddel et Inglehart, l'opinion d'un groupe au sujet de l'établissement de liens entre la religion et la politique est en partie le fruit de l'insécurité existentielle qui peut exister là où il habite et qui fait augmenter les taux de xénophobie et autres formes de rejet de groupes étrangers au profit d'un renforcement intense du sentiment de solidarité de l'individu envers sa propre communauté (2006b, p. 495). Dans le cas des chiites en Irak, l'insécurité existentielle est un facteur prévalant depuis des décennies, mais qui s'est considérablement accru depuis avril 2003 et a certainement favorisé un certain rejet de l'autre. Ce dernier n'est pas foncièrement lié à la peur d'un groupe spécifique mais est plutôt survenu sous des conditions d'insécurité particulièrement sévères faisant en sorte que les individus s'accrochent aux règles et aux valeurs traditionnelles qui leur sont familières et rejettent le changement social apporté par la proximité de groupes étrangers, que ces derniers proviennent de l'extérieur du pays, comme le sont les occupants américains et britanniques en Irak, ou de l'intérieur de l'État, comme les sunnites et les Kurdes. D'un autre côté, ce repli sur le groupe d'attache traditionnel favorise l'obéissance envers l'autorité locale et l'adhérence rigide aux normes du groupe. Dans le cas des arabes irakiens, les sondages montrent que les normes les plus prisées et les plus appliquées par les familles sont justement l'obéissance et la foi religieuse et ce, dans une proportion plus importante que chez les 80 autres populations à travers le monde pour lesquelles les donnés

sont disponibles. L'autonomie individuelle est minimisée tandis que la loyauté et la conformité sont fortement accentuées. 97% des arabes irakiens ont d'ailleurs confirmé que la religion occupait une place *très importante* dans leur vie comparativement à celle de la famille, des amis, du travail, de la politique ou des loisirs et 84% d'entre eux se décrivent comme des personnes religieuses. Cette situation reflète non seulement le niveau de stress considérable enduré par la communauté mais aussi l'influence de traditions culturelles qui ne progressent habituellement que de manière très lente (Tessler, Moaddel et Inglehart, 2006b, p. 497-499).

Il ne faut alors pas s'étonner de constater que les Irakiens puissent posséder un fort sentiment de solidarité envers leur communauté religieuse respective. Comme le montre la figure 4.1 réalisée grâce aux données recueillies en novembre et décembre 2004, 86% des chiites disent avoir une confiance *considérable* envers les autres chiites, ce qui constitue un taux exceptionnellement élevé comparativement à d'autres populations dans le monde, dont la confiance envers les membres de la même nationalité oscillent plutôt entre 20%, comme dans le cas des Italiens par exemple, et 58% chez les Irlandais (Tessler, Moaddel et Inglehart, 2006b, p. 499). On peut par contre noter que cette confiance diminue drastiquement lorsqu'elle est adressée envers les Kurdes ou les sunnites bien que ces derniers affichent également une confiance plus importante envers les membres de leur propre communauté qu'envers les autres. Par ailleurs, à la fin de l'année 2004, 81% des chiites en Irak disaient avoir une *grande* ou une *très grande* confiance envers les

**Figure 4.1** Confiance entre les communautés irakiennes (pourcentage ayant une confiance « considérable »)



institutions religieuses, contre 72% pour les sunnites et 60% pour les Kurdes (Tessler, Moaddel et Inglehart, 2004).

Dès avril 2003, ce sentiment de proximité avec la religion et ses institutions s'est manifesté par une recrudescence de l'usage des symboles chiites dans l'espace public, tels les feuilles de palmiers ou les bannières de couleur verte (représentant la noble descendance de la lignée de l'Imam Ali). La réaffirmation de l'identité chiite prit également forme dans le changement de nom de plusieurs quartiers, rues, hôpitaux et ponts en l'honneur des célèbres martyrs de l'historiographie chiite<sup>19</sup>. Plusieurs murs de la capitale furent garnis de graffitis à consonance religieuse, et les institutions religieuses comme les mosquées et les *husayniya* (endroits où les chiites se rencontrent notamment pour y pleurer le martyr de l'Imam Hussein) devinrent des centres d'interaction sociale importants, offrant la charité à ceux dans le besoin et servant également de cache pour les armes des milices. Des millions de chiites profitèrent également de la fin du régime dictatorial pour renouer avec les différentes pratiques entourant le jour de l'Achoura et commémorant le martyr de l'Imam Hussein, telles que le pèlerinage vers la ville sainte de Karbala et les multiples processions relatant les événements tragiques liés à cette période sacrée du calendrier chiite (ICG, 2003, p. 1-2).

Confirmant cette propension, seulement 22% des chiites croyaient, à la fin de l'année 2004, que l'Irak serait une meilleure société si la religion et la politique étaient complètement séparées et seulement 7% à favoriser un système politique à l'image du modèle américain. Selon eux, les plus gros obstacles à la formation d'un Irak indépendant et prospère n'étaient pas l'activité et l'ingérence politique des leaders religieux mais bien les actions des loyalistes au régime de Saddam (70%), une trop grande influence iranienne (82%), l'occupation américaine (81%) et le crime (89%) (Tessler, Moaddel et Inglehart, 2004). Lorsqu'on leur a demandé quel serait le meilleur système politique pour l'Irak, plus des trois-quarts des citoyens des trois principales communautés soutiennent l'instauration de la démocratie. Comme le montre la figure 4.2, il existe néanmoins d'importantes différences entre les trois concernant le *type* de démocratie préféré. Alors que les Kurdes et les sunnites soutiennent

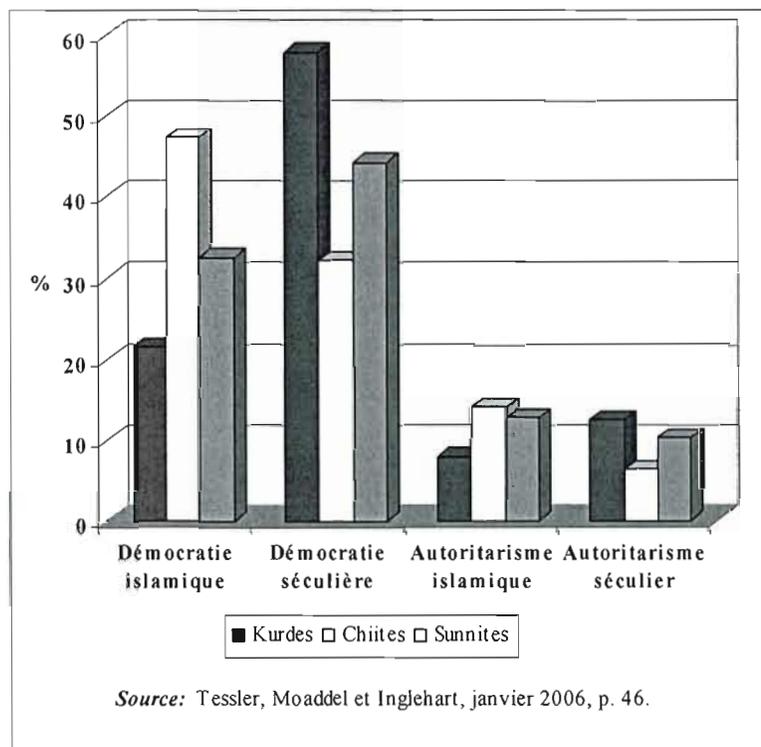
<sup>19</sup> Par exemple, Saddam City, un des quartiers chiites les plus vastes de la périphérie de Bagdad, fut renommé Sadr City en l'honneur de l'ayatollah Sadiq al-Sadr. Dans le centre de la capitale, l'avenue Yasser Arafat est maintenant appelée avenue de l'Imam al-Mahdi et le pont du Dirigeant est devenu le pont d'al-Hussein.

massivement la démocratie séculière, à 58% et à 44% respectivement, les chiites se distinguent par le plus haut pourcentage de ses adhérents préférant la création d'une démocratie islamique (à 47%) par rapport à une démocratie séculière (à 32%). Un autre 14% est plutôt en faveur d'une forme d'autoritarisme islamique (Tessler, Moaddel et Inglehart, 2006a, p. 46).

Ces chiffres révèlent qu'un système politique sera appuyé par une majorité de chiites, eux-mêmes constituant plus de la moitié de la population irakienne, seulement s'il accorde une place significative à l'Islam, bien qu'il convienne de ne pas négliger ce tiers de la communauté qui préfère tout de même la mise en place d'une démocratie séculière. Cela démontre également l'existence de fractures internes notoires au sein du même groupe religieux quant à la manière dont ses membres conçoivent le lien entre religion et politique. L'absence de consensus parmi les Irakiens sur le rôle politique de l'Islam était d'ailleurs manifeste lors de la rédaction de la nouvelle constitution du pays sous le gouvernement transitoire d'Ibrahim al-

Jaffari; bien qu'un projet ait finalement été déposé et approuvé par voie référendaire par la population, les articles traitant de ce sujet demeurent extrêmement généraux et les décisions les plus difficiles ont finalement été reportées à plus tard. À l'instar des autres communautés irakiennes, une majorité de chiites continuent cependant à vouloir que le gouvernement applique

**Figure 4.2** Préférences des Irakiens sur le système politique



les lois selon la volonté du public, mais ils sont tout de même environ un tiers à croire qu'un bon gouvernement est celui qui se réfère uniquement à la loi islamique (Tessler, Moaddel et Inglehart, 2004).

Cette position privilégiée de l'islam en tant que norme et réservoir moral au sein de la communauté chiite fit en sorte qu'un des éléments qui caractérisera le plus la vie des chiites à partir de 2003 sera justement la préférence pour un certain type d'activisme religieux politiquement organisé et efficace. Cet aspect de la piété chiite constitue d'ailleurs la deuxième forme d'expression du soutien de la communauté envers un rôle politique pour l'islam, à savoir son attitude comportementale. En effet, le vacuum politique engendré par l'effondrement du régime baathiste et par l'absence de leadership effectif permit aux éléments islamistes plus radicaux de prendre la relève là où les forces de l'occupation ne semblaient pas apte à le faire, les problèmes les plus substantiels identifiés par les familles chiites depuis la chute de Saddam Hussein étant justement le manque de sécurité, la présence des forces occupantes, le manque de travail, le terrorisme et la violence politique (Tessler, Moaddel et Inglehart, 2004). Forts de leur nouvelle légitimité, plusieurs groupes d'activistes chiites ont donc pris les affaires en main et continuent, encore à ce jour, à fournir des services sociaux de base (soins de santé, approvisionnement en nourriture, etc.) et à assurer l'application de la loi et la protection pour une population qui, autrement, reste fortement dépendante de l'État pour sa propre survie. Parallèlement, plusieurs sondages effectués depuis avril 2003 ont montré que certains dirigeants chiites pouvaient également compter sur une réputation assez enviable, alors qu'en septembre 2006, les chiites disaient avoir une perception largement positive de ses différents leaders, à 86% pour le premier ministre Maliki, 95% pour l'ayatollah Sistani et 81% pour Moqtada Sadr (PIPA, 2006b, p. 17).

Un autre facteur contribua par ailleurs à l'ascension des identités communautaires sur la scène politique, à savoir le fait que l'identité ethnique et religieuse fut, pour la première fois dans l'histoire moderne de l'Irak, officiellement élevée au titre de principe fondamental de l'organisation politique à partir du moment où l'Autorité provisoire de la coalition sous la direction de Paul Bremer fit la sélection du Conseil de gouvernement provisoire en juillet 2003 et, par la suite, annonça la nomination du gouvernement intérimaire d'Iyad Allawi en juin 2004, selon des critères suivant strictement la composition démographique du pays. La

tournure des événements a ensuite montré que plus les Irakiens ont senti que la représentation politique allait être établie sur la base d'une polarisation des identités religieuses, plus ils ont eu tendance à joindre les rangs des partis politiques identifiés comme tels. Ainsi, les principales listes enregistrées aux dernières élections de 2005 étaient à grande majorité composées de partis politiques à caractère religieux ou ethnique, avec l'Alliance irakienne unifiée, constituée presque exclusivement de partis islamiques chiites, le Front de l'accord irakien, comprenant le Parti islamique sunnite, et le Rassemblement kurde comprenant les grands partis politiques kurdes (IECI). En passant outre l'absence quasi-totale des arabes sunnites au scrutin de janvier, les votes pour chacune de ces listes ont été répartis de manière remarquablement proportionnelle au poids démographique de chacun des trois principaux groupes constituant la société irakienne. Similairement, le scrutin du 15 décembre 2005 accorda la victoire à l'Alliance irakienne unifiée avec 47% des sièges, suivie de la liste kurde avec 19% des sièges et de la principale coalition sunnite, le Front de l'accord irakien, avec 16% des sièges. Les chiites promouvant une vision plus séculière se sont vus en quelque sorte marginalisés du processus politique, les partis politiques les représentant ayant obtenus des résultats plutôt décevants lors de la dernière élection. Ainsi, la plus importante de ces listes, la Liste nationale irakienne du chiite Iyad Allawi, a terminé avec seulement 9% des sièges<sup>20</sup>. Un examen des résultats obtenus lors du référendum du 15 octobre 2005 montre que, encore une fois, la répartition des votes a largement suivi la constitution religieuse et ethnique de chacune des provinces, celles à prédominance chiite affichant les plus hauts taux de réponse positive à l'adoption de la nouvelle constitution<sup>21</sup> (IECI).

Malgré ce vote massif pour les partis islamiques, la population chiite s'est tout de même trouvée de plus en plus écartelée entre les trois regroupements chiites détenant le plus de pouvoir sur la vie politique irakienne mais adoptant, en pratique, des positions parfois fort différentes sur le futur de l'Irak: le traditionnel centre clérical localisé à Najaf, l'Assemblée suprême pour la révolution islamique en Irak (ASRII), anciennement située à Téhéran et dirigée par Abdel Aziz al-Hakim, et le mouvement radical et populiste de Moqtada Sadr. Par exemple, les partisans de l'ASRII ont fréquemment accusé la famille Sadr d'avoir servi les intérêts du régime baathiste durant les longues années du règne du dictateur irakien et fourni

<sup>20</sup> Voir l'appendice C pour les résultats complets de l'élection du 15 décembre 2005.

<sup>21</sup> Voir l'appendice D pour les résultats complets du référendum, par province.

nombre de ses agents. Ils font également valoir les nombreux membres de la famille du dirigeant de leur parti, la famille al-Hakim, morts en martyr et le rôle crucial de celle-ci dans la révolution populaire de mars 1991. Ce à quoi les militants fidèles au mouvement sadriste leur ont reproché d'avoir choisi l'exil plutôt que la lutte sur place contre Saddam Hussein et d'avoir laissé tomber les insurgés en se repliant trop rapidement vers l'Iran lors de ladite révolte (Harling et Yasin, 2006). En dépit de ces tensions internes, les chiites répondirent favorablement au processus électoral mis sur pied depuis 2003. Ils accordèrent majoritairement leur soutien à l'Alliance irakienne unifiée en raison notamment de l'existence d'un sentiment religieux vigoureux et de l'importance de l'obéissance symbolique envers l'autorité religieuse chiite, cette dernière ayant commandé à ses fidèles d'aller voter massivement afin de faire entendre leur voix<sup>22</sup>. Ils seront par ailleurs 89% à croire que les élections de décembre 2005 aient été justes et libres, comparativement à 77% pour les Kurdes et à peine 5% pour les sunnites. Similairement, 90% d'entre eux considéreront que le gouvernement formé par le parlement élu en décembre 2005 est le représentant légitime des Irakiens, contre 81% chez les Kurdes et seulement 6% chez les sunnites (PIPA, 2006a, p. 7).

L'incapacité des forces occupantes à préserver la loi et l'ordre dans le pays, à assurer le bien-être de la population et à offrir aux Irakiens l'impression d'être en véritable contrôle du processus politique, surtout dans la période précédant les premières élections, ont certes contribué à l'intensification chez les chiites d'un sentiment fortement nationaliste et oppositionnel envers les occupants. Même les leaders religieux chiites qui, dans les premiers temps, étaient initialement plus enclin à approuver l'occupation, ne serait-ce que de manière temporaire, ont progressivement ajusté leurs discours pour s'y opposer très franchement. En fait, plus les conditions de vie et de sécurité se sont détériorées, plus les chiites ont affiché un sentiment d'urgence de plus en plus intense par rapport au retrait éventuel des troupes américaines du sol irakien, la préférence pour un délai de six mois passant de 22% en janvier 2006 à 36% en septembre de la même année. Le faible soutien pour les forces de la coalition semble s'expliquer en partie par le fait qu'une majorité écrasante de chiites, soit 82%, pense que la présence de ces forces militaires étrangères a un effet négatif sur la situation en Irak en provoquant plus de conflits qu'elles n'en préviennent. Ce qui est également préoccupant est

---

<sup>22</sup> Voir le chapitre V pour les détails de cette situation.

que durant la même période, le soutien des Irakiens en général, et des chiites en particulier, envers les attaques contre les forces militaires étrangères a augmenté pour atteindre une majorité des individus approuvant ce genre de tactique. Ce soutien semble provenir de l'impression, largement partagée dans la communauté chiite, que le gouvernement américain aurait l'intention d'établir des bases militaires permanentes en Irak et refuserait de retirer ses troupes même si le gouvernement irakien le lui demandait. La situation dramatique qui sévit actuellement dans le pays, combinée à l'interprétation que suggère les chiffres avancés précédemment, pourraient laisser présager que de larges portions de la population chiite soient déjà ralliées à la cause des différentes milices qui comptent à ce jour pour beaucoup dans la violence quotidienne en Irak. Or, il est encourageant de constater que 65% des chiites aimeraient plutôt l'émergence d'un gouvernement central fort qui puisse arriver à se débarrasser de celles-ci et à assurer lui-même la sécurité et la protection des citoyens à travers le pays (PIPA, 2006b, p. 4-5, 8, 12).

Ce qui ressort de cette analyse est que la population chiite avait toutes les raisons de coopérer avec les forces de l'occupation, du moins lors des premiers balbutiements de ce qui allait devenir la nouvelle donne politique irakienne. Il n'est pas étonnant qu'ils aient été si nombreux à favoriser l'implantation d'une démocratie en Irak puisque cette dernière avait le pouvoir de renverser des siècles de règne sunnite pour produire un gouvernement à majorité chiite. Nous avons néanmoins constaté que la volonté publique est fortement divisée sur le type de système politique qui devrait réellement être instauré; clairement, la population chiite en Irak ne constitue pas une entité homogène parlant d'une seule voix. Ce qui semble aussi évident, c'est que les voix les plus influentes parmi cette communauté appartiennent certainement à ses dirigeants religieux ainsi qu'aux individus qui gravitent autour d'eux. C'est d'ailleurs ce que les prochains chapitres chercheront à mettre en évidence.

## CHAPITRE V

### LE RÉGIME RELIGIEUX

Un second aspect de l'éthique de vie propre à la communauté chiite et affectant l'espace politique dans lequel elle s'exprime est sans contredit son régime religieux. Celui-ci constitue le cercle de commandement religieux à travers lequel la vision du monde est débattue et où sont déterminés les modèles de l'ordre à mettre en œuvre pour une bonne gouvernance (*cf.* p. 26). Pour cette raison, il représente certes l'autorité formelle et ultime pour une large portion de la population chiite. En Irak, cette autorité religieuse est principalement incarnée par la hiérarchie religieuse en place dans les principales villes saintes irakiennes, avec à son sommet le grand ayatollah Ali Huseini Sistani. Les autres *marja's* irakiens qui coordonnent également l'enseignement des études islamiques (*hawza*) dans la ville sainte de Najaf sont Mohammad Said al-Hakim, Mohammad Ishaq al-Fayyad et Mohammad Taqi al-Modarresi. Bien que ces derniers aient la possibilité d'émettre leurs propres avis religieux indépendamment de ceux de Sistani et qu'ils aient leurs propres assemblées de fidèles, Sistani est de loin le plus reconnu parmi eux et généralement, les autres ayatollahs se sont contentés de faire écho aux positions prises par celui-ci au sujet des développements politiques en Irak, notamment sur la nécessité de tenir des élections et protéger l'intégrité territoriale du pays. Il aurait certes été intéressant de s'attarder aux positions politiques adoptées par ces autres ayatollahs, mais le résultat d'une telle analyse aurait beaucoup trop ajouté à la longueur de ce chapitre tout en apportant peu à la compréhension du cas à l'étude. C'est pourquoi cette section du mémoire reposera essentiellement sur le parcours politique de l'ayatollah Sistani.

Encore inconnu des milieux non chiites avant 2003, certains auteurs diront que peu de personnalités chiites de l'Irak contemporain auront cependant fait l'objet d'autant de spéculations et de mauvaises représentations que l'ayatollah Sistani (Visser, 2006b, p. 2). Au fur et à mesure que croissait l'influence de ce dernier sur un segment important de la population irakienne et sur le déroulement des événements, les théories à propos de sa vision politique se sont également multipliées et se sont propagées à travers les voix médiatiques les plus puissantes au monde. Une des interprétations les plus fréquemment utilisées par les cercles intellectuels occidentaux suggère que Sistani serait un partisan du quiétisme en Islam et que de ce fait, il n'aurait aucun intérêt véritable en politique et devrait être considéré comme un ayatollah « modéré » acceptant la séparation des sphères politiques et religieuses. Ne manifestant pas le désir de s'impliquer directement dans les affaires politiques quotidiennes, les quiétistes seraient en effet contre l'instauration en Irak d'un système politique à l'image de celui en Iran et à l'intérieur duquel les membres du clergé chiite seraient étroitement liés à la structure étatique (Al-Rahim, 2005, p. 51). Une deuxième interprétation émergea par ailleurs en affirmant que l'ayatollah Sistani serait plutôt doté de caractères « machiavéliques » et oeuvrerait de manière dissimulée à maximiser son propre pouvoir et celui de ses fidèles en Irak, allant même jusqu'à demander l'établissement de zones autonomes chiites. Dans cette perspective figure fréquemment l'idée d'une certaine intervention tacite de la part de l'Iran, notamment à travers la fusion de la personnalité de Sistani avec celle d'Abd al-Aziz al-Hakim de l'Assemblée suprême pour la révolution islamique en Irak, le premier pourvoyant la légitimité religieuse nécessaire et le second s'assurant que le tout se traduise par une victoire des chiites lors des élections (voir Cole, Nakash et Gerech rapporté par Rahimi, 2004, p. 12).

Bien qu'elles semblent toutes deux crédibles, ces deux interprétations n'en demeurent pas moins problématiques en raison notamment du peu de fiabilité des sources sur lesquelles elles sont souvent fondées et soulèvent donc des questionnements quant à la véracité de l'image politique de l'ayatollah Sistani qu'elles promulguent (Visser, 2006b, p. 3). En effet, comme ce dernier n'accorde pas d'entrevue directe aux quelques journalistes étrangers en poste à Najaf et qu'il est habituellement avare de commentaires, la majorité des informations sur ses véritables intentions sont divulguées par ceux que les médias occidentaux appellent les

« aides » ou les « représentants » de l'ayatollah, c'est-à-dire ce groupe hétérogène d'individus en grande partie formé par de simples clercs de bureau dont le contact réel avec l'ayatollah est souvent limité ou date d'une période antérieure. Ces informations de seconde main sont ensuite élevées au niveau de sources primaires et finissent par constituer les fondements analytiques des affaires politiques irakiennes (Visser, 2006b, p. 4).

Contrairement à cette approche, nous avons tenu à réduire nos attentes par rapport à ce qu'il est possible de savoir sur la vision politique de Sistani et plutôt se concentrer sur les documents portant le sceau officiel du bureau de l'ayatollah ou sur ses œuvres publiées, dont une quantité non négligeable est disponible via le site Internet officiel de Sistani ([www.sistani.org](http://www.sistani.org)) ou celui de son bureau de liaison à Londres, la Fondation de l'Imam Ali ([www.najaf.org](http://www.najaf.org)). Tous les communiqués et *fatwas* de ce chapitre proviennent d'ailleurs de ces deux sites Internet. L'ayatollah a par ailleurs lui-même dénoncé plusieurs fois toute autre forme de diffusion de ses injonctions comme représentant « simplement les vues personnelles de ceux les ayant exprimées » (déclarations du 20 Shaban 1424/17 octobre 2003 et 30 Dhu al-Qada 1424/23 janvier 2004<sup>23</sup>). Une analyse de ces sources de première main permettent de dresser un portrait plus réaliste de la vision politique de Sistani, ne correspondant ni à la thèse quiétiste ni à l'explication machiavélique, en identifiant trois périodes distinctes dans la carrière politique de l'ayatollah. Dans la première période, celle couvrant la presque totalité de la vie de l'ayatollah jusqu'à juin 2003, Sistani est demeuré fidèle à une approche de non intervention en politique fortement associée avec ce que préconisaient ses mentors de l'école quiétiste, en particulier le grand ayatollah al-Khoei, décédé en 1992. Ensuite, entre juin 2003 et novembre 2004, il modifia son attitude pour être beaucoup plus actif à l'intérieur du processus de transition politique, particulièrement au niveau de l'organisation des premières élections. Finalement, depuis la fin de l'année 2004 jusqu'à aujourd'hui, il semble que l'ayatollah soit retourné à une attitude plus réservée en matière politique et ait renoué avec des préoccupations beaucoup plus spirituelles ou liées à la protection des infrastructures religieuses (Visser, 2006b, p. 6).

---

<sup>23</sup> Tout au long de ce chapitre, nous utiliserons cette méthode de citation complète des différentes fatwas de l'ayatollah Sistani, comprenant la date d'émission selon le calendrier grégorien mais également selon le calendrier musulman, à la manière des sites Internet de référence.

### 5.1 Attitude politique effacée: avant juin 2003

Il convient d'abord de rappeler que le concept « d'État » est habituellement problématique au sein de la doctrine chiite. Comme nous l'avons explicité dans le chapitre deux, celle-ci prétend que l'autorité politique suprême réside entre les mains de l'Imam caché, al-Mahdi, et que par le fait même, l'implication d'un chiite en politique est en quelque sorte une incartade difficilement justifiable. Bien que de nouvelles théories du politique soient nées à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle et qu'elles aient permis de justifier la participation du clergé chiite aux affaires politiques, soit en constituant une instance de surveillance permettant de contrôler la législation moderne, soit en acceptant l'existence d'un « dirigeant juste » parmi les docteurs de la loi (*mujtahids*) qui s'accaparerait lui-même du pouvoir et instaurerait un État islamique, à l'instar du cas de Khomeiny en Iran, l'attitude la plus répandue chez les ulémas demeure tout de même celle de l'approche plus traditionnelle, qui encourage le *mujtahid* à ne pas faire d'intervention directe dans les affaires politiques de l'État. Cette perspective considère que le travail le plus important du savant religieux est d'abord « d'étudier et d'enseigner la théologie, la loi islamique et l'éthique » (Rahimi, 2004, p. 13).

En Irak, l'ayatollah Sistani aura certes été affecté par cette tradition durant la majeure partie de sa carrière. Dans la majorité de ses écrits, le concept d'État est même complètement effacé ou consciencieusement gardé en arrière-plan de la scène publique, avec une société semblant capable de fonctionner pratiquement sans celui-ci et des citoyens pouvant adresser toutes leurs questions directement aux *mujtahids* sans qu'aucune force externe ne soit autorisée à troubler cette relation à double sens entre le disciple et le juriste. Par exemple, dans un livre sur les pratiques à suivre pour les musulmans vivant dans les États occidentaux, les décrets de l'ayatollah révèlent que suivre les lois du pays d'accueil est une question qui ne relève pas d'une quelconque soumission à l'autorité de l'État, mais plutôt de considérations d'ordre pragmatique ou religieux, l'objectif ultime étant que les musulmans puissent vivre « en fonction des bases et des règles de [la] loi sacrée » (Al-Hakim, 1999, *Conclusion du livre*). Ainsi, on conseille au musulman de suivre le code de la route, non pas parce qu'il s'agit d'une règle étatique, mais parce qu'y contrevenir « provoquera, généralement, des dommages à ce qui est interdit d'endommager tel que l'âme et les biens respectables » et laisse même entrevoir la possibilité pour un croyant de ne pas se plier à certaines lois de l'État puisque selon Sistani,

l'engagement envers celles-ci ne tient que « pour tout ce qui ne contredit pas la loi sacrée (*al-shari'a*) » (Al-Hakim, 1999, *La conduite du musulman face aux lois des pays de l'émigration*).

Victime d'un climat d'extrême tension politique durant les années 1990, alors qu'il était assigné à sa résidence à Nadjaf par le régime de Saddam Hussein et limité à l'émission de communiqués sur les affaires non controversées seulement, l'ayatollah Sistani n'a jamais entrepris de donner à ses adeptes une description plus explicite et plus complète du cadre gouvernemental qu'il conviendrait de mettre en place au sein de l'espace islamique (Visser, 2006b, p. 9). La chute du régime baathiste en avril 2003 donna à Sistani la possibilité d'émettre, pour la première fois, des communications sans la crainte de représailles de la part du gouvernement. La notion d'État est d'ailleurs bien présente dans ses nouvelles déclarations et *fatwas* et il n'y existe aucune ambiguïté sur la reconnaissance de l'instance gouvernementale. Suivant cette logique, Sistani ne se gêna pas pour condamner les vols de « propriétés publiques » par les pilliers, malgré le fait que l'ancien régime avait été des plus brutaux envers les chiites et que le nouvel ordre était désormais contrôlé par une puissance étrangère (communiqué du bureau de Sistani à Londres, 12 Safar 1424/15 avril 2003). Dans une série de *fatwas* visant à gérer l'état de chaos dans lequel était plongé l'Irak à la chute du régime baathiste, Sistani accorda une plus grande légitimité au concept de gouvernement en le rendant seul apte à rétablir la justice envers les citoyens irakiens au niveau de la propriété des terres et obligeant les fidèles à rendre au gouvernement tous les biens ayant été volés lors de la chute du régime (*fatwas* sur la propriété étatique, 18 Safar 1424/20 avril 2003, 25 Safar 1424/27 avril 2003 et sur la propriété du musée de l'Irak, 14 Rabi al-awal 1424/16 mai 2003).

Cette idée d'un gouvernement « responsable » de la gestion des affaires du citoyen ainsi que la reconnaissance de l'État comme membre explicite du système constituent un développement important dans le discours de Sistani qui, traditionnellement, se concentrait davantage sur la relation bilatérale entre le fidèle et le *mujtahid*. Parallèlement, rien ne permet d'affirmer qu'il ait pu abandonner son objectif théorique de développer une société gouvernée selon les termes de la loi islamique. En fait, certaines des *fatwas* émises dans la période suivant la chute de Saddam Hussein indiquent que malgré le souhait de l'ayatollah de ne pas interférer directement dans le choix du type de gouvernement que les Irakiens souhaitent établir, il rappelle que ce dernier doit néanmoins tenir compte du fait que « l'Irak

est un pays musulman qui tire ses principes, ses lois, ses valeurs et son éducation de l’Islam » (15 Safar 1424/18 avril 2003). Rien pourtant ne permet de dire, qu’à cette époque, Sistani ait eut l’envie de s’impliquer lui-même dans la réalisation de cet État islamique. Dès avril 2003, il affirme plutôt n’avoir aucune intention de s’établir lui-même en tant qu’autorité politique en Irak, la *marja’iyya* suprême transcendant en tout temps les groupes et partis politiques (fatwa du 15 Safar 1424/18 avril 2003), et met en garde les membres du clergé contre l’idée de rechercher l’accès aux fonctions politiques en rappelant que leur rôle est plutôt celui de fournir des « conseils généraux » (fatwa du 18 Safar 1424/20 avril 2003). Tout indiquait, qu’à cette époque, Sistani était résigné à adopter l’approche quiétiste par rapport à la scène politique irakienne et cette situation fut de nature à rassurer bon nombre d’observateurs en Occident sur le rôle politique de l’ayatollah à l’intérieur du futur Irak (Visser, 2006b, p. 10).

## 5.2 Interventions politiques : juin 2003 à décembre 2004

Le 26 juin 2003, la donne allait néanmoins changer diamétralement. Se transformant soudainement en un politicien chevronné exerçant toute son autorité sur le processus de transition politique en Irak, l’ayatollah Sistani s’ouvrira au dialogue avec la communauté internationale et obligera l’administration américaine à repenser sa politique étrangère irakienne grâce à des techniques diplomatiques plus normalisées que l’émission de fatwas, comme des rencontres directes avec les aspirants au leadership politique par exemple (Visser, 2006b, p. 10). Alors que l’administrateur américain Paul Bremer contemplait l’idée que la nouvelle constitution irakienne puisse être écrite par des représentants de la population nommés par la coalition, Sistani choisit ce moment précis pour faire une intrusion directe dans les affaires politiques du jour sous la forme d’une fatwa à l’intérieur de laquelle il instruit ses fidèles sur la procédure idéale à suivre dans l’élaboration d’une nouvelle constitution pour le pays, et qui devait obligatoirement passer par des élections législatives générales et un référendum populaire sur le document. Cette fatwa sera d’une importance capitale dans la suite des événements et marquera définitivement l’entrée en politique de l’ayatollah, ce dernier insistant même pour que chacun se fasse un devoir de suivre les impératifs politiques suggérés. Voici la traduction française de la fatwa fournie par le centre de liaison de l’ayatollah à Londres (25 Rabi al-thani 1424/26 juin 2003):

Ces forces n'ont aucun (*sic*) juridiction pour nommer des membres de l'assemblée de préparation de Constitution. Il n'y a aucune garantie que cette assemblée préparera une constitution servant les meilleurs intérêts du peuple irakien et l'expression de leur identité nationale dont le fondement est la religion Islamique solide et les nobles valeurs sociaux (*sic*). Le fondement même d'un tel projet est inacceptable.

Tout d'abord il doit y avoir des élections législatives pour que chaque citoyen irakien jouissant du droit de vote puisse choisir leurs représentants dans une assemblée de préparation de (*sic*) Constitution fondatrice. Ensuite la Constitution esquissée peut être soumise à un référendum.

Tous les croyants doivent contribuer à l'accomplissement de cette question déterminante et faire de son mieux pour atteindre ce but de la meilleure façon possible.

Pendant les six mois qui suivront, l'ayatollah Sistani produira une série de déclarations dans lesquelles il répétera inlassablement le même message. Un fait nouveau cependant est que la plupart de ses communications, jusqu'au début de l'année 2004, prirent la forme de réponses écrites à des questions soumises par des journalistes provenant de plusieurs médias internationaux, comme CNN, Fox News, le Washington Post et l'Associated Press, et où il y réitéra la nécessité de tenir des élections le plus rapidement possible tout en commentant également divers autres sujets liés à la politique irakienne (déclarations du 21 Shaban 1424/18 octobre 2003, 27 Shaban 1424/24 octobre 2003, 3 Shawwal 1424/27 novembre 2003, 13 et 18 Dhu al-Qada 1424/6 et 11 janvier 2004). Dans une entrevue écrite accordée à l'hebdomadaire allemand Der Spiegel, Sistani ajouta que le nouvel État irakien devait avoir comme principe l'égalité des devoirs et l'égalité des droits pour tous les citoyens, mais que comme la majorité des Irakiens étaient musulmans, il était fort possible que ces derniers votent pour un système respectant la loi islamique sans toutefois que cela nuise aux droits des minorités religieuses. Il spécifia également que le gouvernement n'avait pas besoin d'être fondé sur des principes religieux et confirmait l'opinion du clergé chiite stipulant que les savants religieux ne devraient pas s'accaparer eux-mêmes des affaires politiques ou occuper des postes au sein du gouvernement (Der Spiegel, 21 février 2004).

Le 15 novembre 2003, un « accord sur le processus politique » fut conclu entre l'Autorité provisoire de la coalition (APC) et le Conseil de gouvernement provisoire irakien et bien qu'il ait semblé, à première vue, satisfaire quelques-unes des demandes de Sistani, notamment en écartant l'idée d'une assemblée consacrée à la rédaction de la nouvelle

constitution dont les membres seraient nommés, il prévoyait tout de même que l'Assemblée nationale de transition, chargée de la rédaction de la constitution, soit élue par des représentants préalablement choisis par chacun des « comités électoraux » formés par nomination dans les 18 gouvernorats du territoire irakien et supervisés par l'APC<sup>24</sup>. Sistani ne tarda pas à protester contre le manque de volonté de la part de l'APC à tenir des élections dans les plus brefs délais, rejeta le mode de désignation indirect prévu dans l'accord et prévint qu'un gouvernement non élu directement par la population ne bénéficierait d'aucune légitimité. Il insista également pour que les Nations Unies jouent un rôle central dans les futures élections et soient les seules à en garantir la validité et la crédibilité (Visser, 2006b, p. 11). À la mi-janvier 2004, au moment où tout semblait indiquer que l'administration Bush allait ignorer ses demandes, Sistani fit la démonstration convaincante du large pouvoir que lui accordait sa position en faisant descendre 40 000 manifestants dans les rues de Basra et plus de 100 000 à Bagdad pour protester contre le manque de considérations envers ses requêtes. Ne pouvant se payer le luxe d'un conflit avec la plus grande force chiite au moment où les combats avec la guérilla sunnite prenaient de plus en plus d'ampleur, les Américains acquiescèrent aux revendications de l'ayatollah et des élections furent finalement planifiées pour janvier 2005 (Cole, 2005).

Une autre préoccupation de l'ayatollah par rapport à l'accord du 15 novembre 2003 concernait la préparation et la légitimité de la Loi administrative de transition, sorte de constitution provisoire dont l'effet serait annulé avec l'implantation de la constitution permanente. Alors que les membres du Conseil de gouvernement provisoire se préparaient à adopter la loi en mars 2004, Sistani s'y objecta fermement, arguant du fait qu'un organe nommé par l'Autorité provisoire de la coalition n'avait aucune autorité pour légiférer au nom de tous les Irakiens. Après plusieurs jours de retard, la loi fut tout de même approuvée par les politiciens irakiens mais les chiïtes signèrent seulement après avoir déclaré leurs réserves et

---

<sup>24</sup> Cet accord mettait un terme à une saga qui avait débuté en août avec la tentative avortée de former un comité constitutionnel préparatoire et la vision optimiste des États-Unis qu'une nouvelle charte aurait pu être écrite dans les six mois suivants. Il contient cinq clauses clés au sujet de la question de la rédaction de la « loi fondamentale », de la sécurité, de la création de l'Assemblée nationale de transition, du rétablissement de la souveraineté irakienne et de l'adoption d'une constitution permanente. Voir Raphaëli, 2004a, « La naissance douloureuse de la souveraineté irakienne », *MEMRI*, Enquêtes et analyses no. 157, 14 janvier. [En ligne] : <http://www.memri.org/bin/french/articles.cgi?Area=ia&ID=IA15704>.

leur intention de la modifier ultérieurement (Visser, 2006b, p. 12). Un peu avant l'adoption de la résolution 1546 du Conseil de sécurité des Nations unies sur l'Irak, Sistani envoya même une lettre à l'attention de ses membres permanents les avisant que toute tentative de rendre légitime la Loi administrative de transition en l'incluant dans le texte des résolutions adoptées par l'organisation « serait considéré comme allant contre le désir du peuple irakien et annonciateur de conséquences dangereuses » (17 Rabi al-thani 1425/6 juin 2004).

Par ailleurs, Sistani était très réticent à l'idée d'implanter une constitution, toute provisoire soit-elle, qui désignait une présidence collective comportant une structure ethnoreligieuse préétablie – un arrangement qui, selon Sistani, viendrait consacrer les divisions ethniques et sectaires au sein de la société irakienne. Il ajouta même que cette « loi fondamentale » générerait le processus d'élaboration d'une constitution permanente pour l'Irak qui « préserverait son unité et les droits de ses gens provenant de toutes les ethnies et sectes » (16 Muharram 1425/8 mars 2004). En fait, l'ayatollah se positionnait contre toute forme de régime basé sur ce type de critères et où la distribution des sièges et des ministères reposerait sur la langue ou la religion de ses aspirants. Le danger de telles politiques était flagrant selon lui et entraînerait la fragmentation et la partition du pays (27 Muharram 1425/19 mars 2004). Un fort sentiment « d'irakité » se dégageait donc des demandes pour la démocratie en Irak faites par Sistani à cette époque, une empreinte qu'il laissera également paraître dans d'autres communications à l'intérieur desquelles il évite d'évoquer des subdivisions sectaires ou d'adopter une attitude délibérément pro-chiite, préférant, par exemple, parler de « musulman » et de « non musulmans » lors de discussions sur les droits des minorités dans le cadre constitutionnel (24 Dhu al-Hijja 1424/15 février 2004).

Un autre moment important de la participation de l'ayatollah Sistani dans le processus de transition politique en Irak se produisit lors de la campagne électorale à l'automne 2004. En réponse à une question d'un fidèle concernant les procédures d'enregistrement des électeurs, il émit une fatwa faisant l'éloge de la participation aux prochaines élections et soulignant le devoir de toute personne éligible de prendre les mesures nécessaires pour s'assurer qu'elle soit bien enregistrée pour le jour du vote. Voici la fatwa datée du 26 Shaban 1425/11 octobre 2004, traduite de l'anglais par nous:

Tous les citoyens, hommes et femmes, qui sont éligibles au vote doivent s'assurer que leurs noms soient enregistrés correctement dans le registre électoral. Quiconque n'a pas enregistré son nom ou ne l'a pas fait correctement doit se référer au comité électoral de sa région et fournir les documents nécessaires pour l'enregistrement et/ou les rectifications. Nos représentants légitimes et sûrs devraient former des comités locaux dans leur région pour venir en aide aux citoyens dans la réalisation de cette tâche importante – de manière à ce que tous soient en mesure de participer aux élections – lesquelles nous espérons vont se tenir à la date prévue, seront libres et justes, avec la participation de tous les Irakiens.

Par ces mots, l'ayatollah venait de rendre la participation aux premières élections législatives irakiennes un devoir religieux pour de nombreux chiites, sans précédent dans l'histoire de la communauté chiite irakienne. De fait, la participation chiite aux élections sera remarquable considérant les conditions dans lesquelles le vote eut lieu. Des membres du réseau de représentants de Sistani furent par ailleurs impliqués dans la formation d'une liste unique réunissant les plus grands partis politiques chiites (mais qui incluait également quelques petits partis ou indépendants sunnites, turkmènes et kurdes), l'Alliance unifiée irakienne, qui aura l'avantage d'empêcher la division du vote chiite lors de l'élection et de s'attirer la faveur de l'ayatollah et ses collègues (Cole, 2005).

### 5.3 Retour à l'isolement: janvier 2005 à avril 2006

La fébrilité autour des futures élections était telle que peu avait remarqué que l'ayatollah était lui-même redevenu plutôt silencieux. En effet, à partir du début de l'année 2005, Sistani était peu à peu revenu à une attitude plus passive et paraissait plus réticent à intervenir dans la transition démocratique de l'Irak. Plusieurs s'attendaient à ce qu'il émette une fatwa au sujet des élections historiques du 30 janvier 2005 et fournisse des directives plus précises pour l'ensemble des chiites qui s'apprêtaient à voter pour la première depuis près de cinquante ans. Or, la fatwa ne vint jamais et les hypothèses machiavéliques quant aux réelles intentions de l'ayatollah ne tardèrent pas à abonder en tous sens. Les uns disaient que Sistani ne voulait pas s'associer de trop près avec un parti spécifique afin d'éviter de nuire à sa position d'ordonnateur ultime de la distribution du pouvoir sur la scène politique irakienne. D'autres affirmaient qu'il avait en fait décidé d'accorder sa bénédiction à l'Alliance unifiée irakienne mais ne voulait pas exprimer cette préférence publiquement. Pourtant, les rumeurs sur l'association de ce dernier avec la fameuse liste se propagèrent rapidement, les uns soutenant

que Sistani avait accordé sa « bénédiction » à toutes les listes participant aux élections, les autres affirmant qu'il avait plutôt donné sa préférence pour l'Alliance unifiée irakienne, sans qu'il soit possible de déterminer avec certitude sa position véritable. Les dirigeants de l'Alliance unifiée irakienne ne se laissèrent toutefois pas abattre par cet état des choses et ne se gênèrent pas pour utiliser le portrait de Sistani sur leurs propres affiches électorales et dépliants, et bientôt, la rumeur concernant l'existence de la fameuse « liste de Sistani » était répandue à travers le pays (Visser, 2006b, p. 16).

Étonnamment, le silence de Sistani se poursuivit même durant les délibérations cruciales au sujet du choix du premier ministre et lorsque, en mai 2005, le leader du parti chiite Da'wa, Ibrahim al-Jaffari, fut élu au poste et que débutèrent les discussions sur l'élaboration de la constitution permanente, il demeurait toujours impossible de connaître la position de l'ayatollah concernant la direction prise par le nouveau gouvernement à ce propos. Au mois d'août de la même année, les débats sur l'ébauche de la constitution s'envenimèrent autour d'une disposition prévoyant que l'Irak devienne un État hautement fédéré et dominé par les régions, avec d'un côté les sunnites et les groupes séculiers tout à fait contre cette idée, et les partis kurdes et chiites (surtout l'ASRII) de l'autre côté, plutôt en faveur de l'établissement de régions autonomes au sein de la fédération irakienne (Visser, 2006b, p. 17). Même à cette époque de hautes tensions, alors que circulaient abondamment toutes sortes de rumeurs sur ce qu'il pouvait penser de la question, Sistani s'abstint d'intervenir dans les débats et lorsqu'on lui demanda directement s'il s'opposait à ce concept ou à l'ébauche de la constitution plus généralement, il répondit de manière très neutre en disant qu'il n'avait fait aucune déclaration publique concernant ces questions (25 Rajab 1426/31 août 2005).

Alors que la date fixée pour la tenue du référendum approchait à grand pas, les discussions sur différentes clauses conflictuelles de la constitution se poursuivaient toujours et c'est seulement le 12 octobre 2005, soit trois jours avant le scrutin, que les parlementaires irakiens se mirent enfin d'accord pour ajouter certaines précisions au document adopté par voie majoritaire à la fin d'août et sans l'assentiment des représentants sunnites. Ces accommodements visaient d'ailleurs surtout à accommoder les demandes de ces derniers au sujet de l'intégrité du territoire irakien et du traitement des anciens membres du parti Baath, tout en permettant au prochain parlement élu de faire certains amendements à la constitution

ne nécessitant que la majorité absolue des députés pour être acceptés et présentés au public pour un second référendum<sup>25</sup>. Ce fut finalement à ce stade des négociations que Sistani se décida à émettre son avis sur le texte de la constitution, à travers une déclaration tenant en une seule phrase et largement diffusée par courriel à partir de son bureau de Qum, en Iran, et confirmée par ses représentants: « Son Éminence favorise la participation des citoyens au référendum et leur vote « oui » en faveur de la constitution, malgré l'insuccès à éliminer certaines de ses faiblesses » (fatwa transmise par courriel le 14 octobre 2005, avec une pièce jointe datée du 9 Ramadan 1426/13 octobre 2005, rapportée par Visser, 2006b, p. 18, notre traduction). Bien que message de l'ayatollah fut plus près du simple mémo de bureau que d'une fatwa en bonne et due forme par son langage à la troisième personne et l'absence de signature et de sceau officiel, il fut sans aucun doute un facteur important dans la confortable victoire du oui lors du fameux référendum, particulièrement dans les provinces chiites où le vote pour le « oui » fut au-delà de 95% (IECI).

Cette attitude distante vis-à-vis de la politique n'était pas pour changer à l'approche des deuxième élections législatives prévues le 15 décembre 2005. Les dirigeants de l'Alliance irakienne unifiée tentèrent bien d'approcher l'ayatollah Sistani afin d'obtenir une certaine sanction de la liste mais sans succès. Sistani se contentait de s'occuper des affaires religieuses comme telles et semblait, en quelque sorte, « inapprochable et incommunicable » (Visser, 2006b, p. 18). Finalement, cinq jours seulement avant la tenue des élections, l'ayatollah émit une fatwa à l'intention des électeurs, non pas pour leur signifier sa volonté d'endosser la principale liste chiite, mais plutôt leur rappeler toute l'importance de participer aux élections. Un détail du texte allait cependant laisser planer un indice à propos du parti pour lequel il convenait de voter, Sistani enjoignant fortement ses fidèles « à ne pas dissiper [ou 'dispenser', ou 'diviser' (*tashtit*)] le vote et le dépenser inutilement » (fatwa du 8 Dhu al-Qada 1426/10 décembre 2005). De manière indirecte, il encourageait les citoyens à ne pas voter pour de petits partis qui n'avaient pas de chance d'élire un représentant au parlement, faisant perdre ainsi un vote autrement précieux. Plusieurs médias et partis politiques, dont la puissante

<sup>25</sup> Voir la traduction en anglais de la version finale (12 octobre 2005) de la constitution irakienne, incluant les modifications de dernière minute approuvées par le parlement et le gouvernement irakien, disponible sur le site Internet de l'UNESCO: [http://portal.unesco.org/ci/en/files/20704/11332732681iraqi\\_constitution\\_en.pdf/iraqi\\_constitution\\_en.pdf](http://portal.unesco.org/ci/en/files/20704/11332732681iraqi_constitution_en.pdf/iraqi_constitution_en.pdf).

ASRII, s'empressèrent d'utiliser la fatwa de l'ayatollah pour maintenir l'illusion que l'ayatollah y avait exprimé, bien que de façon détournée, un soutien pour l'Alliance irakienne unifiée. Ce fut une tactique qui s'avérera profitable puisque la liste se retrouva parmi les grands gagnants de ce scrutin (Visser, 2006b, p. 20).

À la suite des élections et tout au long de l'année 2006, les communiqués de l'ayatollah Sistani furent peu nombreux et concernaient surtout des questions impliquant la foi chiite et ses prérogatives plutôt que la formation du nouveau système politique irakien (voir par exemple ses déclarations sur les caricatures danoises du prophète Muhammad ou sur les attaques terroristes des sanctuaires chiites à Samarra, respectivement datées du 1<sup>er</sup> Muharram 1427/31 janvier 2006 et 23 Muharram 1427/22 février 2006). Pourtant, le 27 avril 2006, suite à sa rencontre avec le nouveau premier ministre délégué, Nouri al-Maliki, le bureau de Sistani à Najaf publia une nouvelle communication qui allait surpasser en importance toutes les autres déclarations que l'ayatollah avait pu faire depuis octobre 2004 et marquer la fin de son mutisme politique des mois précédents. Dans ce document, Sistani rappellera ses instructions sur les thèmes politiques lui étant chers et affectant directement la vie sociale de la population, tels que la formation d'une armée nationale efficace qui aurait le monopole de la protection des citoyens et permettrait le démantèlement des milices armées, l'élimination de la corruption au sein de l'appareil gouvernemental, la restauration des services de base et le retour de la pleine souveraineté pour les Irakiens avec la fin de l'occupation. La communication indiquait également l'intention de l'ayatollah d'être de nouveau plus actif dans les affaires politiques, en affirmant que le leadership religieux allait dorénavant « regarder », « garder un œil » ou « surveiller » (verbe arabe *raqaba*) les performances du prochain gouvernement (28 Rabi al-awal 1427/27 avril 2006). Cette promesse d'une implication politique plus constante se fera toutefois attendre, l'ayatollah persistant dans son attitude traditionnelle quiétiste à se tenir à l'écart des enjeux politiques et à servir plutôt de guide à ceux venus s'enquérir de ses conseils. Il démontrera néanmoins son attachement à l'unité nationale irakienne et au processus de réconciliation politique entre les différentes factions se livrant un combat sans merci depuis plusieurs mois, sommant les Irakiens de remplacer les actes de violence par le dialogue afin de résorber les crises et les mésententes, tout en demeurant le plus loin possible des luttes pour le monopole du pouvoir et la

domination ethnique et sectaire (22 Jumada al-thani 1427/18 juillet 2006 et 8 Shaban 1427/2 septembre 2006).

#### 5.4 Motivations politiques

Comment expliquer l'attitude globale de Sistani vis-à-vis des affaires politiques irakiennes? À l'instar de Visser (2006b, p. 20), nous pensons que plusieurs auteurs se trompent en faisant de la politique un but ultime pour l'ayatollah. Il ne faut pas oublier que Sistani est d'abord et avant tout un homme de religion et qu'il convient de comprendre ses différentes initiatives politiques à la lumière d'un ensemble de priorités beaucoup plus large, à l'intérieur duquel l'Irak figure simplement comme l'une des provinces d'une juridiction s'étendant au monde entier. Ainsi, une des explications les plus plausibles concernant l'attitude de Sistani est celle qui met en évidence le rôle de protecteur de l'orthodoxie chiite assumé par l'ayatollah, lui-même caractérisé par la place prédominante accordée aux *mujtahids* en tant que seuls interprètes légitimes de la loi islamique. En effet, dès la chute du régime de Saddam Hussein en 2003, le monopole du haut clergé chiite avait commencé à être menacé par certains mouvements de résistance politique dont plusieurs étaient dirigés par de jeunes étudiants en religion n'ayant pas encore acquis de statut dans la hiérarchie traditionnelle chiite mais revendiquant tout de même une place au sein du leadership de la communauté. Le mouvement de Moqtada Sadr était chef de file en cette matière et illustre parfaitement ce phénomène. Ce dernier accusait l'ayatollah Sistani d'avoir transformé la ville sainte de Najaf en « lieu d'apprentissage endormi » et tenta alors d'établir son propre séminaire (*hawza*) et assurer sa suprématie en gagnant le contrôle physique des infrastructures religieuses des villes saintes. Pendant des mois, le mouvement sadriste chercha à étendre encore plus loin ses prérogatives grâce à la création d'institutions paragonnementales, à la tête desquelles figurait sans contredit la fameuse « Armée du Mahdi » (Visser, 2006b, p. 21).

Par conséquent, l'engagement plus décisif de Sistani sur la scène politique irakienne entre juin 2003 et décembre 2004 constituait peut-être un moyen de faire face à Moqtada Sadr (Visser, 2006b, p. 21). En effet, quelques jours après sa fatwa sur la démocratie en Irak en juin 2003, il en publia une seconde prévenant les fidèles de la création d'une nouvelle institution à Najaf qui s'était elle-même attribuée le nom de « Séminaire scientifique » mais

qui ne constituait ni plus ni moins qu'une tentative de la part de Sadr de s'emparer du pouvoir au sein du plus grand centre de savoir islamique irakien. Rejetant l'existence de liens quelconques avec cette organisation et dénonçant certaines de ses pratiques, comme la redistribution des articles ménagers volés lors des pillages d'après-guerre et l'interférence dans l'administration des services de santé et d'éducation, Sistani réaffirma l'autorité ultime des *mujtahids* en rappelant aux fidèles que la meilleure source de conseils demeurait le *marja'* que chacun avait décidé d'imiter et de prendre comme modèle, et non ces réfractaires qui parlaient au nom du chiisme mais qui ne possédaient aucunement les connaissances préalables pour assumer un tel leadership selon les critères traditionnels (29 Rabi al-thani 1424/30 juin 2003). Autrement dit, Sistani souhaitait dès le début s'assurer de la pérennité des pouvoirs cléricaux conventionnels dont il jouissait lui-même et s'engagea donc dans une lutte de principe à peine dissimulée contre les prétendants sadristes, lutte qui allait d'ailleurs connaître un dénouement singulier quelques mois plus tard, lors de l'insurrection de la milice de Moqtada Sadr dans les villes saintes.

En effet, plus de quatre mois après le début de sa rébellion contre la présence américaine en avril 2004, le mouvement de Moqtada Sadr résistait toujours farouchement contre les tentatives du premier ministre Allawi et des officiers américains de contenir sa branche armée à l'intérieur de la ville de Najaf. Rentrant précipitamment en Irak après une intervention chirurgicale au cœur à Londres, Sistani fit une démonstration éloquente de l'étendue de ses pouvoirs en réussissant à négocier avec succès la fin des affrontements sanglants entre les forces américaines et les partisans du jeune Sadr. Après plus de trois semaines de combats aux portes du sanctuaire de l'imam Ali et d'intenses négociations sur les conditions d'une possible résorption de la crise comprenant la promesse d'une sortie honorable, Sadr se plia finalement aux requêtes de l'ayatollah. La comparaison entre le pouvoir de Sistani et celui de Sadr ne tenait plus le coup, le premier ayant, en quelque sorte, réussi à sauver la face du second, en s'arrangeant pour qu'il demeure libre malgré les circonstances et en désamorçant une bataille qui menaçait d'enflammer plusieurs régions du pays. À partir de l'automne 2004, la victoire de Sistani sur Sadr était évidente, du moins au niveau de la question du renouveau religieux et de la doctrine chiite, et ce dernier dut se résoudre à engager ses partisans dans le champ d'action politique traditionnel (Nakash, 2006, p. 150-153).

Mais au-delà de ces événements, le type d'interventions politiques choisi par l'ayatollah Sistani depuis 2003 est tout à fait concordant avec les principes qui ont guidé le savant religieux tout au long de sa carrière en tant que représentant de l'ordre traditionnel chiite. En effet, l'histoire chiite montre que d'autres dirigeants religieux ont aussi modifié leur attitude « apolitiques » pour un style plus décisif sur la scène politique lorsqu'ils jugeaient que cela était dans leur intérêt professionnel<sup>26</sup>. L'insistance de Sistani sur l'instauration de principes démocratiques en Irak n'était donc pas seulement un moyen de remettre le pays sur pied, mais aussi de redonner à la majorité chiite le pouvoir dont elle avait toujours été privée, de manière subtile et à priori non sectaire et démocratique. La brève incursion de Sistani dans la vie politique irakienne, à un moment où la situation était des plus chaotiques, avait été menée de manière à éviter de se retrouver piégé dans les détails des affaires en cours et éliminer le risque de ternir la réputation du savant à l'échelle internationale (Visser, 2006b, p. 23). Les actions de Sistani sur la scène politique irakienne évoquaient donc la tradition chiite « d'interférence occasionnelle » en politique et consistait en une approche ni complètement quiétiste ni bureaucratique à l'extrême, reposant sur l'exercice d'un pouvoir charismatique dépouillé et clairvoyant ainsi que sur l'habileté du plus grand leader religieux d'interférer dans certaines situations bien déterminées. Ces situations se produisent lorsque le monopole du *mujtahid* est menacé ou lorsqu'une intervention locale lui permet de promouvoir sa carrière en tant que savant religieux sans nuire à sa notoriété au sein de l'espace chiite élargi. C'est exactement ce que Sistani a fait lorsqu'il est passé en mode plus actif en 2003 et 2004. En revanche, si l'implication du clergé en politique comporte un risque envers l'intégrité des quartiers religieux, comme ceux de Najaf ou Karbala par exemple, ou vis-à-vis des fonctions traditionnellement occupées par le clergé, le uléma peut alors décider de demeurer discret et non interventionniste. Cela expliquerait pourquoi Sistani s'est abstenu de soutenir ouvertement la liste chiite lors des élections et s'est tenu à l'écart des querelles entre les partis politiques au sujet de la nomination du premier ministre (Visser, 2006b, p. 24).

---

<sup>26</sup> Par exemple, l'ayatollah Muhsin al-Hakim n'hésita pas à afficher son opposition au communisme en Irak durant les années 1960. En Iran, l'ayatollah Burujirdi interféra plusieurs fois dans le processus de réformes agraires entrepris par le gouvernement durant les années 1950. À partir de Samarra en Irak, l'éminent ayatollah iranien Shirazi fut l'instigateur d'un mouvement de masse contre le système de concessions de tabac imposé par l'occupant britannique en 1891-1892 et de la fameuse fatwa appelant à un boycott total du tabac (Abdul-Jabar, 2003, p. 110, 210).

Par ailleurs, même la vision de Sistani au sujet de la théorie du *wilayat al-faqih*, et de manière plus large sur l'implication du clergé dans les affaires politiques, est tout à fait cohérente du point de vue de la doctrine chiite traditionnelle et explique largement le comportement de l'ayatollah sur la scène publique, tant sa version active qu'inactive. Dans une série de six fatwas sur le sujet, Sistani affirme en effet que l'autorité religieuse doit s'appliquer « dans les affaires générales dont dépend le système social islamique » et se dit confortable à l'idée qu'un seul savant religieux, celui qui convienne à tous les croyants, assume cette responsabilité pour l'ensemble des chiites et ne pose pas de limite à la juridiction d'un tel poste à l'intérieur du domaine des affaires sociales. Cherchant donc à savoir ce que Sistani entend par « affaires sociales » et si la dimension politique y est incluse, on remarque qu'il ne mentionne jamais les mots « politique » ou « État » dans ses déclarations et s'abstient de donner un rôle institutionnalisé au juriste suprême, contrairement à la position de Khomeiny par exemple, où les responsabilités politiques du *faqih* sont centrales. Cependant, les fatwas de Sistani révèlent tout de même que « ne pas occuper de postes politiques » et « être apolitique » sont deux choses distinctes. Bien que la préférence de l'ayatollah soit que le clergé laisse la gouvernance de l'État entre les mains des hommes politiques et assume plutôt des fonctions de surveillance et de conseiller par rapport aux affaires politiques, il n'en demeure pas moins que les aspirants au leadership ont tout de même été grandement influencés par les instructions et les opinions émises par le clergé (voir les six fatwas non datées sur le *wilayat al-faqih*, [www.sistani.org](http://www.sistani.org)).

Alors que depuis plusieurs mois, les tensions ethniques et religieuses – tant entre les sectes qu'à l'intérieur de celles-ci – ont augmenté de manière dramatique en Irak au point de constituer désormais une menace directe envers l'unité du pays et constatant que ce manque flagrant de sécurité à travers l'ensemble du territoire pourrait assombrir la qualité de son leadership religieux, l'ayatollah Sistani a récemment montré un certain regain d'intérêt pour la politique intérieure irakienne. Ses dernières déclarations publiques viennent toutefois confirmer les propos précédents, à savoir que l'une des responsabilités principales du clergé selon Sistani est certainement de garantir l'intégrité islamique du système politique irakien. Elles révèlent également un profond souci de défendre l'intégrité de l'Irak en tant que nation, au cœur duquel la notion d'unité nationale constitue le principe directeur au détriment des

questions d'ordre sectaire ou ethnique. On constate également que les interventions politiques de Sistani visent davantage les masses musulmanes plutôt que les dirigeants des partis politiques. Ses intérêts professionnels en tant que plus importante personnalité du monde chiite à l'heure actuelle, grandement liés au nombre de disciples l'ayant choisi comme source d'imitation, pourraient avoir donné le pas à la nouvelle attitude politique de l'ayatollah qui, dernièrement, semble avoir opté pour un mélange à la fois d'islamisme et de nationalisme irakien. Une des contributions importantes que pourrait avoir ce type d'activisme politique dans la démocratisation et la stabilisation du pays demeure son potentiel de renforcement d'une société civile irakienne indépendante de l'État mais dépendante de tous les citoyens de l'Irak (Rahimi, 2004, p. 14).

## CHAPITRE VI

### LA POLITIQUE RELIGIEUSE

Bien que généralement considérés comme les aspects de la religion ayant le moins d'effets directs sur la vie politique, les moyens sociaux et culturels utilisés par une communauté religieuse pour défendre et promouvoir sa vision politique à l'intérieur de la sphère publique, tels que le recours aux rituels ou aux symboles religieux, constituent tout de même la dimension religieuse ayant le plus d'effets indirects sur l'ensemble de ce qui touche de près ou de loin à la politique (*cf.* p. 27). Le cas de l'Islam chiite en Irak est patent. Dans ce pays où les engagements vers l'instauration de la démocratie ne s'avèrent pas toujours des plus effectifs malgré l'élection d'institutions représentatives depuis 2005, la religion demeure certes une des forces les mieux organisées tant au niveau régional que national. Cette partie tentera donc de montrer l'influence considérable de la politique des mosquées chiites, ensuite la manière avec laquelle les membres de la communauté ont résisté aux attaques contre ses symboles religieux, notamment à travers la légitimation de diverses milices armées, pour finalement s'intéresser à la reconnaissance du modèle religieux traditionnel par les politiciens chiites et à leur participation à l'intérieur de celui-ci.

#### 6.1 Politique religieuse proactive: la politique des mosquées

Chez les chiites, le leadership religieux est devenu d'autant plus puissant et influent à mesure que s'est étendu son vaste réseau de mosquées, de centres religieux, de fondations et d'organisations communautaires depuis la chute du régime de Saddam Hussein. Dans un contexte où les membres subalternes du clergé chiite se sont souvent considérés eux-mêmes comme les derniers – et peut-être les seuls – gardiens de ce qu'ils appellent l'identité

islamique de l'Irak, la plupart d'entre eux auront tout de même plaidé pour un rôle indirect tout au long du processus de transition politique irakien, illustré par une expression à l'usage fort répandue dans le cercle religieux, *irshad wa tawjeeh*, à savoir la guidance et la direction (Shadid, *Washington Post*, 10 décembre 2003). Quant à savoir ce que ce principe signifie réellement dans la pratique, les débats furent nombreux et demeurent toujours ouverts. Par exemple, les délibérations du clergé au sujet de la formation du gouvernement irakien constituèrent bien plus qu'un simple désaccord politique entre les parties mais reflétèrent également l'évolution de son rôle dans le paysage social en constante évolution en Irak. Privés de toute liberté sous la dictature de Saddam Hussein, les membres du clergé émergèrent soudainement en tant qu'arbitres à la puissance considérable, intervenant dans les affaires politiques de manière plus efficace qu'ils ne voulurent bien le reconnaître, persistant à désapprouver, dans l'ensemble, un rôle politique manifeste. Force est néanmoins de constater que la plupart d'entre eux considèrent la nature de leurs fonctions se situant quelque part entre ces deux extrémités, à la fois gardiens des intérêts religieux de la population mais également disposés à intervenir en politique lorsqu'ils le jugent nécessaire (Shadid, *Washington Post*, 3 avril 2005).

D'une certaine manière, l'intrication entre l'Islam et l'État irakien a toujours été profonde et ce, malgré le fait que les différents gouvernements en place depuis la naissance de l'État aient été de nature plutôt séculière. La communauté chiite a d'ailleurs déjà fait montre de sa capacité à se rallier à son leadership religieux lors de moments décisifs, par exemple lors de l'insurrection de mars 1991 contre le régime de Saddam Hussein mais également durant la révolte de 1920 contre les forces de l'occupation britannique. Selon Laith Kubba, un ancien conseiller du Premier ministre al-Jaffari maintenant retiré de la vie politique, plusieurs citoyens n'avaient cependant pas vu venir la situation de crise qui sévit actuellement en Irak et qui a littéralement consacré les leaders religieux en points de ralliements essentiels et inévitables au cœur d'un Irak fortement polarisé (Forth et Wong, *New York Times*, 26 février 2006). En conséquence, les imams des plus importantes mosquées chiites irakiennes<sup>27</sup> se sont rapidement fait la voix des grands ayatollahs, se chargeant de rendre publiques les opinions

---

<sup>27</sup> Dans ce chapitre, nous entendons par imams ceux en poste dans les plus importantes mosquées de l'Irak, comme celles de Nadjaf, Karbala et Bagdad, et responsables des sermons du vendredi, jour saint du calendrier musulman.

émises par la plus haute classe cléricale et propageant, à l'échelle nationale, la vision politique du leadership religieux. Leur rôle fut donc essentiel dans la diffusion et la reconnaissance des principes chiïtes de même que dans l'implantation d'un modèle de l'ordre propre à cette communauté religieuse. Le prestige associé au poste d'imam provient certes en partie du fait que la mosquée ait été la première école en Islam et le prophète Muhammad son premier professeur, montant sur le *minbar* (la chaire) du haut duquel il enseignait l'unicité de Dieu, récitait le livre sacré, le Coran, et discutait des questions tant politiques que religieuses qui affectaient la vie des musulmans. L'usage de ce pupitre produisait un effet considérable dans le cœur des fidèles et celui qui y grimpeait pour prononcer un discours symbolisait la puissance et l'autorité dans la société. Encore aujourd'hui, l'imam de la mosquée est à la fois un enseignant, un guide et un prédicateur auprès de la population. Étant donné la portée des sermons religieux – pour la majorité des croyants chiïtes, ils constituent le prisme à travers lequel tant l'actualité quotidienne que les grands événements sont reçus et interprétés – les discours prononcés par les imams représentent davantage que de simples mots adressés aux fidèles dans de grands haut-parleurs. Ils transmettent une image des sentiments populaires, des conversations de tous les jours et leur influence sur la vie politique est considérable. Faisant un parallèle avec les États-unis, Shadid compare ces sermons à un mélange de discours évangéliques, de séances radio enflammées et d'exposés de bons sentiments, se référant sans problème tant aux fondements de l'Islam datant de plus de mille ans qu'aux plus récents événements de l'actualité (*Washington Post*, 20 novembre 2004).

Les questions sociales et religieuses sont en effet au cœur des discours des imams, particulièrement ceux délivrés le vendredi alors que l'affluence à la mosquée est importante. Par l'influence notable qu'ils possèdent sur l'opinion populaire, qu'ils reflètent certainement autant qu'ils modèlent, les responsables des différentes mosquées comptent parmi les éléments les plus importants dans la promotion et la diffusion de la vision chiïte dans l'arène publique. Certains imams sont par ailleurs directement impliqués dans la vie politique par leurs fonctions au sein d'un parti politique, comme dans le cas de l'imam Qabanji à Najaf, à la tête de la section du centre de l'Euphrate et de Najaf pour le compte de l'ASRII, par leur présence au parlement en tant que représentant du peuple, comme le cheikh Jalal al-Din al-Saghir de la mosquée Buratha à Bagdad, ou encore par leur participation directe dans le

processus politique, comme Ahmed al-Safi de la mosquée de l'imam Hussein à Karbala et membre du comité responsable la rédaction de la nouvelle constitution permanente en 2005. L'action politique du clergé chiite fut donc nettement perceptible dès la chute du régime de Saddam Hussein. Il faut dire que la plupart des imams responsables des grandes mosquées chiites ont été de fervents partisans de l'expression libre de la volonté populaire, surtout que celle-ci servait bien les intérêts du clergé chiite. De manière prévisible, ils ont donc largement soutenu les appels de l'ayatollah Sistani et celui de ses collègues pour la tenue d'un scrutin général aussitôt que possible, qui non seulement redonnerait à la communauté chiite le pouvoir dont elle a toujours été privée sous les anciens régimes mais le ferait à l'aide d'un processus pacifique. Il ne fait aucun doute qu'à la suite de la fatwa de Sistani faisant du vote un devoir pour chaque citoyen, le clergé chiite s'est mobilisé pour mettre en œuvre ce plan, au moyen de conférences et d'assemblées organisées dans le but d'éduquer la population à la procédure électorale, mais surtout pour transmettre le message de manière encore plus efficace grâce à l'incomparable influence des sermons du vendredi sur le fidèle auditoire à travers l'ensemble des mosquées chiites.

Les événements de mars 2004 illustrent bien la volonté des membres du clergé à mettre la main sur le processus de transition politique et l'obligation pour les différentes autorités politiques de tenir compte du pouvoir chiite. À cette époque, des leaders religieux avaient organisé une campagne énergique dans la capitale contre l'adoption de la constitution provisoire par le Conseil de gouvernement et ce, tout juste après que le bureau de l'ayatollah Sistani ait émis un communiqué remettant en cause la légitimité du document. Pendant des semaines, ils se servirent du formidable réseau de mosquées et d'organisations religieuses comme structure fondamentale du mouvement de contestation. Ils affichèrent des posters dans les universités de Bagdad et dans les centres communautaires chiites, distribuèrent plusieurs pamphlets parmi les fidèles de Sistani et ses cadres – tant du côté des religieux que des laïcs dévoués – dénonçant l'application d'une constitution jugée illégitime et travaillèrent également à accumuler des dizaines de milliers de signatures sur une pétition mise sur pied afin de dénoncer le document. La plupart de ceux ayant participé à ce mouvement de protestation suivaient les ordres émis par les *wakils* (représentants religieux) du haut clergé chiite, ces derniers fournissant la majeure partie de la force organisationnelle et procurant à la

campagne son impulsion de départ et son efficacité. Cette stratégie démontrait certes une volonté de la part du clergé chiite de confronter l'administration américaine à un moment crucial de la transition politique, alors que celle-ci se préparait à remettre formellement la souveraineté et les commandes de l'État entre les mains du gouvernement intérimaire irakien, et la capacité du pouvoir religieux chiite à transformer cette énergie en action sur le terrain (Shadid, *Washington Post*, 29 mars 2004).

Cette capacité politique des imams sera d'ailleurs démontrée tout au long de l'année 2004, alors qu'ils étaient plusieurs à réclamer aux autorités américaines que soit entendue la voix du peuple et que celui-ci soit complètement maître de la destinée de l'État à travers la tenue d'élections directes. L'imam de la mosquée Khullani à Nadjaf, Muhammad al-Haydari, publia d'ailleurs un article dans un quotidien bagdadien à l'intérieur duquel il décrivit la façon dont les réformes politiques en Irak devraient se dérouler afin de garantir leur succès le plus complet. À la manière d'un politicien, il prêta main forte aux principaux partis politiques chiites en revendiquant des élections libres pour tous les citoyens irakiens, afin que ces derniers puissent choisir leurs représentants de manière démocratiques, participer pleinement à la transition politique et assumer leur rôle de supervision du travail effectué par le gouvernement. Il évoqua par ailleurs la nécessité pour les membres élus au parlement d'avoir « la crainte de Dieu dans le cœur, afin de les ramener à la tâche advenant le cas où ils trahiraient la confiance du peuple » (Al-Adalah, 22 septembre 2004).

Dans une entrevue accordée à l'hebdomadaire irakien Al-Zawra et publiée le 27 janvier 2004, Seyyid Sadr-al-Din al-Qabanji, lui aussi imam dans la ville sainte de Nadjaf et tête dirigeante de la section du centre de l'Euphrate et de Nadjaf pour l'ASRII, rappela à tous la position de l'ayatollah Sistani à propos de la nécessité d'avoir des représentants élus au sein du comité pour la rédaction de la constitution en se faisant l'intermédiaire entre la *marja'iya* et le peuple en ces termes:

Son éminence Sayyid al-Sistani insista sur le fait que l'élection est le meilleur plan qui pourrait permettre aux Irakiens de prendre le contrôle de leur destinée. Nous, au nom de l'Assemblée suprême pour la révolution islamique en Irak et au nom de tous les imams du vendredi et les imams de la communauté en Irak, accordons notre soutien envers ce plan et soulignons le point de vue de l'autorité religieuse comme étant l'opinion la plus réaliste et la plus crédible qui pourrait mener l'Irak vers l'indépendance politique.

Le vocabulaire utilisé par l'imam illustre bien le rôle symbolique attribué à ce type d'individu au sein de la communauté irakienne et sa capacité à influencer le jeu politique en servant, auprès des masses, de transmetteur de la position religieuse et en usant de la persuasion liée au prestige de son poste. Fort défenseur de la nouvelle « politique démocratique » favorisée par la grande majorité du clergé chiite depuis la fatwa de l'ayatollah Sistani en juin 2003, Qabanji alla jusqu'à inciter tous les types de partis à participer au processus politique en arguant, tel un expert démocrate, que ceci représentait le fondement même de la compétition politique (Al-Manar Television, 17 décembre 2004).

Certaines mosquées avaient elles-mêmes pris des allures électorales durant les semaines précédant les élections législatives de janvier 2005. Par exemple, la mosquée Baratha<sup>28</sup> à Bagdad était ornée de bannières décoratives déclarant le prochain scrutin un moment décisif dans l'histoire de la communauté: « Participer aux élections est un devoir religieux, national et moral », ou plus directement « L'ennemi de l'Irakien est l'ennemi de la démocratie, de la justice et des élections » (Shadid, *Washington Post*, 20 décembre 2004). Confirmant l'importance des élections à son audience, l'imam et prédicateur de la mosquée, le cheikh Jalal al-Din al-Saghir, déclara dans un de ses sermons: « Craignez Dieu lorsque vous prenez vos décisions [durant les élections]. Être libre de voter ne veut pas dire que vous êtes laissés à votre propre sort. Il est vrai que vous êtes libres, mais il vous est donné d'être les adorateurs du Tout-puissant » (LBC SAT Television, 2 décembre 2005). Ces propos ne sont guère étonnants pour un homme qui, depuis son retour en Irak en 2003 après un exil de plus de vingt ans, s'est empressé de transformer la mosquée Baratha en point de jonction d'un mouvement politique efficace, oeuvrant au nom de l'ayatollah Sistani et sous la tutelle informelle de l'ASRII. En plus de son association avec les plus hautes sphères du leadership religieux, le cheikh tirait sa légitimité de la grande renommée de sa famille, héritage laissé par son père, le respecté cheikh Ali al-Saghir, qui fut en son temps un fidèle lieutenant du grand ayatollah Muhsin al-Hakim et responsable de la mosquée Baratha jusqu'à sa mort en 1975. Maniant le langage de la religion tout aussi bien que la gestion de son agenda politique, al-

---

<sup>28</sup> La mosquée Baratha constitue un symbole chiite important. Réputée être construite bien avant la fondation de la ville de Bagdad elle-même, ses murs reposeraient sur les lieux où l'imam Ali serait lui-même venu creuser un puit, toujours en fonction aujourd'hui. Les pèlerins chiites viennent d'aussi loin que l'Afghanistan pour y remplir des gourdes de cette eau aux vertus supposées curatives.

Saghir exerça son influence non seulement dans sa propre mosquée mais également au sein du parlement irakien, où il occupa un des sièges réservés à la liste chiite victorieuse lors des premières élections de 2005 (Shadid, *Washington Post*, 28 mars 2005).

Quant au représentant de l'ayatollah Sistani à Karbala, Ahmad al-Safi, il encouragea lui aussi toutes les factions à joindre le processus politique en disant que le destin de l'Irak était le destin de tous ses enfants, de toutes les tendances et sectes. « Personne devrait penser que ceci est une courtoisie politique dissimulant des objectifs opposés. Il s'agit bien d'un désir authentique et sincère [...] et nous partageons les mêmes préoccupations et la même destinée, sunnites ou chiïtes, Arabes, Kurdes ou Turkmènes » (Al-Diyar Television, 16 janvier 2005). Comme pour justifier ce point de vue, il s'empressa de se plaindre dans un autre de ses sermons des conditions de sécurité pitoyables régnant en Irak durant le gouvernement intérimaire d'Iyad Allawi et du manque de mesures efficaces pour contrer la violence et le sabotage. « Qui est à blâmer pour la croissance de ce phénomène qui commence à prendre de plus en plus d'ampleur? Il ne fait aucun doute que c'est l'État, dans le sens complet du terme » (Al-Diyar Television, 18 décembre 2004). Autrement dit, le seul moyen pour lui de remédier à l'ensemble des problèmes survenus sous les gouvernements nommés par les autorités étrangères était de faire élire des dirigeants compétents par la population, capables d'endiguer la montée de la violence et de représenter la volonté du peuple au parlement. Une volonté qui allait néanmoins permettre de créer un espace politique propice à l'émergence du pouvoir chiïte dans les plus hautes sphères gouvernementales.

Un autre imam représentant l'ayatollah Sistani à Karbala, Mahdi al-Karbalai, joua un rôle important dans l'exercice du pouvoir chiïte à partir des mosquées. En réponse aux menaces anti-chiïtes lancées par Abou Mussab al-Zarqawi quelques semaines avant le référendum sur la nouvelle constitution irakienne, il appela les Irakiens à faire preuve de retenue, à ne pas se laisser entraîner dans une guerre sectaire, à maintenir l'unité nationale et à participer au plébiscite. Se faisant également le porte-parole de l'autorité religieuse au sujet de ladite constitution, il affirma que le document n'aurait pas pu être de meilleure qualité considérant les circonstances déplorables dans lesquelles s'engouffrait l'Irak depuis plusieurs mois et compte tenue de la diversité raciale, religieuses et sectaire du pays. Il concéda même plusieurs points positifs à la constitution, notamment concernant le rôle de l'Islam, celle-ci

stipulant que « l'islam est une source principale de la législation, et qu'aucune loi contredisant les préceptes et les principes de l'islam ne peut être adoptée » (Al-Diyar Television, 3 octobre 2005). Prononçant un sermon au nom de Moqtada Sadr à la mosquée de Koufa, l'imam Aws al-Khafaji abonda dans le même sens que son homologue de Karbala en appelant les « frères » sunnites à ne pas plier sous les pressions des *nawasibs* (référence péjorative envers les extrémistes sunnites) de même que celles d'al-Zarqawi, et à participer au référendum sur la constitution, affirmant que ce faisant, ils atteindraient au moins deux de leurs objectifs en dénonçant non seulement le terrorisme mais également l'occupation étrangère (Al-Diyar Television, 3 octobre 2005). L'implication des mosquées chiites dans les affaires politiques touchait donc des sujets variés, de la démocratie à la violence intersectaire, et reflétait certainement les priorités des partis politiques auxquels elles étaient affiliées.

Ces derniers propos démontrent par ailleurs que très tôt, les imams chiites se sont préoccupés des différentes fractures entre les communautés irakiennes et ont mis la population en garde contre la possible éclosion d'un conflit entre celles-ci, blâmant les forces multinationales pour le manque de sécurité et la hausse constante de la violence à l'échelle du pays. À ce sujet, l'imam al-Safi à Karbala déclara que les attaques contre les civils innocents avaient atteint un niveau insupportable et que la responsabilité d'assurer la sécurité de la population selon les normes internationales revenait entièrement aux forces de l'occupation et aux ministères concernés au sein du nouveau gouvernement (Al-Diyar Television, 18 septembre 2005). À la suite du bombardement des deux dômes sacrés à Samarra presque un an plus tard, il rappela à tous l'importance des symboles historiques chiites dans l'explication des événements d'aujourd'hui en mettant de l'avant l'idée selon laquelle ces attaques, certainement causés par des *takfiris* (individus accusant d'autres musulmans d'être des infidèles), avaient beaucoup à voir avec ce qui s'était passé dans les premiers temps de l'islam, lorsque l'imam Hussein et ses compagnons furent martyrisés par l'armée de Yazid. Il ajouta même que si les imams al-Hadi et al-Askari avaient été en vie en 2006, ils seraient également tombés en martyrs puisque les attaques de ces lieux saints ne représentaient finalement qu'une continuation de l'ère de noirceur, de rancune et de méchanceté qui avait cours à l'époque de Hussein (Al-Adalah, 4 avril 2006). Ces quelques exemples suffisent déjà à montrer que plus l'état des relations avec les sunnites s'est détérioré et que se sont

multipliées les atteintes envers les symboles identitaires chiites, plus les attitudes se sont radicalisées de part et d'autre et plus la communauté chiite s'est servie de l'explication religieuse pour justifier sa propre réaction face à la montée de la violence et la perpétration d'actes terroristes. La prochaine section tentera d'illustrer ce point.

## 6.2 Politique religieuse défensive

Plusieurs groupes d'insurgés s'en sont pris aux sites religieux chiites depuis la chute de l'ancien régime en avril 2003 et ont perpétré leurs attaques alors que les lieux étaient bondés de civils et de leaders religieux et politiques afin de maximiser l'impact physique et psychologique des dommages. Ils ont également visé les quartiers de plusieurs villes du sud de l'État, là où se concentre une majorité de population chiite, dont l'imposant bidonville de Sadr City où vivent plus de deux millions de chiites et où l'Armée du Mahdi affiliée à Moqtada Sadr règne en maître, de même que les sanctuaires sacrés chiites à travers le pays et certaines personnalités religieuses à l'ascendance marquée sur la communauté chiite. Ces attaques sont principalement motivées par la croyance selon laquelle les chiites auraient pleinement accueilli les Américains et auraient coopérés avec eux afin de destituer l'ancien gouvernement, largement associé à la minorité sunnite. Le fait que les forces de sécurité et les différents gouvernements à la tête de l'Irak depuis la chute de Saddam Hussein aient été dominé par les chiites a par ailleurs soulevé de nombreuses inquiétudes par rapport à la marginalisation inattendue de la communauté sunnite (Human Right Watch, 2005). Pour d'autres groupes d'extrémistes islamistes, comme celui d'Al-Qaïda en Irak dirigé jusqu'à sa mort en juin 2006 par Abou Musab al-Zarqawi et qui a revendiqué plusieurs attentats depuis 2003, les chiites sont tout simplement considérés comme des apostats et des hérétiques ayant trahi l'Islam. Le 14 septembre 2005, un extrait audio d'un discours prononcé par Zarqawi et distribué sur Internet rapportait d'ailleurs les propos suivants: « L'organisation Al-Qaïda sur la Terre des Deux Rivières [Irak] déclare la guerre totale contre les Rafidha [terme péjoratif désignant les chiites] en Irak, où qu'ils puissent se trouver » (MEMRI, 2005).

La première attaque majeure d'un symbole religieux se produisit le 29 août 2003 alors que deux voitures remplies d'explosifs détonèrent tout juste à côté du sanctuaire de l'imam Ali à

Nadjaf, blessant plus de 230 personnes et tuant 125 autres dont l'ayatollah Baqr al-Hakim, le plus haut dirigeant de l'ASRII, qui était à ce moment conduit à l'extérieur de la mosquée après les prières du vendredi. L'ayatollah Baqr al-Hakim était un leader religieux au tempérament pragmatique, qui avait accepté l'idée d'un gouvernement parlementaire et pluraliste en Irak malgré sa préférence pour un système politique à l'iranienne, et qui avait signalé aux chiites, par sa coopération avec l'Autorité provisoire, qu'il leur était permis de participer aux efforts de cette institution afin de s'assurer que les chiites puissent jouir d'une position avantageuse au sein du nouvel Irak. Certains s'avanceront sur les causes de sa mort en disant que le sort avait finalement décidé de le faire périr sous les coups des extrémistes sunnites et de leur *jihād* contre l'envahisseur étranger, ces derniers protestant contre le fait que, dans les conditions où était plongé l'État irakien, l'ayatollah avait priorisé d'autres moyens que la résistance armée pour venir à bout de l'occupation américaine (Escobar, *Asia Times Online*, 2 septembre 2003). D'autres diront qu'il s'agissait plutôt de l'œuvre de baathistes loyaux envers Saddam Hussein qui auraient espéré par ce geste faire croire aux partisans d'al-Hakim que le mouvement de Moqtada Sadr était responsable de l'attentat, et ainsi provoqué un tumulte au sein de la communauté chiite qui aurait eu la capacité de contrevenir à la gouvernabilité du pays par les forces américaines et favorisé leur retour au pouvoir (Cole, *Informed Comment*, 30 août 2003).

Par la suite, les événements entourant la rébellion du mouvement de Moqtada Sadr pendant les mois d'avril à août 2004 donnèrent lieu à d'importantes manifestations de la politique religieuse dans la sphère publique, en grande partie à cause du caractère sacré des lieux dans lesquels elle se produisit et la nature même des intervenants. Dès le début du soulèvement, l'ensemble de la *hawza* en poste à Nadjaf, avec le grand ayatollah Sistani en tête, réclama le retrait immédiat de toutes les troupes armées des deux villes saintes, Nadjaf et Karbala, et ce dans un effort de mettre un terme aux combats sanglants entre les forces américaines et la milice de Sadr et de préserver le caractère sacré des plus importants sanctuaires chiites (Wong, *New York Times*, 19 mai 2004). L'imam de la mosquée Khullani à Nadjaf, Muhammad al-Haydari, ne tarda pas lui aussi à exprimer ses regrets face au déroulement de la crise et incita les belligérants à recourir à des solutions pacifiques le plus tôt possible afin de stopper les effusions de sang et protéger le caractère sacré de la ville sainte et du mausolée

de l'imam Ali (Al-Adalah, 22 août 2004). Reflétant une opinion largement répandue chez les imams des mosquées chiites, Ahmed al-Safi, le représentant de Sistani à Karbala, déclara dans un de ses sermons que le clergé chiite n'acceptera pas que « quiconque tente de manipuler ces deux villes, quelle que soit son identité » (Wong, *New York Times*, 22 mai 2004). Bon nombre d'analystes croient en effet que la protection du mausolée de l'imam Ali fut l'une des raisons ayant contribué à l'intervention réussie de Sistani auprès de Moqtada Sadr en août 2004, intervention qui s'est déroulée non sans effort étant donnée la popularité croissante du mouvement sadriste à cette époque, mais qui a toute de même fait cesser une révolte contre les Américains jugée inutile par le haut clergé à un moment où des élections, qui allaient permettre aux chiites de prendre le pouvoir sans effusion de sang, avaient déjà été prévues pour janvier 2005 (Baldauf, *Christian Science Monitor*, 30 août 2004).

D'autres sanctuaires auront également été visés par les attaques contre les symboles chiites. Le 31 août 2005, des tirs de mortier furent lancés en direction des milliers de pèlerins chiites en marche vers Kadhimiyah pour y commémorer le martyr du septième imam, Moussa al-Kadhim. La panique s'est alors emparée des fidèles au moment précis où ils étaient entrain de traverser le Tigre par le pont A'imah et, ces derniers pensant qu'un terroriste allait se faire exploser dans les minutes, engendra une débandade qui allait finalement mener à la mort de plus de mille personnes, la plupart noyées dans les eaux de la rivière (Al-Arabiyah, 1<sup>er</sup> septembre 2005). Cet événement allait s'ajouter à la liste d'actions entreprises par la guérilla sunnite dans le but de répandre la peur et jeter le pays dans un chaos encore plus grand, espérant de cette manière avoir l'opportunité de regagner le pouvoir dont elle jouissait avant l'invasion d'avril 2003, mais qui aura également eu pour conséquence d'inciter les chiites à se recentrer davantage sur eux-mêmes, autour d'un caractère identitaire communautaire, et à s'en remettre à des actes de représailles envers la communauté sunnite comme moyen d'exprimer la frustration de ses tenants les plus radicaux.

Les rituels entourant la commémoration du martyr de l'imam Hussein furent aussi particulièrement marqués par les attaques de la guérilla sunnite. Comme nous l'avons mentionné, les pratiques symboliques liées à l'Achoura, tels que les récits relatant le déroulement de la tragédie, les cérémonies de deuil accompagnées de démonstrations de colère et de pleurs ou les séances d'autoflagellation et d'auto-mutilation, comprennent un

élément émotionnel intense pour les chiites et ne constituent pas simplement des actes de contrition individuels (*cf.* p. 50). Étant performées de manière publique et collective par un nombre très important de fidèles, elles fournissent également à la communauté un moyen de renforcer l'identification politique de ses membres, en fortifiant leur vision du monde et leur sentiment d'appartenance, tout en agissant en point de convergence pour le maintien et l'augmentation de la mobilisation politique des individus. Le martyr de Karbala possède un contenu politique et un niveau de symbolisme intrinsèque qui auront trouvé leur expression à travers l'oppression des chiites irakiens et servi de moteur à la lutte politique des chiites contre les oppresseurs et aux sacrifices endurés par la communauté. Un des dirigeants de la prière à Sadr City, Abdel-Zahra Suwaidi, affirmera d'ailleurs que pour les chiites de ce quartier, le passé et le présent se rencontrent à l'évocation de ce symbole de sacrifice: d'un côté, le passé, représenté par le sang de Hussein qui fut versé à Karbala pour le bien de tous les croyants et de l'autre côté, le présent, avec les Américains considérés comme l'agresseur moderne ayant exposé les gens de la nation, du nord au sud, à des difficultés indescriptibles à cause de son arrogance (Shadid, *Washington Post*, 20 novembre 2004).

Bannie par le régime baathiste durant la majeure partie de ses trente-cinq années de règne, la première commémoration de l'Achoura s'est tenue le 2 mars 2004, dans une atmosphère de liberté chèrement retrouvée et de passion exubérante. Alors que des centaines de milliers de personnes déambulaient dans les rues des principales villes chiites, avec comme images de fond des affiches et des drapeaux arborant les portraits des membres illustres de la famille de l'imam Hussein de même que des leaders les plus marquants de l'histoire chiite, tels que les Sadr et les Hakim, les forces de l'occupation se tenaient largement à l'écart des processions et des lieux de cultes dans un souci d'éviter toute provocation qui aurait pu conduire à la radicalisation des participants chiites. La politisation de l'événement était tout de même évidente. Près de Karbala, une bannière signée par le groupe d'Ahmed Chalabi annonçait que « De ce qui nous reste en mémoire de Hussein, nous y puisons la foi de se forger un chemin vers la liberté et la reconstruction ». D'autres bannières dévoilaient également le contenu politique des célébrations, comme celle citant l'ayatollah Khomeiny « Chaque jour est Achoura et chaque endroit est Karbala », invitant les croyants au sacrifice et à la résistance contre les gouvernements injustes. « Les États-unis et Israël sont les Yazid d'aujourd'hui »

affichait une autre en comparant des gouvernements jugés oppressifs aux meurtriers de Hussein, ou encore cette autre proclamant que « Les États-unis et Israël sont les ennemis de Hussein parce qu'ils veulent tuer la révolution de Hussein ». Une autre bannière affirmait que « La revanche de Hussein a eu raison de Saddam et elle aura également raison du rêve américain de contrôler le monde islamique » (Rosen, *Asia Times Online*, 4 mars 2004).

Contrairement au régime de Saddam Hussein qui avait réprimé les rituels de l'Achoura parce qu'ils constituaient une menace à son emprise politique, le nouveau gouvernement chiite assit confortablement sa légitimité en adoptant une attitude des plus favorables envers la pratique de ceux-ci. Les propos du cheikh Yaqoubi, dirigeant spirituel du parti chiite de la Vertu islamique<sup>29</sup>, résument d'ailleurs bien l'opinion largement répandue dans le milieu clérical au sujet des références politiques se cachant derrière cette période sacrée du calendrier chiite en affirmant que cette dernière symbolise en quelque sorte la victoire de la résistance pacifique de l'autorité religieuse alliée à la présence active des masses contre les forces du mal – en l'occurrence l'occupation étrangère et les nostalgiques de l'ancien régime baathiste. Présage du futur s'il en est un, il déclara également que la mission de l'imam Hussein, à savoir de suivre les pas de son père et de son grand-père dans le but de réformer la nation musulmane, de promouvoir la vertu et d'interdire le vice, demeurera bien en vie tant qu'elle ne sera pas réellement mise en œuvre (Al-Adalah, 15 mars 2005). Comme de fait, la participation aux cérémonies et démonstrations commémoratives de 2005 et 2006, à l'instar de ce qui s'était produit durant l'Achoura de 2004, connut une progression spectaculaire, avec plus de deux millions de fidèles chiites rassemblés dans la ville sainte de Karbala. Malgré toutes les précautions prises, plusieurs attaques meurtrières furent perpétrées contre ces derniers. En 2004, une série de bombes explosèrent simultanément près des mausolées à Karbala et à Bagdad, tuant plus de 180 personnes et en blessant 573 autres. En 2005, les attaques durant la

---

<sup>29</sup> Le cheikh Mohammad al-Yaqoubi est le chef du parti de la Vertu islamique depuis la création de ce dernier en 2003 et un des disciples préférés de l'ayatollah Sadiq al-Sadr, assassiné en 1999. Cette position fera de lui un véritable rival pour le fils de l'ayatollah, Muqtada Sadr qui, voyant les sympathies de Yaqoubi envers les quiétistes, le rejettera complètement de son mouvement. Le cheikh revendique néanmoins toujours son appartenance au mouvement sadriste d'origine et affirme qu'il a créé son parti afin de représenter la *Hawza* dans toutes les sphères de la vie irakienne et défendre les musulmans contre l'invasion de la culture occidentale (Rosen, *Asia Times Online*, 22 août 2003). Voir également le site Internet du cheikh (en arabe) sur <http://www.yaqoobi.com/>.

journée sainte firent également plus de soixante-dix victimes et deux cents blessés (Human Right Watch, 2005).

L'agression ayant cependant changé radicalement le cours des affrontements entre les groupes sunnites et chiites demeure certes le bombardement de la mosquée au dôme doré à Samarra le 22 février 2006. Dans ce cas, l'objectif visé était l'un des plus importants symboles du monde chiite, abritant les mausolées de ses dixième et onzième imams, par ailleurs situé de manière adjacente au sanctuaire érigé sur les lieux où l'on croit que l'imam Mahdi est entré en occultation (DILP, *History of the Shrines*). Les conséquences de cet attentat sur le niveau de violence à travers l'Irak furent drastiques. Plusieurs groupes de chiites en colère déferlèrent dans les rues, attaquant des centaines de mosquées sunnites, et pour la première fois à si grande échelle, démontrèrent aux sunnites irakiens la nature et l'étendue des pouvoirs qui étaient dorénavant entre leurs mains. En partie seulement dissuadés par les *fatwas* du haut clergé les appelant à faire montre de retenue, ils allèrent jusqu'à occuper certaines mosquées sunnites et à les rebaptiser du nom des sanctuaires détruits à Samarra. Certains membres de l'Armée du Mahdi perdirent le peu de discipline qu'ils avaient pu afficher jusqu'à maintenant et, ignorant les appels au calme de leurs dirigeants, participèrent allègrement à la montée des affrontements entre les deux communautés. Dans les jours qui suivirent le bombardement de Samarra, une proportion de plus en plus importante de jeunes chiites, déçus des performances du gouvernement en matière de sécurité et de protection des lieux saints, cherchèrent à se venger et à se protéger à travers l'adhésion aux diverses milices (Rosen, 2006).

Un peu partout cependant, les sermons délivrés par les imams des mosquées, tant sunnites que chiites, tâchaient de démontrer que l'attaque de cet important symbole religieux ne constituait qu'une manipulation politique, à l'instar des autres manifestations de violence interconfessionnelle faisant rage à travers le pays. Ils appelaient les fidèles à se serrer les coudes contre les *takfiris* et les terroristes qui ne souhaitent que répandre la sédition entre les communautés irakiennes et les inciter à la violence les unes contre les autres dans l'espoir de déstabiliser totalement le pays et d'obstruer les négociations entre les blocs politiques oeuvrant à la formation d'un gouvernement national unifié (OSC, 27 février 2006). Malgré ces actions, la résistance chiite fut intense et persistante, l'État irakien s'enfonçant

progressivement dans des conditions de violence interconfessionnelle inégalées jusqu'alors et mettant en lumière la façon dont les « escouades de la mort » avaient jusqu'alors opéré.

En effet, l'existence de milices affiliées à certains partis politiques chiïtes n'était pas un fait nouveau dans le paysage irakien. Dès l'été 2003, l'apparition de différents groupes armés à l'intérieur de l'espace public, particulièrement ceux affiliés au mouvement de Moqtada Sadr et à l'ASRII, connus respectivement sous le nom de l'Armée du Mahdi et la Brigade de Badr, avait certes constitué une forme d'expression de la résistance chiïte contre l'occupation et une réaction au manque de stabilité de l'après-guerre de même qu'à la détérioration rapide des conditions de sécurité à travers le pays. Propageant l'idée de communauté centrée autour de la division religieuse, ces milices joueront un rôle substantiel dans les affaires sociales et politiques de la communauté et en viendront à être perçues de manière de plus en plus positive par de nombreux fragments de la population chiïte qui, plus souvent qu'autrement, ont perdu toute confiance en la capacité des forces américaines et irakiennes de protéger leurs propres personnes ainsi que leurs références religieuses.

Ainsi, il semblait aller de soi que la restauration de l'ordre après la chute de Saddam Hussein soit assurée par des organisations affiliées aux mosquées locales, ces dernières ayant toujours été au cœur de la société civile chiïte. Ces groupes émergèrent en même temps que leur réseau de services sociaux pauvrement financés et leur système de tribunaux islamiques, de loin plus développé, se prononçant sur l'ensemble des questions touchant le droit civil et familial. À ce mélange devait s'ajouter la création de nouvelles milices armées en charge des fonctions policières, guidées par les leaders religieux et composées principalement de jeunes hommes sans emploi. Rapidement, celles-ci se virent attribuées la lourde tâche de protéger les citoyens de certaines villes et quartiers chiïtes à la place d'un gouvernement qui n'arrivait pas à le faire (Schwartz, *Asia Times Online*, 11 mars 2006). La création *ad hoc* de ces gouvernements locaux aux pouvoirs très étendus engendra ce que certains ont appelé une révolution sociale silencieuse et largement non documentée ayant virtuellement transformé le sud de l'Irak en État islamique depuis l'invasion américaine, à l'intérieur duquel les politiciens travaillent avec l'approbation tacite du clergé religieux et s'en réfèrent à lui pour prendre les décisions les plus importantes et où le contrôle des forces de sécurité est partagé

entre la police locale et les milices affiliées aux partis politiques (Fairweather et Samad, *Telegraph*, 14 février 2005).

Ces forces militantes se sont par ailleurs érigées autour d'un esprit de masse centré sur l'idée historique de combat contre l'injustice et agissent en s'inspirant de la vie des douze imams chiites. Ainsi, pour les membres de la Brigade de Badr, la mort du dirigeant de l'ASRII, Muhammad Baqr al-Hakim, lors d'une attaque contre les chiites en août 2003 est perçue comme le couronnement par le martyr d'une vie consacrée au  *Jihad*  et à la lutte politique contre les forces du mal, prouvant la véracité de ce que l'imam Zain-al-Abidin, le fils de l'imam Hussein et quatrième de la lignée chiite, a dit lors de la bataille de Taff : « la mort est quelque chose à laquelle nous sommes accoutumés; le martyre représente notre honneur devant Dieu » (Al-Adalah, 9 août 2004). Comprenant entre 10 000 et 20 000 hommes armés et en grande partie composée par des réfugiés irakiens ayant été recrutés et entraînés en Iran durant les années 1980, la Brigade de Badr fit une apparition remarquée lors des funérailles d'al-Hakim, déployant ses forces tout au long de la route entre Bagdad et Nadjaf afin de sécuriser la procession funéraire, s'assurant de l'inspection des personnes et des véhicules avant qu'ils ne pénètrent la ville sainte (Al-Musawwar, 12 septembre 2003).

Quant aux partisans de Sadr, incluant ceux faisant partie de l'Armée du Mahdi, ils auront certes émergé comme la plus formidable manifestation de la « politique de rue » en Irak depuis l'invasion du pays en 2003, canalisant les énergies de la population urbaine chiite parmi les plus démunies à travers le pays vers une lutte acharnée contre l'occupation de l'Irak par des forces étrangères. Remettant en question le concept de légitimité découlant de l'accumulation de crédits académiques comme cela est traditionnellement reconnu par l'ensemble de la *hawza*, Sadr s'attachera à promouvoir l'idée d'un type de légitimité de nature plus exaltée et innée, résonnant étroitement avec la croyance populaire en l'éventuelle réapparition du douzième imam, le Mahdi, et qui jouera une grande importance dans la création même de la milice propre à son mouvement, l'Armée du Mahdi. Un étudiant irakien affilié à la mouvance sadriste aurait par ailleurs déclaré à ce sujet les propos suivants (ICG, 2006):

Ne te méprise pas sur la signification des symboles. Les symboles représentent ce qui a mené les volontaires à se joindre à l'Armée du Mahdi, parce que ses soldats sont ceux qui formeront le noyau sur lequel l'Imam al-Mahdi pourra compter lors de son retour. Dans leurs discours et leurs sermons, les Sadristes en général, et Moqtada en particulier, rappellent souvent cette image. La plupart des savants évoquent l'Imam Hussein – mais Muqtada fait plutôt appel à l'Imam Caché pour électriser les masses.

Ce type de discours laisse à penser que l'Armée du Mahdi représentait une figure bien insérée dans la culture populaire chiite. Pour les habitants des quartiers les plus pauvres du pays, voire pour certains chiites appartenant aux classes moyennes, l'Armée du Mahdi était un défenseur de la foi et une force du peuple. Ses membres avaient imprégné toutes les sphères d'activités, des forces policières en uniforme aux associations étudiantes sur les campus bagdadiens, où ils imposaient un code islamique strict, non sans créer de l'hostilité et de la réprobation sur leur passage (Wong, *New York Times*, 3 mars 2006; Raphaeli, 2004b; Shadid, *Washington Post*, 29 mars 2005). Certains diront par ailleurs que les combattants de l'Armée du Mahdi ont utilisé leurs positions au sein des forces de l'ordre pour faire avancer les ambitions de leur mouvement politique. Par exemple, grâce à leur présence à l'intérieur de la police locale à Bagdad et de plusieurs unités policières dans le sud du pays, ou encore au sein de forces paramilitaires comme celle appelée la Brigade de l'ordre public, ils réussirent à s'emparer de véhicules de patrouille et s'en servirent pour appliquer les décisions rendues par de soit disant « comités islamiques de punition » (Wong et Tavernise, *New York Times*, 25 février 2006).

Malgré cet aspect à la fois perturbateur et envahissant pour bon nombre de chiites, il n'en demeure pas moins qu'une proportion importante d'entre eux considérait l'Armée du Mahdi, et par extension les autres milices de ce type, comme le meilleur protecteur possible contre l'hostilité des groupes sunnites qui s'en étaient pris à leur communauté et les avaient forcés à quitter leurs quartiers. Ils affirmaient également que tant que le gouvernement ne pourrait pas garantir leur sécurité, ils ne pourraient accepter un démantèlement de ces milices. « Le soutien envers les milices par la communauté chiite provient de l'échec du Ministère de l'intérieur, du Ministère de la défense et des forces de la coalition à réinstaurer la sécurité » expliquera d'ailleurs l'ancien ministre de la sécurité nationale sous le gouvernement d'Iyad Allawi, Qasim Dawood, lors de l'insurrection de Moqtada Sadr contre les Américains en 2004, « la création de ces milices constituent une réaction à ce phénomène » (Tavernise, *New York Times*, 21 octobre 2006). Quatre ans après l'invasion de l'Irak par les forces de la

coalition, le démantèlement des différentes milices de même que l'intégration de leurs membres au sein du réseau policier ou de l'armée nationale est toujours matière à débat au sein de l'autorité gouvernementale, les uns approuvant cette manœuvre, les autres refusant d'admettre la présence problématique des milices sur le territoire irakien ou encore jugeant la procédure inutile et contraire aux intérêts des citoyens (OSC, 11 mai 2006).

### 6.3 Politique et symbolisme religieux

Comme le laisse entendre la fin de la section précédente, les aspirants au leadership politique participent pleinement au phénomène de politisation du symbolisme religieux. D'un côté, les politiciens chiites ne peuvent pas facilement échapper à l'influence de la vision religieuse en ce qui a trait aux affaires irakiennes; d'un autre côté, ils contribuent également à la reconnaissance et à la promotion de cette vision sur la place publique en respectant et en suivant les modèles établis.

Considérant le rôle essentiel joué par la *marja'iyah* tout au long du processus de transition politique ayant mené aux élections de 2005, ils seront plusieurs hauts dirigeants de l'État à se rendre auprès de l'ayatollah Sistani afin de récolter tant de judicieux conseils sur la tenue des rênes du gouvernement qu'une certaine légitimation de leurs propres pouvoirs et actions politiques. Ce phénomène rappelle toute l'importance du haut clergé chiite dans son rôle de conseiller auprès des hommes politiques et suggère une profonde intrication entre les deux. Dans cet esprit, l'ancien premier ministre al-Jaffari a souvent visité l'ayatollah Sistani depuis son retour d'exil en 2003 et son entrée dans la vie politique irakienne, particulièrement durant les périodes importantes de la transition politique, comme celles entourant les deux élections générales de 2005. Ainsi, le 11 octobre 2004, tout juste avant les premières élections et alors qu'il occupait l'un des deux postes de vice-président sous le gouvernement intérimaire, al-Jaffari se rendit à Najaf pour y discuter des principaux sujets de préoccupations politiques, mais surtout de tout ce qui concernait la préparation du scrutin. Il fut d'accord avec l'ayatollah pour décréter l'importance de la tenue des élections selon le plan convenu et la nécessité de mettre sur pied une campagne visant l'éducation des populations à la procédure électorale. Al-Jaffari choisit également ce moment pour déclarer que, selon lui, l'influence considérable de l'autorité religieuse sur l'opinion populaire provenait du fait qu'elle

embrassait tous les partis et tendances politiques en Irak et qu'en ce sens, son soutien envers le processus de transition politique constituait un facteur de réussite essentiel (Al-Zaman, 13 octobre 2004). Le 21 novembre 2004, le vice-président se présenta de nouveau chez l'ayatollah pour une nouvelle rencontre, où la question des élections fut poussée encore plus loin et où fut abordée la possibilité de décréter l'état d'urgence à travers le pays et de recourir à des lois extraordinaires afin de tenir les premières élections à la date prévue (Al-Diyar Television, 23 novembre 2004).

Le choix du premier ministre à la suite de la victoire de l'Alliance irakienne unifiée lors des premières élections législative constitua également un moment fort de l'union symbolique entre le clergé chiite et le monde des affaires politiques. Sortant d'une autre rencontre avec l'ayatollah Sistani, al-Jaffari – le candidat officiel de la coalition chiite pour le poste le plus important du gouvernement – confirma aux journalistes présents qu'il avait réussi à obtenir l'appui de l'ayatollah pour sa nomination au poste de premier ministre: « L'ayatollah Sistani a béni la décision prise par l'Alliance à propos du poste de premier ministre. Il respecte et soutient ce que l'Alliance a décidé » (ANSA - English Media Service, 25 février 2005). Il est certain que le fait d'être sous l'auspice du plus puissant leader religieux de l'Irak aura joué en faveur d'al-Jaffari à ce moment en incitant ses adversaires à se plier à ce choix. Les dirigeants des partis sunnites et kurdes étaient également à même de constater l'effet de cette alliance sur la capacité de la coalition chiite à faire élire le candidat de son choix à la tête du pays. Frustrés par les performances décevantes d'al-Jaffari en matière de sécurité lors de son mandat de premier ministre, ils ne virent d'autres choix que de convaincre l'ayatollah de retirer son soutien à la candidature de ce dernier après les élections de décembre 2005 afin qu'il ne puisse accéder de nouveau au plus haut poste du gouvernement. Le président kurde Jalal Talabani enverra donc un de ses adjoints auprès de Sistani pour lui expliquer les raisons de leur opposition à la nomination d'al-Jaffari pour un second mandat (Daily Star, 6 mars 2006). Le 19 avril 2006, plus de quatre mois après les élections, le refus entêté d'al-Jaffari de renoncer à ses ambitions politiques incita les Nations Unies à envoyer leur propre émissaire chez l'ayatollah, Ashraf Qazi, pour que ce dernier persuade Sistani d'intervenir auprès des politiciens chiites afin de résoudre l'impasse dans lequel se trouvait le processus politique. Le lendemain de cette rencontre, al-Jaffari capitulait face à ses opposants. L'ayatollah Sistani,

qui avait déjà auparavant exprimé sa déception face aux réalisations de son protégé, avait finalement été le seul à pouvoir forcer la main du premier ministre. Ainsi, non seulement les forces religieuses furent parmi les facteurs ayant favorisé le succès politique d'al-Jaffari quelques mois plus tôt, mais elles furent également celles qui causèrent sa chute en bout de parcours, celles qui finalement, auront eu dans les deux cas le dernier mot. « Jaffari résista aussi longtemps qu'il le put, mais il atteignit un point où il ne lui fut plus possible de résister plus longtemps à cause de la pression venant de Nadjaf » résumera simplement un membre du parlement (Semple et Oppel, *New York Times*, 21 avril 2006).

D'autres dirigeants d'importance reconnurent la position exclusive occupée par la *marja'iyah* et, dans la quête d'une confirmation de leur propre légitimité, n'hésitèrent pas à lui redonner tout son crédit et à se lier à celle-ci. Lors d'une visite à l'ayatollah Sistani le 23 septembre 2004, le dirigeant de l'ASRII, Abd-al-Aziz al-Hakim, exprima clairement le naturel de ces rencontres en ces mots: « ma visite chez Son Éminence en est une de routine puisque chaque fois que je viens à Nadjaf, je rends visite à Son Éminence; néanmoins, notre rencontre était plutôt longue étant donné les événements prenant place en Irak tels que les conditions de sécurité et les élections » (Al-Adalah, 25 septembre 2004). Le ministre des Finances sous le gouvernement intérimaire d'Iyad Allawi et le membre de l'ASRII, Adil Abd-al-Mahdi, fut également de ceux qui rendirent visite à l'ayatollah Sistani avant les premières élections, où il déclara y avoir discuté du déroulement de ses précédents voyages à Washington et à Téhéran, les deux alliés les plus importants du gouvernement irakien. À sa sortie, il avoua clairement à un groupe de journalistes être venu à Nadjaf dans l'espoir d'y recueillir les précieux conseils de l'autorité religieuse suprême au sujet des élections, de la nécessité d'une participation populaire massive, de l'impartialité des résultats ainsi que des mauvaises conditions de sécurité prévalant au pays (Al-Adalah, 23 octobre 2004).

Même la résistance armée de Moqtada Sadr contre les forces américaines au printemps et à l'été 2004, qui se sont toutes les deux soldées par une trêve à la suite d'intenses combats, ne fit que confirmer l'importance des symboles religieux chiites dans la conduite des affaires politiques. Par exemple, dans l'entente conclue avec les forces de l'occupation en juin 2004, les rebelles sadristes avaient consenti à un arrêt des affrontements uniquement dans les villes saintes de Nadjaf et Koufa, sans doute en raison du statut élevé de leurs sanctuaires dans la

conscience chiite et du sacrilège insoutenable qu'aurait été le versement du sang par des infidèles à proximité des mausolées sacrés pour l'ensemble des chiites. Dans un sermon lu en son nom dans la mosquée de Koufa, Sadr avait d'ailleurs pris soin de rappeler à ses partisans ce qu'il pensait des États-unis en les qualifiant de « Grand Satan » et son intention de continuer la lutte contre cet ennemi à l'extérieur des lieux sacrés (Al-Dustur, 7 juin 2004). Même le premier ministre alors en poste, Iyad Allawi, un chiite ayant toujours adopté et défendu une attitude politique séculière, reconnu les limites de son pouvoir contre les belligérants ayant trouvé refuge dans le sanctuaire de l'imam Ali, déclarant en effet que les forces policières et l'Armée nationale ne lanceraient pas d'attaque contre le mausolée mais qu'elles se contenteraient de purger ses environs seulement. Reconnaisant toute la puissance symbolique du lieu, il affirmait vouloir ainsi préserver la sécurité de l'endroit pour les visiteurs et empêcher qu'il ne soit exposé à des dommages plus importants (Voice of the Mujahidin, 22 août 2004).

Force est de constater que peu d'aspirants au leadership politique échappent finalement à l'influence du symbolisme religieux en Irak. En fait, la plupart d'entre eux participent, parfois même sans le savoir ou de manière involontaire, au renforcement des pouvoirs du chiisme politique, de sa capacité à défendre et à promouvoir la vision politique de la communauté chiite dans l'arène publique. Participant à la réaffirmation de l'identité chiite et à la consécration de sa puissance, le recours au symbolisme religieux en politique n'en demeure pas moins un exercice parfois subtil et imprévisible, les candidats et partis politiques usant à leur discrétion des avantages que peuvent leur rapporter le respect et la soumission aux modèles de l'ordre établis par le clergé chiite. Le prochain chapitre ira encore plus loin dans cette analyse en mettant à jour différents profils d'action politique mis sur pied par trois des plus importantes formations politiques chiites.

## CHAPITRE VII

### L'ACTION POLITIQUE

Le quatrième et dernier aspect de l'éthique de vie propre au chiisme irakien post-Saddam Hussein concerne directement l'action politique entreprise par les organisations politiques à caractère « parareligieux », en l'occurrence les principaux partis et mouvements politiques chiites (*cf.* p. 28). Comme l'explique Max Stackhouse, ces derniers ont besoin pour fonctionner efficacement d'une base solide dans les trois premières sphères de l'éthique de vie, à savoir la capacité d'influencer et d'utiliser la piété populaire, d'établir et de conserver des liens avec l'autorité religieuse ainsi que d'influer sur le cours de la politique religieuse (1987, p. 413). C'est d'ailleurs à partir de cette base que les partis chiites ont pu, à l'aide de moyens et de stratégies typiquement « politiques », s'intégrer avec succès au jeu politique depuis la chute du régime baathiste en Irak. Ce phénomène fut possible parce qu'il existait déjà un fort consensus religieux au sein de la communauté chiite irakienne malgré l'existence de mouvements séculiers à la popularité non négligeable et parce que l'action politique elle-même était d'une certaine manière sacralisée et que le système social, en complète transition vers de nouvelles fondations politico-religieuses, était ouvert à de tels développements politiques. Ce chapitre verra donc à démontrer comment cette situation a pu s'exprimer dans le cas de certains des plus importants partis et mouvements politiques chiites irakiens, c'est-à-dire l'Assemblée suprême pour la révolution islamique en Irak (ASRII) d'Abd al-Aziz al-Hakim et sa branche paramilitaire l'Organisation de Badr, le parti Da'wa de l'ancien premier ministre Ibrahim al-Jaffari et de l'actuel dirigeant irakien Nouri al-Maliki, et finalement la représentation politique du mouvement de Moqtada Sadr.

## 7.1 L'Assemblée suprême pour la révolution islamique en Irak (ASRII)

Dirigée par Abd al-Aziz al-Hakim depuis l'assassinat de son frère l'ayatollah Baqir al-Hakim dans la ville sainte de Nadjaf en août 2003, l'ASRII constitue certes un joueur fondamental de la politique irakienne actuelle. Créé en 1982 à partir de Téhéran où s'était réfugié son fondateur, l'ayatollah Baqir al-Hakim, le parti fut l'un des seuls groupes islamistes à avoir participé aux négociations avec les Américains pour renverser Saddam Hussein durant les années 1990 et fut même sur la liste des organisations de l'opposition irakienne auxquelles l'administration américaine proposait, le 20 janvier 1999, les millions de dollars du Congrès dans le cadre de l'Iraq Liberation Act, une offre qu'elle aura toutefois déclinée (Luizard, 2002, p. 259). À la chute du régime baathiste en avril 2003, la première action de l'ASRII fut de s'activer à construire sa sphère d'influence dans les différentes villes du sud, à majorité chiite, et dans la capitale irakienne, non sans difficulté. En effet, malgré sa structure très organisée, le plus grand problème du parti lors de son retour d'exil fut justement le fait qu'il avait passé la quasi totalité de son existence à l'extérieur de l'Irak, ce qui, en plus de réduire sa légitimité auprès du peuple irakien, faisait de son action politique un domaine jugé propice à l'ingérence iranienne. Privée de la reconnaissance populaire dont jouissaient d'autres partis locaux, comme le mouvement de Moqtada Sadr et le parti Da'wa, l'ASRII parvint néanmoins à occuper une position de force au sein des différentes structures gouvernementales mises sur pied depuis avril 2003 et réussit à s'attirer les sympathies d'une large audience dans les agglomérations chiites près de la frontière avec l'Iran, comme Baquba, Kut, Amara, de même que dans la plus grande ville du sud irakien, Basra, où la Brigade de Badr, l'aile paramilitaire du parti, s'y établit rapidement en tant que gouvernement *de facto* (Cole *et al.*, 2005, p. 3).

### 7.1.1 L'ASRII sous l'ayatollah Baqir al-Hakim

Après plus de vingt ans d'absence, l'ayatollah Baqir al-Hakim avait fait un retour remarqué en sol irakien le 10 mai 2003. La veille de son départ, lors d'un sermon avant les prières du vendredi à Téhéran, il avait clairement fait connaître son programme politique en déclarant que « le futur de l'Irak appartenait à l'Islam » et que les objectifs de son groupe consistaient entre autres choses à « l'indépendance du pays, la réalisation de la volonté du peuple irakien, l'application de la justice, l'effort dans la reconstruction et le développement, et

l'établissement de bonnes relations avec les États voisins et ceux aux prétentions amicales » (Voice of the Islamic Republic of Iran Radio 1, 9 mai 2003). À son arrivée à Najaf quelques jours plus tard, il rappelait également aux Irakiens de se méfier de « l'Islam à l'américaine » qui, selon lui, avait déjà mené plusieurs peuples à leur perte et de plutôt faire confiance aux savants religieux et aux plus hautes sources d'émulation, ces derniers représentant la voie par laquelle « ils arriveraient à choisir leur prochain gouvernement » de manière appropriée (Voice of the Islamic Republic of Iran Radio 1, 12 mai 2003). Le chef de l'ASRII avait donc un plan bien précis concernant le développement politique de l'Irak et l'Islam y occupait certes une place de choix. Les déclarations précédentes ne suscitent guère d'étonnement venant de la part du dirigeant d'un parti qui, lors de sa formation dans les années 1980, avait poursuivi des objectifs bien définis se résumant principalement à la lutte contre l'impérialisme et la chute du régime baathiste. Pour ce faire, le parti prônait alors des manœuvres largement fondées sur l'Islam et considérait l'Iran comme la cour arrière d'une révolution islamique mondiale et universelle devant assurément atteindre le sol irakien. Le groupe apporta d'ailleurs un soutien total à Khomeiny pendant et après la guerre entre l'Irak et l'Iran, espérant que ce conflit lui permettrait de renverser Saddam Hussein et, éventuellement, accéder au pouvoir. Voyant son projet voué à l'échec, l'ASRII modifia progressivement son discours au début des années 1990 sans toutefois adopter de véritable programme politique. Ainsi, dans sa charte fondatrice, nulle part il est fait mention des autres mouvements politiques irakiens laïcs, tels les partis communistes ou nationalistes, et on ne prévoit aucun moyen de règlement du problème kurde sinon que par les préceptes islamiques. En fait, tout le discours était à cette époque orienté sur des bases islamiques et chiites (Luizard, 2002, p.193).

Il était donc tout naturel que les discours des dirigeants de l'ASRII en 2003 fussent toujours caractérisés par cette reconnaissance de l'Islam en tant que vecteur politique principal. Lors de son retour en Irak à la fin du mois d'avril 2003, le numéro deux du parti et frère cadet du leader principal, Abd al-Aziz al-Hakim, avait d'ailleurs affirmé que puisque la majorité de la population irakienne était chiite, cela ne faisait aucun doute que plusieurs personnes allaient oeuvrer à l'établissement d'un gouvernement islamique en Irak, mais que la réalisation concrète de ce plan dépendait évidemment du type de gouvernement que l'ensemble des

Irakiens allaient élire lors de futures élections (Voice of the Islamic Republic of Iran Radio 1, 18 avril 2003). Autrement dit, le parti n'excluait pas son espoir de voir un jour s'instaurer un système islamique en Irak mais semblait conscient que la mise en place d'un tel projet devait absolument passer par le vote populaire et qu'en ce sens, il était loin d'être assuré. En fait, les porte-parole de l'ASRII reprendront très vite cette idée de gouvernement représentatif et rappelleront aux forces occupantes que le régime de Saddam Hussein étant tombé, il était nécessaire que ces dernières quittent le territoire irakien sans plus tarder afin de permettre au peuple irakien de se gouverner par lui-même. Faisant la promotion de la liberté nationale à travers l'institution d'élections parlementaires, Baqir al-Hakim justifiera l'adoption de ce nouveau discours en disant que le parti se devait d'être réaliste par rapport à la formation du prochain gouvernement au moment où les grands savants religieux eux-mêmes croyaient que ce dernier devait être fondé sur la participation des vrais représentants du peuple irakien (Voice of the Islamic Republic of Iran Radio 1, 24 mai 2003).

Alors que l'ASRII s'était finalement décidée à entamer d'intenses négociations avec l'Autorité provisoire afin de se tailler une place de choix au sein du nouvel ordre politique irakien, de fortes tensions éclatèrent entre les deux parties au sujet du désarmement de la Brigade Badr et menacèrent de compromettre la coopération du parti avec les forces américaines. Finalement, après des semaines de discussions acerbes, l'ASRII fit mine de se plier aux exigences de l'Autorité provisoire et sa branche armée afficha une attitude moins récalcitrante par rapport aux mesures de sécurité mises en place par les forces occupantes. Toutefois, après le meurtre du dirigeant du parti en août 2003, l'ASRII prouva qu'elle était toujours disposée à user de ses prérogatives en matière de gestion de l'ordre face à la dégradation des conditions dans le sud du pays et déploya en force sa milice à travers Nadjaf afin d'y assurer le bon déroulement des funérailles de l'ayatollah. Par la suite, la présence de la Brigade se fit moins visible dans les rues de la ville, mais elle continua tout de même à mener des opérations à travers l'Irak, avec la permission tacite des forces de l'occupation qui semblaient avoir admis le fait que la milice pouvait leur apporter une certaine « aide » dans la réinstauration de l'ordre général (Abedin, *Asia Times Online*, 10 décembre 2005). Sous la pression américaine, l'ASRII entreprit néanmoins de transformer sa milice en parti politique officiel, modifiant le nom de celle-ci pour l'Organisation de Badr pour le développement et la

reconstruction, investissant même ses cadres d'une mission sociale en les chargeant de la restauration des infrastructures ainsi que d'autres projets humanitaires, espérant que cette manœuvre lui permette d'intégrer ses combattants au sein des forces armées nationales et de la police locale (Abedin, 2003). Pour l'ASRII, il s'agissait de conserver sa capacité à faire face aux conditions d'insécurité et à étendre son contrôle et son influence dans plusieurs zones chiites tout en rassurant les Américains sur les intentions de sa milice. Ainsi, les deux parties se trouvaient gagnantes par rapport à cette entente implicite, l'ASRII jouissant toujours de pouvoirs considérables dans les rues irakiennes et l'occupation américaine ayant réussi à s'assurer du soutien de cet allié pragmatique au sein du Conseil irakien.

#### 7.1.2 L'ASRII et les élections

Reprenant les rênes de l'ASRII après la mort de son frère aîné, Abd al-Aziz al-Hakim insista lui aussi pour un retrait immédiat des troupes américaines, ou du moins pour la formulation d'un échéancier spécifiant les étapes devant mener au départ définitif des forces occupantes, et, pensant sans doute à la protection et au bénéfice de sa branche paramilitaire, somma les Américains de déléguer davantage de responsabilités aux Irakiens en matière de sécurité (Al-Quds al-Arabi, 9 octobre 2003). Il réclama également le retour de la souveraineté de l'Irak aux Irakiens le plus tôt possible à travers le mécanisme électoral. Dans une entrevue accordée au quotidien Al-Zaman le 23 septembre 2003, il déclara :

Nous défendrons le choix du peuple comme référence pour décider de ce projet de civilisation majeur et garantirons aux gens la liberté d'exprimer leurs points de vue sur tous les sujets proposés, à commencer par la question de la constitution et celle de l'élection d'un gouvernement national devant prendre en charge le processus qui nous permettra de faire nos premiers pas sur le droit chemin de la démocratie.

Ainsi, non seulement les discours du leader de l'ASRII faisaient allusion à des élections nationales, mais ils évoquaient désormais une certaine approbation du concept de démocratie comme type de gouvernement favorisé, au détriment d'un système politique clérical à l'iranienne. Empreinte d'un nouveau pragmatisme, al-Hakim affirmait dorénavant que l'ASRII ne souhaitait pas la formation d'un gouvernement islamique dans le moment étant donnée la présence de nombreuses communautés, religions et sectes en Irak et qu'elle accepterait le choix du peuple en matière de gouvernement (Al-Adalah, 8 janvier 2004).

Évidemment, le dirigeant de l'ASRII était très au fait que par son poids démographique et son alignement politique reposant en grande partie sur l'institution cléricale, la communauté chiite allait probablement faire entrer en force les différents partis islamiques lors de futures élections. En ce sens, il ne tarda pas non plus à montrer l'attachement de son parti à la *marja'iyah* en expliquant que l'ASRII croyait à l'importance fondamentale du point de vue de l'autorité religieuse à Najaf pour la promotion de l'Islam et la protection des intérêts des citoyens irakiens, ajoutant que le parti continuerait de tenir des rencontres et des consultations régulières avec celle-ci étant donné que cela constituait l'un des principes essentiels du parti qu'il entendait pleinement respecter (Al-Zaman, 1<sup>er</sup> décembre 2003).

Le dirigeant de l'ASRII fera d'ailleurs bon usage de cette alliance entre son parti et l'autorité religieuse et utilisera largement la symbolique chiite pour faire la promotion de la politique « démocratique » de son parti. Par exemple, dans un sermon délivré à la mosquée Khullani à Bagdad à l'occasion de la commémoration du martyr de l'imam Hussein en mars 2004, al-Hakim commença en disant: « Nous [...] nous engageons envers notre imam Hussein à marcher dans son chemin, ce qui impliquera notre adhésion aux principes de droiture, de justice et de liberté ». Ces propos ont ceci de particulier en ce qu'ils juxtaposent le seul élément moderne du discours d'al-Hakim, la liberté, aux valeurs traditionnelles chiites d'honnêteté et de justice, la transformant en vecteur de revendication fondamentale des futures élections. À cela il ajouta la transformation du concept classique de martyr en une composante propre au nationalisme irakien moderne en affirmant que: « Le territoire de l'Irak est la terre des lieux saints et le berceau de la liberté, et notre imam Hussein, que la paix soit sur lui, est le leader des martyrs et le père des peuples libres ». Évoquant ensuite la longue descente de la communauté chiite irakienne vers la tyrannie puis sa remontée vers la libération, il déclara que pour « mettre fin à toutes les formes de dictature et prévenir la répétition de l'expérience amère de la tyrannie de Saddam », il était nécessaire d'insister pour « la tenue d'élections libres et justes » afin que les gens puissent exprimer leur opinion sur les dirigeants susceptibles de les représenter. Abd al-Aziz al-Hakim établit donc un lien très clair entre le martyr d'Hussein au septième siècle et la montée de la démocratie au vingt-et-unième siècle, faisant de l'Irak le réceptacle de ces deux phénomènes, à l'intérieur desquels une longue période de tyrannie avait finalement incité les gens à se révolter pour la quête de la

liberté. Inspiré par les épreuves endurées par le petit-fils du prophète Muhammad, le peuple irakien avait maintenant l'opportunité d'institutionnaliser les valeurs propres à l'Achoura en refusant de se plier à l'oppression. Non seulement le moyen d'y parvenir résidait-il dans des élections libres et justes, mais l'ASRII considérait que l'autorité de la loi constituait la garantie suprême de cette nouvelle liberté: « Les personnes concernées confirment le besoin d'émettre une constitution permanente pour le pays. La constitution devrait garantir la participation libre et effective de tous les secteurs de la société dans l'administration de leur pays d'une manière légitime et décentralisée » (Al-Adalah, 4 mars 2004).

Ainsi, grâce à son mariage de connivence avec les plus hautes sphères de l'autorité chiite à Nadjaf, à l'héritage familial transmis de génération en génération, et à l'efficacité de sa milice auprès de la population chiite, l'ASRII réussit à faire bonne figure lors de la première campagne électorale. Durant des mois, elle avait en effet œuvré à consolider ses rapports avec les ayatollahs et avait imprégné son action politique du prestige associé à ces derniers. Abd al-Aziz al-Hakim dira d'ailleurs à ce sujet: « Nous échangeons nos points de vue sur les développements les plus récents en Irak, également ceux du présent et du futur, incluant les élections, étant donné notre besoin d'être en harmonie avec les sources de jurisprudence, leurs perspectives et leurs décisions » (IRNA, 6 octobre 2004). Souhaitant assurer la victoire des partis islamiques chiites aux élections en évitant la division du vote chiite, un comité de six personnes avait été créé sous la supervision et l'approbation de l'ayatollah Sistani et chargé de la formation d'une coalition nationale de 228 candidats, l'Alliance irakienne unifiée. Regroupant vingt-deux mouvements et partis, dont les plus importants étaient l'ASRII et le parti islamique Da'wa, la liste incluait également des groupes représentant des Kurdes chiites (les Faylis), des tribus sunnites, des Turkmènes, des chrétiens et plusieurs candidats indépendants. Se prononçant sur la qualité de cette coalition, les dirigeants de l'ASRII diront qu'elle représente « une large coalition nationale, comprenant des groupes importants parmi les forces politiques du pays, des figures influentes et des représentants de segments divers provenant de milieux sociaux et géographiques variés » (Al-Dustur, 14 décembre 2004). Malgré ces prétentions, plus des deux tiers des candidats et notamment ceux en tête de liste, c'est-à-dire les premiers à recevoir des sièges au parlement, appartenaient à la communauté chiite et accentuaient du coup le risque d'un ancrage encore plus marqué du

type de politique identitaire qui avait été l'apanage de toutes les structures gouvernementales précédentes (Shahid, *Washington Post*, 7 décembre 2004).

De manière prévisible, le dirigeant de l'ASRII devint rapidement le représentant le plus important de l'Alliance irakienne unifiée et c'est d'ailleurs sous la bannière de la coalition que son parti publia son programme politique en décembre 2004. Al-Hakim dira de ce programme qu'il est fondé sur la volonté de « représenter tous les composants de la société irakienne et de préserver l'identité islamique du peuple irakien en ne décrétant aucune loi qui entrerait en conflit avec l'Islam » (Al-Manar Television, 20 décembre 2004). En effet, un rapide survol du programme de l'ASRII permet de constater que le parti assigne à la religion une fonction centrale et l'érige même en principe directeur de la perspective globale du parti. La plateforme de l'Alliance irakienne unifiée<sup>30</sup>, rédigée en deux parties, propose d'abord une vision générale du futur régime irakien délimitée par les sept principes suivants (Al-Adalah, 23 décembre 2004):

1. Un Irak unifié – terre et peuple – possédant la pleine souveraineté nationale.
2. Un plan de retrait des forces multinationales du territoire irakien.
3. Un Irak unifié constitutionnel, pluraliste, démocratique et fédéral.
4. Un Irak respectant l'identité islamique du peuple irakien, la religion d'État étant l'Islam.
5. Un Irak respectant les droits de l'homme, ne discriminant pas entre les sectes, les religions ou les ethnies, et préservant les droits des minorités religieuses et ethniques et les protégeant contre la persécution et la marginalisation.
6. Un Irak assurant un climat de coexistence pacifique entre les Irakiens, sans traitement préférentiel envers un quelconque groupe.
7. Un Irak où le système judiciaire est indépendant et où la justice et l'égalité prévalent.

---

<sup>30</sup> L'ASRII présentera un programme à la structure semblable lors des deuxièmes élections, toujours sous la bannière de l'AIU, mais avec des objectifs généraux différents et tenant compte des récents développements politiques. Ainsi, la plus récente plateforme du parti s'engage à 1) agir selon les termes de la constitution permanente de l'Irak; 2) protéger les droits de tous les Irakiens, quelque soient leurs religions, ethnicités, désignations ou tendances, le pilier fondamental de cet objectif étant la défense de l'Islam et des musulmans; 3) faire des efforts afin d'unir les communautés irakiennes et renforcer l'unité nationale; 4) interdire la discrimination raciale et la propagation d'un esprit de haine et d'hostilité; 5) enrayer les opportunités pour ceux essayant de provoquer la guerre civile; 6) assurer le succès et la performance du Cabinet; 7) tenir des élections pour les conseils régionaux trois mois après l'approbation du Cabinet par l'Assemblée nationale; 8) établir des États fédéraux, tels que stipulés dans la constitution, qui préserveront l'unité de l'Irak et soutiendront la décentralisation des régions. Voir le document complet sur le site Internet de l'ASRII, [http://www.sciri.ws/555/PROG\\_EN.htm](http://www.sciri.ws/555/PROG_EN.htm).

Ainsi, en plus de s'assurer de la protection de l'Islam et de ses prérogatives au sein de la nouvelle structure irakienne, un des éléments les plus intéressants de cette liste de principes réside en son troisième point, là où l'ASRII fait part de sa volonté de voir l'Irak se transformer en un État *pluraliste* et *démocratique*. L'utilisation de ces termes, et leur insertion dans le programme officiel du parti, détonne complètement par rapport à l'ancienne philosophie du parti et à la vision politique traditionnellement promulguée par celui-ci, qui reposait ultimement sur le désir de faire de l'Irak un État islamique. La publication de ce programme électoral confirmait le virage idéologique entrepris par l'ASRII depuis la chute du régime de Saddam Hussein, cette dernière ayant profité de sa récente accession aux sphères du pouvoir pour redéfinir sa vision politique en y intégrant certains concepts empruntés à la philosophie politique occidentale, qui tiennent davantage compte de la présence de divers groupes ethniques et religieux sur le territoire irakien et de la difficulté, voire l'improbabilité, qu'un projet de révolution islamique puisse se réaliser dans un tel environnement. Par ailleurs, le fait d'avoir consacré par écrit son engagement envers la démocratie et le respect du pluralisme en Irak aura certainement incité l'ASRII à demeurer fidèle à ces objectifs tout en renforçant et accréditant le principe de non contradiction entre l'Islam et la démocratie auprès de la population chiite.

La deuxième partie de la plateforme de l'ASRII s'attarde quant à elle à la définition des objectifs plus spécifiques afin de mettre en œuvre les sept principes précités. Elle promet de réinstaurer la sécurité, de combattre le terrorisme, et de dépolitiser le système militaire; un État garantissant du travail pour chaque Irakien, la sécurité sociale et des compensations ouvrières; le soutien de l'État pour la construction d'habitations pour les ménages, la distribution des soins de santé et médicaux; le soutien envers la participation politique, économique et sociale des femmes, envers la jeunesse et les familles; le développement des industries, de l'agriculture et du système d'éducation (Al-Adalah, 23 décembre 2004). En somme, un programme bien rempli et varié, laissant entrevoir la nature et la teneur des négociations des mois suivants concernant le contenu même de la constitution permanente, l'ASRII veillant tout particulièrement à ce que plusieurs clauses de son plan électoral soient finalement intégrées au document. En bon politicien, Abd al-Aziz al-Hakim s'était d'ailleurs engagé à faire de son parti le serviteur du peuple, prêt à se sacrifier pour sa cause, lui, « qui

méritait le soutien du gouvernement, son service et son sacrifice afin d'atteindre les buts sacrés pour lesquels il avait combattu et sacrifiés pendant toutes ces années ». Il avait certifié qu'une fois son parti élu, « il allait devenir, grâce à Dieu, le dépositaire des intérêts du peuple », ne plaçant « aucun intérêt au-dessus des intérêts du peuple irakien » (Al-Manar Television, 20 décembre 2004). Des termes qui, malgré leur allure métaphorique, ne laissaient cependant planer aucun doute sur l'intention de l'ASRII de faire concorder les intérêts du pays avec les siens.

Le dirigeant de l'ASRII s'entêta d'ailleurs jusqu'au bout pour que les élections puissent se tenir à la date convenue, refusant de les retarder pour des raisons de sécurité. Il affirmait que son parti avait déjà commencé à se préparer pour des élections générales bien avant le transfert des pouvoirs au gouvernement intérimaire et que les pressions pour un ajournement du scrutin étaient particulièrement frustrantes pour lui (Al-Adalah, 21 septembre 2004). Expliquant ce qui, selon lui, pouvait causer les délais dans le processus électoral et perpétuer les conditions de sécurité déplorables à travers l'ensemble du territoire irakien, al-Hakim fit porter tout le blâme sur l'occupation étrangère et ses prétentions exclusives en matière de sécurité. Il qualifia les pratiques de l'armée américaine d'inappropriées et d'inacceptables, ne respectant pas l'identité du peuple irakien en l'empêchant de se prendre en charge et en l'entraînant avec elle dans le gouffre où elle s'était volontairement enfoncée (Al-Quds al-Arabi, 9 octobre 2003). Accusant en 2003 les Américains de conserver une trop grande mainmise sur les politiques de sécurité et de faire preuve d'un manque de compréhension envers « les habitudes, les coutumes et les sanctuaires du peuple irakien, ainsi que les contrariétés de ce dernier face aux méthodes et comportements de ses forces armées », l'ASRII affirma que si la situation en 2004 était toujours aussi désastreuse, c'était parce que le gouvernement intérimaire n'arrivait pas à se départir complètement des mauvaises politiques instituées sous l'Autorité provisoire (Al-Zaman, 23 septembre 2003; Al-Manar Television, 20 décembre 2004). Souhaitant malgré tout préserver son mariage de convenance avec Washington, l'ASRII n'alla jamais jusqu'à engager sa branche paramilitaire dans un affrontement direct avec les troupes américaines, se limitant d'une part à ces reproches déguisés et d'autre part à mettre tout en œuvre pour circonvenir le pouvoir des forces américaines en faisant accéder ses propres agents aux plus hauts postes gouvernementaux.

Le dirigeant du parti avait tout de même souvent revendiqué, de manière détournée, une place plus importante pour sa milice dans le rétablissement de la sécurité depuis l'été 2003, mais il choisit la campagne électorale pour y aller d'une initiative directe en proposant au gouvernement intérimaire d'utiliser quelques cent mille membres de l'Organisation de Badr pour assurer la sécurité des bureaux de vote le jour de l'élection. Rappelant à ceux qui voulaient l'entendre que cette proposition n'était pas nouvelle en soi, al-Hakim précisera cependant qu'elle était de nouveau ramenée sur la table étant donnée la tenue prochaine des législatives et des rumeurs voulant que les unités militaires et policières nationales soient insuffisantes à la tâche. Devant le manque d'intérêt du Premier ministre Allawi et de ses ministres envers son offre et le refus qui allait s'ensuivre, le dirigeant de l'ASRII déclara que « si le gouvernement en avait été capable, il aurait défendu le peuple et aurait été en mesure de confronter les groupes terroristes » et que « ce n'est pas une honte pour un gouvernement naissant avec peu de moyens et de forces d'admettre les faits » (Al-Manar Television, 20 décembre 2004). Al-Hakim souhaitait ainsi forcer le gouvernement intérimaire à avouer son incapacité à rétablir la sécurité et promouvoir son aile armée comme seul moyen efficace de « sauver » le processus électoral. Bien que non concrétisée, la stratégie sera tout de même concluante pour l'Organisation de Badr car dès les premiers jours du gouvernement al-Jaffari, elle sera virtuellement chargée du contrôle du Ministère de l'Intérieur, avec Bayan Jabr, un ancien commandant de la Brigade de Badr et membre de l'ASRII, comme ministre attribué. Cette position avantageuse allait permettre au groupe de prendre possession des plus hauts postes à l'intérieur du ministère et d'exercer son influence sur l'organisation et l'opération des contre-offensives. En 2005, l'Organisation de Badr – et ses unités spéciales au sein du Ministère de l'Intérieur – était considérée par certains comme la composante la plus motivée et la plus efficace des nouvelles forces de sécurité irakiennes (Abedin, *Asia Times Online*, 10 décembre 2005).

Les efforts continus de l'ASRII pour se tailler la part du lion sur la scène politique irakienne avaient donc finalement été profitables et récompensés par des résultats électoraux probants, avec une victoire dans neuf des dix-huit provinces irakiennes, incluant Bagdad. Le parti était également assuré de pouvoir exercer son influence au parlement grâce aux 140 sièges

remportés par la liste qu'elle avait formée, l'Alliance irakienne unifiée<sup>31</sup>. Fort de cette avance, Abd al-Aziz al-Hakim, qui prétendait ne pas avoir l'intention d'occuper lui-même la tête de l'État, accepta tout de même de retirer son propre candidat, le numéro deux de l'ASRII Adel Abd al-Mahdi, lors des négociations entourant le choix du futur premier ministre irakien, ouvrant la voie à l'investiture du candidat représentant le parti Da'wa, Ibrahim al-Jaffari. Le dirigeant de l'ASRII n'y avait cependant pas perdu au change puisque selon les termes de ce marché, conclu entre les deux partis presque deux semaines après les élections, il était assuré d'obtenir l'un des deux postes de vice-président de même que la direction de deux ministères importants pour les candidats de son parti, ce qui lui permettrait de contrôler une partie non négligeable des initiatives gouvernementales (Filkins, *New York Times*, 16 février 2005).

Les deuxième élections générales irakiennes, qui eurent lieu le 15 décembre 2005, confirmèrent la présence de l'Alliance irakienne unifiée sur les autres partis avec une victoire lui rapportant 46% des sièges au parlement (128 au total), soit davantage que les listes kurdes et sunnites combinées<sup>32</sup>. Contrairement à l'élection précédente où l'ASRII avait été largement victorieuse dans neuf des provinces chiïtes, ce fut le mouvement de Moqtada Sadr qui cette fois-ci domina la répartition des sièges nationaux, une condition alarmante pour al-Hakim qui voyait tant son pouvoir local que celui qu'il détenait au sein de l'Alliance lui glisser d'entre les mains au profit du jeune Sadr. Cette situation défavorable à l'ASRII sera cependant quelque peu compensée lors de la distribution des sièges compensatoires au sein de la liste chiïte, mais plus des trois-quarts des députés confirmés par la liste proviendront tout de même des autres membres ou partis. Cette situation rendit la cohésion au sein du bloc de plus en plus difficile, propice à la création de nouvelles alliances comme celle entre le parti Da'wa et la formation sadriste, et affaiblit sensiblement la marge de manœuvre du parti d'al-Hakim (Visser, 2006a). Disposant d'un pouvoir amoindri par rapport aux élections précédentes, al-Hakim tentera tout de même de faire accéder son candidat au poste de premier ministre: « L'assemblée suprême pour la révolution islamique en Irak a rendu sa position très claire » dira le fils du dirigeant de l'ASRII, Ammar al-Hakim, « Elle croit qu'Adel Abd al-Mahdi est le candidat approprié pour la prochaine étape. Cette insistance

<sup>31</sup> Voir l'appendice C pour les résultats complets des élections du 30 janvier 2005.

<sup>32</sup> Voir l'appendice C pour les résultats complets des élections du 15 décembre 2005.

n'est pas due au fait qu'Abd al-Mahdi vient de l'ASRII mais parce qu'il possède les qualifications et [...] nous croyons qu'il est le meilleur candidat pour ce poste » (Fayyad, *Al-Sharq al-Awsat*, 12 février 2006). Deux mois après les élections, après d'intenses négociations pour faire passer al-Mahdi, l'ASRII devra de nouveau s'incliner devant le candidat du parti Da'wa, ce dernier ayant remporté le vote des membres de l'Alliance irakienne unifiée par une seule voix, en grande partie grâce à l'appui des députés sadristes. Ces derniers avaient en effet préféré faire rentrer al-Jaffari pour un second mandat plutôt que de s'allier au candidat de l'ASRII, dont les liens étroits avec Téhéran étaient tenus en aversion et avec laquelle il avait toujours entretenu une certaine compétition (Moubayed, *Asia Times Online*, 7 mars 2006).

### 7.1.3 Le débat constitutionnel

Ce n'était d'ailleurs pas la première fois que l'ASRII avait à faire face à un certain isolement par rapport aux autres partis de sa coalition. Le débat constitutionnel qui avait eu lieu pendant le gouvernement transitoire d'Ibrahim al-Jaffari, et qui avait connu un sommet avec la rédaction de la constitution à la fin de l'été 2005, avait certes réanimé l'animosité entre l'ASRII et certains groupes chiites rivaux. Alors que le parti Da'wa et le mouvement sadriste se rapprochaient progressivement sur l'échiquier politique, notamment sur la question d'un État irakien fort et centralisé, l'ASRII faisait cavalier seul en persistant à recommander un cadre fédéral pan-irakien à la structure souple et la création d'une zone « autonome » dans le sud chiite du pays sur le modèle du Kurdistan irakien (Al-Marashi, 2005, p. 146). Cette dernière idée était en fait si chère aux yeux du parti qu'il en avait fait son cheval de bataille dès le début des négociations sur la constitution, entraînant du même coup force critiques de la part des sunnites qui rejetaient massivement cette idée et considéraient le fédéralisme à la kurde comme un préambule au futur démembrement de l'Irak et un moyen pour les chiites de s'accaparer de plus de 80% des richesses pétrolières et gazifières du pays (Dawisha et Diamond, 2006, p. 98). Cette question confirma l'existence de nombreuses fractures entre les partis islamiques chiites appartenant à l'Alliance irakienne unifiée, entre la position de l'ASRII et celle de l'ayatollah Sistani pour commencer, qui avait toujours défendu l'unité du territoire et du peuple irakien dans son ensemble, et ensuite avec celle de son plus important

partenaire au sein de la coalition, le parti Da'wa, qui trouvait cette solution impraticable et préférait que le gouvernement central puisse continuer à négocier avec chacune des neuf provinces de manière individuelle, et celle des partisans de Moqtada Sadr, qui rejetaient en bloc une proposition menaçant l'intégrité de l'Irak alors que le pays se trouvait sous occupation étrangère (FBIS Report, 12 août 2005). Devant cette opposition, Abd al-Aziz al-Hakim tentera de rassurer ses collègues en déclarant « n'avoir aucun intérêt dans le démembrement de l'Irak », son parti rejetant « toute disposition constitutionnelle qui pourrait nuire à l'unité de l'Irak » mais soutenant un type de fédéralisme supposé prévenir les risques qu'une minorité soit tyrannisée par une autre comme ce fut le cas sous le régime baathiste (Al-Marashi, 2005, p. 152). Or, force est d'admettre que la position « autonomiste » revendiquée par l'ASRII constituait une alternative fort prometteuse pour ce parti qui, ne pouvant espérer une majorité au parlement fédéral, pourrait tout de même utiliser cette structure pour renforcer son pouvoir en unissant les provinces du sud qu'il avait remportées lors des élections (9 des 11 provinces) au sein d'une sorte de confédération à l'intérieur de laquelle il aurait la chance d'exercer son contrôle et mettre en œuvre son ordre du jour.

Un agenda qui prévoyait entre autres choses une place de choix pour l'Islam à l'intérieur de la constitution et dont l'ASRII, cette fois-ci aidée du parti Da'wa, s'acharnera à défendre contre les prétentions sécularistes des partis kurdes. « L'Islam est la religion officielle du pays et donc la base de toute législation. Les lois qui ne sont pas unanimement approuvées par les différentes croyances islamiques ne doivent pas être adoptées » déclarera le dirigeant de l'ASRII lors d'une entrevue (Hoffmann, *Focus in German*, 8 février 2005). S'appuyant sur la Loi administrative transitoire, qui stipulait dans son article 7 que « l'Islam est la religion officielle de l'État et est considéré comme *une* source de législation »<sup>33</sup> mais non comme l'unique source de législation, al-Hakim usera de son influence pour faire inclure dans la constitution permanente une disposition spécifiant qu'aucune loi ne puisse être passée qui contredise « les principes établis de l'Islam » et une autre permettant à un nombre « de juges et d'experts de la loi islamique » d'être nommés à la Cour suprême fédérale (UNESCO, 2005, articles 2 et 89). Insistant sur le fait que le rôle de l'Islam au sein du futur système politique et juridique irakien représentait certainement « l'une des questions cruciales » du

<sup>33</sup> Voir le document disponible sur le site Internet de l'Autorité provisoire de la coalition, dont le contenu est toujours à la disposition du public à des fins historiques, <http://www.cpa-iraq.org>.

débat constitutionnel, il tentera plusieurs fois de rassurer ses opposants en déclarant que parallèlement, il fallait également « être attentif aux principes démocratiques de manière à éliminer les craintes que l'Islam entre en contradiction avec ceux-ci, et souligner le fait que l'Islam ne vise pas à restreindre les libertés publiques stipulées dans la constitution irakienne » (Al-Marashi, 2005, p. 156). Malgré ces précautions, la version finale de la constitution ne fera pas l'objet d'un consensus au sein du comité de rédaction et sera rejetée par une forte majorité de sunnites lors du référendum du 15 octobre 2005.

## 7.2 Le parti Da'wa

Selon certains auteurs, le parti Da'wa serait l'exemple par excellence du nouveau modèle de représentation politique ayant émergé en Irak après l'invasion de 2003, composé d'un mélange d'hommes de religion et de civils oeuvrant au sein d'une même organisation politique et soutenant un mode de gouvernance technocratique en accord avec le principe d'un État « islamique » (Shanahan, 2004, p. 944). Contrairement à l'ASRII, les plus importantes figures politiques du parti Da'wa depuis la chute du régime baathiste, incluant son principal dirigeant jusqu'en avril 2006, Ibrahim al-Jaffari, ne faisaient pas partie des membres du clergé. Al-Jaffari avait d'ailleurs maintes fois rappelé à son auditoire que son parti priorisait plutôt l'élection de dirigeants possédant « les qualifications politiques nécessaires, une vaste expérience et des compétences diversifiées » (Al-Da'wah, 11 novembre 2004), donnant la possibilité à des candidats provenant de divers milieux de se voir accéder aux plus importants postes étatiques sans que des qualifications formelles en sciences islamiques en deviennent la condition. Cette insistance sur les capacités politiques des candidats se confirmait d'ailleurs par certaines déclarations d'al-Jaffari durant la période précédant les premières élections qui tendent à montrer que le dirigeant du parti Da'wa n'avait pas nécessairement pour ambition la tête de l'État mais se souciait surtout de ce que la personne accédant au poste puisse démontrer les compétences requises (Abu Dhabi TV, 29 mai 2004):

Concernant les positions [au sein du nouveau gouvernement élu], cette question n'a jamais traversé mon esprit. Je n'ai jamais pensé à ma propre position. Je me préoccupe de ma position au sein du processus politique seulement en termes de ce qu'elle peut offrir au peuple irakien, et non pas la personne qui fait l'offre. Assurément, la compétence politique [est importante].

Ainsi, pour le parti Da'wa, les capacités politiques ne rimaient pas nécessairement avec les connaissances ou les charges religieuses. Il n'accordait d'ailleurs pas une place centrale à la *marja'iya* dans la réalisation de son projet politique, contrairement à l'ASRII par exemple où la politisation des ulémas servit d'outil incitatif pour accroître la mobilisation de la population et où ces derniers se virent octroyés les plus hautes fonctions au sein du parti. Les prochaines sections tendront à montrer que le parti Da'wa pouvait être qualifié de parti politique à l'idéologie islamique pour qui la *marja'iya* avait plutôt le rôle de renforcer sa légitimité et sa doctrine politique (Sakai, 2001, p. 49).

### 7.2.1 Origines et patrimoine

Il faut dire que plusieurs aspects du contexte politique de la période suivant l'invasion d'avril 2003 avaient profité au parti Da'wa et lui avaient permis d'atteindre les plus hautes sphères de décision dans chacune des étapes de la transition. Jouissant d'une réputation fort respectable construite sur plus de quarante années d'opposition à Saddam Hussein alors qu'il avait sacrifié des milliers de ses membres sous les coups du dictateur irakien, le parti Da'wa avait pu compter, dès son retour en Irak, sur une légitimité populaire considérable. Représentant une combinaison de nationalisme et d'islamisme très puissante, certains membres du parti croyaient même que le succès de ce dernier depuis la chute du régime baathiste constituait une chose qui lui était pratiquement due en raison de l'existence de ce passé tragique. « Les priorités de la Présidence [du Conseil] sont mesurées par le niveau de sacrifice atteint par le parti Da'wa [...] et je ne pense pas que quiconque puisse nier cela, incluant les membres du Conseil lui-même », affirmera par exemple un éditorial du journal officiel du parti en août 2003, à propos de la présidence tournante du Conseil occupée à ce moment par Ibrahim al-Jaffari (Bagdad, *Al-Da'wa*, 6 août 2003, dans MEMRI, 20 août 2003). En 2004, un sondage à questions ouvertes plaçait d'ailleurs le dirigeant du parti Da'wa en tête de liste des politiciens les plus aimés en Irak avec 16,5% des votes. « Ils ont peut-être

un amour profond pour moi. Je me connais très bien moi-même, et je les aime [également] » dira al-Jaffari pour expliquer son avance considérable en terme de popularité, affichant l'idéalisme des nouveaux venus en politique et expliquant que « la plupart des membres du parti Da'wa [ayant] été tués par Saddam Hussein, les gens ressentent alors de la sympathie pour nous » (Turner, *Financial Times*, 9 juillet 2004).

Le parti Da'wa avait connu trois périodes de développement distinctes à la suite de son émergence à la fin des années 1950. Il y avait d'abord eu une phase d'expansion jusqu'en 1968, durant laquelle le parti se concentrait principalement sur le recrutement de nouveaux membres au sein des classes éduquées des grandes villes et de la classe ouvrière de ce quartier de l'est de la capitale qui allait plus tard devenir Sadr City. La base populaire visée par le parti Da'wa était à cette époque la même que celle qui avait été attirée par le communisme à la fin des années 1950 mais qui avait été profondément déçue par son inhabileté à introduire les changements sociaux qu'il avait tant prêchés (Shanahan, 2004, p. 945). L'arrivée au pouvoir des Baathistes d'Ahmad Hassan al-Bakr allait marquer l'entrée du parti dans la deuxième phase de son existence. C'est également à ce moment que commencèrent les actes de répression du régime baathiste contre l'activisme politique chiite, ce dernier étant perçu comme une menace à la stabilité étatique contrevenant à l'idéologie première du parti Baath qui prônait la sécularisation complète de la sphère politique. Les mesures prises allaient de l'emprisonnement et l'assassinat de plusieurs membres du parti Da'wa, à la fermeture des journaux chiites et à l'interdiction des cérémonies religieuses dans les villes saintes. Inspiré par le succès de la révolution islamique en Iran, le parti Da'wa intensifiera progressivement ses actes de protestation contre un gouvernement qu'il considérait de plus en plus comme anti-islamique, pour finalement atteindre un sommet avec l'intifada de Safar en février 1977 et les manœuvres subséquentes de l'ayatollah Baqir al-Sadr, tête spirituelle du parti, pour organiser et centraliser l'opposition chiite (Shanahan, 2004, p. 946). Le 30 mars 1980, le Conseil révolutionnaire de commandement, alors dirigé par Saddam Hussein, émit un décret condamnant rétroactivement à la peine de mort tous les membres du parti Da'wa de même que ses sympathisants. Deux semaines plus tard, Saddam Hussein fera arrêter l'ayatollah Baqir al-Sadr et sa sœur Bint-al-Huda et ordonnera finalement leur exécution le 9 avril 1980 ([www.dawaparty.org](http://www.dawaparty.org)).

La mort du guide spirituel et chef politique du parti Da'wa fut l'événement qui déclencha la troisième et dernière phase du parti, durant laquelle plusieurs de ses membres furent obligés de s'exiler dans les pays voisins favorables à sa cause, notamment l'Irak et la Syrie, pendant que ceux restés en Irak s'éparpillaient en cellules clandestines afin d'assurer la survie du parti. Ce dernier continua néanmoins ses actions ciblées contre le régime baathiste et des tentatives d'assassinat majeures furent perpétrées contre Saddam Hussein lui-même en 1982 et 1987, contre Tariq Aziz et Izzat al-Dhuri de même qu'une attaque presque fatale contre Uday Hussein, le fils du dictateur, en 1996. Le parti revendiqua également plusieurs actes réussis contre des agents du service des renseignements, contre des membres de l'armée et des leaders régionaux du parti Baath. Depuis la chute du régime en 2003, le parti Da'wa prétend avoir dissous son aile armée « Le Martyr » (*Al-Shahid*), auparavant chargée de la planification et l'exécution de ces attaques, et être redevenu un parti purement politique ne possédant aucune affiliation avec une quelconque milice mais défendant plutôt le dialogue et le compromis comme les seuls moyens de résoudre les différends politiques ([www.dawaparty.org](http://www.dawaparty.org)).

Originellement créé afin de promouvoir l'éthique et les valeurs islamiques tout en constituant un instrument pour l'activisme politique à une époque où régnait une certaine inertie au sein de la communauté chiite, le parti Da'wa avait également proposé les grandes articulations de sa théorie sur le type de gouvernance qu'il souhaitait instaurer en Irak. Élaborée vers le milieu des années 1970 et rapidement popularisée par la suite, cette dernière reposait en grande partie sur les différents écrits du leader spirituel du parti à cette époque, l'ayatollah Baqir al-Sadr, lesquels définissaient les principes fondamentaux du système politique islamique idéal. Le savant religieux rappelait aux fidèles que la souveraineté absolue appartenait à Dieu et que les prescriptions islamiques étaient par conséquent la base de la législation. L'autorité législative pouvait édicter n'importe quelle loi qui n'allait pas à l'encontre de l'Islam. Le peuple, en tant que vice-régent de Dieu, se voyait confier les pouvoirs législatifs et exécutifs tandis que le juriste possédant la plus haute autorité religieuse représentait l'Islam au sein du système étatique et conférait, par son approbation, la légalité aux mesures législatives et exécutives (Al-Sadr, 1982, p. 75-80). Ainsi, pour l'ayatollah Baqir al-Sadr, il ne revenait pas aux ulémas de gouverner mais plutôt, la communauté elle-même

avait la responsabilité de se gouverner dans le cadre des lois islamiques. Le contrôle politique devait donc être exercé par le peuple à travers l'élection du pouvoir exécutif, ce dernier devant néanmoins recevoir la confirmation de la *marja'iyah*, et celle d'un parlement chargé de confirmer la nomination des membres du gouvernement et de décréter la législation devant combler les vides juridiques de la loi islamique. Le devoir des membres du clergé était de servir d'interprète et de juge de cette loi, comme cela avait été le cas dans les sociétés islamiques traditionnelles (Wiley, 1992, p. 127). Sans être identique au système politique iranien de la révolution islamique, la philosophie de base du parti fut également affectée par la façon dont le concept de « gouvernement du juriste » s'est finalement mis sur pied à Téhéran par Khomeiny et se refléta par la place prépondérante qu'il accorda aux plus hautes autorités religieuses et à la primauté de la loi islamique au sein de son système juridique. Cette disposition allait certainement compliquer son introduction au sein de l'Irak multiconfessionnel et pluraliste de l'après-Saddam Hussein où le compromis et la négociation des pouvoirs avec les autres représentants politiques allaient être de rigueur.

Le parti Da'wa n'allait cependant pas tarder à s'éloigner de cette attitude politique absolutiste au sujet de la gouvernance théocratique. Dès la fin des années 1980, il s'était engagé dans une voie qui reflétait une vision beaucoup plus tolérante du leadership politique, s'alignant davantage vers l'institutionnalisation d'une technocratie non cléricale accompagnée d'une *marja'iyah* collective servant plutôt d'organe de conseils et de révision jurisprudentielle. Au début des années 1990, un membre de longue date du parti Da'wa dira d'ailleurs de son organisation qu'elle était prête à se soumettre aux choix que le public allait lui-même approuver, même si en fin de compte ceux-ci résultaient en l'instauration d'un régime parfaitement séculier: « S'ils ne choisissent pas l'Islam, cela veut dire qu'ils n'y sont pas prêts. Si l'Islam est imposé, cela deviendra une dictature islamique et cela ne ferait qu'aliéner le public » (Baram, 1991, p. 574). Bien que toujours favorable à plusieurs des principes inhérents à une certaine forme de gouvernement islamique au moment de la chute du régime de Saddam Hussein, le parti Da'wa confirmera à plusieurs reprises son engagement envers l'institution d'un plus grand pragmatisme au sein du parti. En dépit de cette nouvelle attitude, il demeurera inflexible sur certains éléments, par exemple ceux liés au rôle général de l'Islam dans la structure sociale du pays, et se fera un plaisir de rappeler à ses interlocuteurs la

doctrine fondamentale de l'organisation. En témoignera un éditorial du journal du parti du mois d'août 2003, disant regretter la décision du Conseil de gouvernement provisoire d'exclure l'enseignement islamique du programme scolaire et de le remplacer par « l'éthique religieuse et les valeurs » alors que, croyait-il, une des valeurs fondamentales partagée par les membres du Conseil, et dont il était question d'inclure dans la constitution permanente, était justement que l'Islam était la religion officielle de l'État et la base de ses lois. « Nous attendons le jour où notre peuple sera la source de [notre] force, et notre foi divine la base de [nos] lois » (Al-Da'wa, 6 août 2003, cité dans MEMRI, 20 août 2003).

### 7.2.2 Nouvelle image : nationalisme et exceptionnalisme

Malgré le prestige dont il bénéficiait à la chute du régime de Saddam Hussein et l'adoption de dispositions plus accommodantes, le parti n'était cependant plus le seul à vouloir se faire entendre sur la scène politique irakienne et souffrait de la compétition engendrée par la venue de nouveaux partis et mouvements politiques disposant d'une popularité importante, comme l'ASRII et le mouvement sadriste, et qui partageaient avec le parti Da'wa ses prétentions à une gouvernance islamique. Le parti tenta alors de redéfinir son action de manière plus spécifique et de se construire une image d'exceptionnalisme par rapport aux autres entités politiques. D'une part, les discours et les déclarations de son dirigeant, Ibrahim al-Jaffari, s'orientèrent de manière à démontrer l'intention du parti de fixer sa personnalité à l'antithèse de ce que pouvaient représenter les auteurs des attaques terroristes contre les symboles chiïtes. Par exemple, il dira de l'assassinat de l'ayatollah Baqir al-Hakim en août 2003 qu'il avait été perpétré par « un groupe [les baathistes] qui avait depuis longtemps vendu son âme au diable [Saddam Hussein] et [...] qui avait en lui-même du ressentiment pour les nobles et loyaux fils [de l'Irak] », ces derniers étant représentés par ceux qui, comme les membres du parti Da'wa, avaient combattu l'atrocité du régime dictatorial pendant de nombreuses années et avaient refusé de s'y associer d'une quelconque manière (Al-Sharq al-Awsat, 1<sup>er</sup> septembre 2003).

D'autre part, le parti Da'wa avait également dépensé beaucoup d'énergie depuis les dernières années à se projeter comme un mouvement irakien nationaliste indépendant, une attitude qui lui avait été grandement favorable à l'époque et qu'il souhaitait reproduire à l'intérieur du

nouveau contexte politique irakien. Avant l'invasion de l'Irak par les troupes étrangères en 2003, le parti avait par exemple refusé de participer à tout groupe d'opposition qui serait parrainé par les États-Unis et avait dénoncé l'intervention américaine en Irak. « Le parti n'a pas participé à la conférence de l'opposition à Londres parce qu'il rejette l'idée d'arriver à Bagdad au sommet des tanks américains », déclarera un représentant du parti Da'wa quelques semaines après la chute du régime, ajoutant cependant que: « cela a toutefois déjà pris place et les Américains sont entrés en Irak alors nous devons faire avec cette réalité » (Al-Hayat, 25 juin 2003). Souhaitant préserver son statut particulier auprès de la communauté chiite malgré l'évidence de l'occupation de l'Irak par des forces étrangères, le parti Da'wa se joindra promptement au processus de transition politique mis en oeuvre par la suite, tout en revendiquant l'indépendance du pays et en insistant pour un transfert de l'autorité politique aux Irakiens aussitôt que possible. Réaffirmant le caractère nationaliste et indépendant du parti, le dirigeant du parti veillera également à faire reposer toute son action politique sur une reconnaissance de la volonté du peuple par un processus électoral démocratique et sur la défense des intérêts nationaux de l'ensemble des Irakiens. Quelques jours avant le transfert des pouvoirs au gouvernement intérimaire, il déclarera à la télévision libanaise (Al-Manar TV, 10 juin 2004):

Nous regardons vers la rue, vers le peuple irakien. Même les autres forces politiques, qui n'ont pas été choisies par la rue, ne peuvent pas se désengager du mouvement de la rue irakienne. La rue irakienne est une réalité et la réalité ne change pas. Elle demeure une réalité. Quiconque désire être à l'avant-scène de l'action politique doit dépendre d'une base élargie, et ces base élargie est le peuple et le peuple seulement.

Je ne peux pas garantir des résultats, mais je peux garantir une chose, c'est que je continuerai à travailler avec tous mes frères. Nous continuerons sur cette route jusqu'à ce que la souveraineté et la sécurité soient atteintes pour le pays.

À cette époque, les événements entourant la révolte du mouvement de Moqtada Sadr contre les troupes américaines avaient fourni au parti Da'wa une autre occasion de montrer au peuple irakien qu'il représentait un pion important sur l'échiquier politique et qu'il était essentiel au dénouement de la crise. Jouissant d'un certain statut de médiateur et pressentant les bénéfices que cette position pouvait leur rapporter, Ibrahim al-Jaffari et son collègue Nouri al-Maliki servirent en effet d'intermédiaires principaux entre l'Autorité provisoire et le jeune rebelle durant les négociations sur la possibilité d'une amnistie pour le mouvement

sadrisme. Cela indiquait certes une volonté de la part du parti Da'wa de trouver une solution pacifique à l'impasse dans lequel était plongé le mouvement de Moqtada Sadr, mais également le désir d'ériger le parti comme le seul capable de résoudre les différends au sein même de la communauté chiite (Shanahan, 2004, p. 951). Al-Jaffari avait par ailleurs condamné la rébellion de l'Armée du Mahdi, considérant celle-ci comme une injure envers les intérêts de la communauté et un obstacle sur la route qui devait transformer la force numérique des chiites en pouvoir politique. Ayant souffert pendant trop longtemps pour voir ses plans politiques échouer à cause du mouvement de Sadr, al-Jaffari considérait qu'il était dans l'intérêt du parti Da'wa de condamner toute action militaire et de plutôt chercher une solution qui marginaliserait Sadr et ses partisans. Expliquant son point de vue, il déclarera (Al-Manar TV, 10 juin 2004):

Quand nos droits légitimes sont défendus par le discours, le dialogue et le ralliement de la communauté internationale et des organisations mondiales autour de nos intérêts, et quand toutes les nations du monde coopèrent avec nous, comme dans le cas présent, pourquoi suivre une autre méthode pour réaliser la souveraineté?

En tant qu'organisation à la structure décentralisée et composée de plusieurs cellules, le parti Da'wa avait néanmoins toujours eu fort à faire pour rassembler ses éléments en un front uni, particulièrement à l'époque où le parti avait été forcé de se réinstaller dans des pays tiers afin de pouvoir continuer ses opérations de résistance contre le régime baathiste et à la suite de quoi plusieurs sous-groupes avaient émergé dans plusieurs lieux différents et avaient revendiqué leurs propres plans d'action. Maintenant qu'il avait accepté de participer pleinement au processus de transition politique instauré depuis la chute de Saddam Hussein, le parti Da'wa se devait d'afficher une position plus consensuelle dans ses rapports avec l'extérieur et s'assurer de l'uniformité des objectifs de ses diverses « branches », en particulier au niveau du type de consultation et de relation à établir avec les autres partenaires politiques. Il y allait essentiellement du maintien de la crédibilité du parti auprès de ses partisans et de la préservation de son pouvoir politique au sein des différentes structures gouvernementales. La branche principale du parti, celle dirigée par Ibrahim al-Jaffari depuis l'Iran et ensuite le Royaume-Uni, favorisera donc le rapprochement avec la branche locale du parti, désignée sous le nom de parti Da'wa – Organisation irakienne, qui s'était éloignée du courant original durant les années 1980 mais avait tout de même réussi à gagner et conserver

la confiance d'une part très importante de chiites dévoués à la cause du parti Da'wa. Les deux formations du parti Da'wa, soient la branche londonienne d'Ibrahim al-Jaffari et la branche irakienne, firent d'ailleurs élire une proportion de députés presque équivalente lors des élections de décembre 2005 avec respectivement 12% et 11% des sièges réservés aux candidats de l'Alliance irakienne unifiée, d'où l'importance pour celles-ci d'unifier leurs positions pour mieux conforter leur pouvoir (Visser, 2006a). Dès 2003, al-Jaffari avait d'ailleurs déclaré que de grands efforts étaient déployés afin de diminuer les écarts au sein du parti, ajoutant que les désaccords qui subsistaient entre les leaderships des deux tendances n'étaient pas de nature politique mais visaient plutôt l'administration et l'organisation du parti et qu'il avait bon espoir de vaincre ces différends sous peu (Al-Hayat, 25 juin 2003).

Conscient des opportunités politiques que la chute de Saddam Hussein avait engendrées de même que de la multiplication des partis sur la scène politique irakienne, le dirigeant du parti Da'wa n'affirmait pas moins son intention de se faire connaître en tant que parti unifié et revendiquer sa place en tant que tel: « Nous avons notre propre point de vue; nous écoutons leurs [les autres groupes] points de vue mais nous sommes un parti indépendant. Nous n'avons pas l'intention de conclure des alliances avec quiconque; mais nous nous harmoniserons avec les autres partis dans le bien du pays » (Turner, *Financial Times*, 9 juillet 2004). Ainsi, malgré son désir d'apparaître comme un élément distinct et unique dans la nouvelle donne politique du pays, le parti laissait tout de même entendre qu'il était favorable à une certaine coopération avec les autres partis dans le but de dissiper les disputes qui avaient fait éruption entre eux à la suite de l'invasion d'avril 2003 et du prolongement de l'occupation étrangère. En fait, depuis février 2004, le parti Da'wa travaillait déjà à mettre en place un plan d'unification des forces politiques chiites afin de réconcilier les points de vue des différents courants et d'unifier leurs positions à propos des événements prenant place en Irak. « Le plan [d'unification] exprime la politique idéologique du parti à cette étape-ci dans le but de faire face aux dangers menaçant le peuple irakien et d'unifier les positions » (Al-Hayat, 7 février 2004). Ce processus sera d'ailleurs consolidé tout au long de l'année 2004 et résultera en la création du comité chargé de former, sous l'œil attentif des autorités religieuses, la liste réunissant les plus grands partis et mouvements politiques chiites, l'Alliance irakienne unifiée. Peu avant les élections, le parti Da'wa confirmera que le but de

cette liste était précisément d'harmoniser les points de vue des partis au sujet des prochaines élections et de former une entité capable de rassembler le vote de la communauté chiite sous une bannière unifiée (Al-Da'wah, 11 novembre 2004).

### 7.2.3 Le parti Da'wa et la transition politique

Ces propos rappellent que le parti Da'wa avait été, à l'instar de l'ASRII, un fervent partisan du processus de démocratisation de l'Irak et avait insisté pour que les élections puissent se tenir au jour prévu et qu'elles soient libres et justes. Le secrétaire général du parti, Hashim al-Musawi, expliqua d'ailleurs dans une entrevue les moyens retenus par le parti pour atteindre ces objectifs, tels que l'organisation de rencontres, séminaires, panels et conférences afin de promouvoir le processus électoral et la publication d'articles dans le journal du parti pour expliquer la nature des élections à la population et former son opinion politique (Al-Da'wah, 11 novembre 2004). Dans cet esprit consensuel, le parti Da'wa s'était résigné à adopter le programme politique commun à tous les membres de l'Alliance irakienne unifiée mais, dans une tentative ultime de préserver son indépendance, avait tout de même tenu à publier sa propre plateforme. Celle concernant les premières élections de janvier 2005 sortit le 12 décembre 2004 et s'intéressait surtout à la transformation du nouvel Irak en une « démocratie constitutionnelle et fédérale [...] mettant l'accent sur l'unité de l'Irak », le retour de « la sécurité et la paix » et la « rédaction d'une constitution permanente qui ne sera pas en conflit avec les principes et valeurs de l'Islam et qui ne permettra pas la législation de ce qui serait en conflit avec les fondements islamiques reconnus par la majorité des Irakiens » (Al-Bayan). La deuxième plateforme fut publiée sur le site Internet du parti en mai 2006, à la suite de la mise sur pied du gouvernement permanent de Nouri al-Maliki, remplaçant d'Ibrahim al-Jaffari au poste de premier ministre et également membre du parti Da'wa. Beaucoup plus étoffée que la première, cette plateforme contient une section « valeurs » présentant la liberté, l'égalité et la justice comme les trois valeurs fondamentales du parti, toutes trois qualifiées de valeurs démocratiques islamiques, une section « principes » annonçant dix principes chers au parti tels que « Un parti pour tous les Irakiens », « Religion, modération et progrès », « Démocratie » et « Rôle des femmes », et finalement une section se concentrant sur le programme politique comme tel, avec des objectifs plus spécifiques concernant la sécurité,

l'économie, la santé et l'environnement, l'éducation, le fédéralisme, le partage des pouvoirs et la politique internationale ([www.dawaparty.org](http://www.dawaparty.org)).

Répondant en bon politicien à une question au sujet de la stratégie prévue par le parti dans l'application de son programme politique après les élections, al-Jaffari manifesta son intention de veiller à ce que celui-ci soit réalisé du début à la fin, mentionnant que les problèmes de sécurité seraient la priorité de son gouvernement parce que ceux-ci « perturbent les citoyens et constituent une menace réelle » (Al-Arabiyah Television, 23 février 2005). Désirant également apaiser les craintes de ses opposants politiques sunnites et de certains dirigeants des États voisins à la suite de son accession formelle au poste de premier ministre en mai 2005, le dirigeant du parti Da'wa expliqua lors d'une autre entrevue qu'il était erroné et trompeur de croire en la participation de l'Irak à la mise sur pied d'un « croissant chiite » homogène et uni derrière une cause commune destinée à renverser le pouvoir sunnite. « Les chiites représentent une communauté religieuse et non une communauté politique » dira-t-il tout en ajoutant que cela lui paraissait peu probable que l'ensemble des chiites du monde musulman puissent agir comme s'ils ne faisaient qu'un seul corps, « les intérêts nationaux triomphant habituellement des solidarités religieuses ». Répétant le message de modération et d'inclusion qui avait été martelé par tous les grands leaders chiites pendant la campagne électorale, al-Jaffari réitéra que « son agenda en sera un civilisé et moderne qui accommodera tous les Irakiens [...] insistant sur la formation d'un gouvernement multicommunautaire qui reflétera la nature démographique de la population » (Zakaria, *Newsweek*, 2 mai 2005).

D'un autre côté, l'ayatollah Sistani joua certes un rôle important dans la légitimation de l'action politique du parti Da'wa lors de chacune des étapes du processus de transition démocratique. À sa sortie du bureau de Sistani au début de l'année 2004, al-Jaffari affirma que l'ayatollah ne souhaitait pas s'impliquer dans le détail des questions liées aux élections ou aux préoccupations politiques d'ordre pratique, mais il voulait que les choses aillent dans la bonne direction pour le peuple irakien, indiquant que cette bonne direction devait ultimement permettre à ce dernier d'exprimer son opinion à travers des élections. « Elle [l'autorité religieuse] demande la tenue d'élections parce que les élections sont une demande populaire irakienne » déclara al-Jaffari, précisant que l'ayatollah s'était senti obligé d'intervenir devant le refus des forces occupantes de tenir des élections avant la rédaction de

la constitution permanente et la situation de crise que cette position avait engendrée. « Il ne souhaite pas une confrontation avec les administrations occidentales à l'extérieur de l'Irak. Il n'est pas intéressé par cela, mais il veut défendre la volonté irakienne et utiliser ce problème pour mieux servir les intérêts du peuple irakien » (Al-Manar TV, 18 janvier 2004). Un peu plus tard, le parti se placera directement sous la gouverne de l'ayatollah en faisant siennes les directives de ce dernier au sujet des élections: « [...] nous endossons la fatwa émise par Son Éminence l'autorité religieuse Sayyid Ali al-Sistani, que Dieu le protège, dans laquelle il recommande l'inscription et la participation au processus électoral et le vote pour ceux qui sont qualifiés, sincères et droits » (Al-Da'wah, 11 novembre 2004). Le parti Da'wa utilisera également la notoriété de l'ayatollah pour rassurer la population au sujet de la nomination de son dirigeant au poste de premier ministre par la liste chiite. En fait, certains membres de la coalition, dont al-Jaffari lui-même, étaient allés retrouver l'ayatollah pour le questionner directement quant au choix de candidat retenu par l'Alliance irakienne unifiée et étaient revenus de cette visite en affirmant que le savant religieux « saluait la décision prise par l'Alliance au sujet du poste de premier ministre, respectait et soutenait ce que l'Alliance avait décidé », laissant au parti Da'wa le soin de recueillir tout le crédit qu'une telle bénédiction pouvait par ailleurs lui apporter en terme de confiance populaire (Al-Obeidi, *Associated Press*, 25 février 2005).

Cette attitude de connivence avec les hautes sphères cléricales laissait déjà présager de la position du parti Da'wa quant au rôle de l'Islam au sein de la nouvelle constitution et l'influence de la doctrine religieuse sur l'élaboration des lois. En entrevue avec un journal italien quelques jours après les premières élections, al-Jaffari déclara: « J'espère que la majorité sera d'accord avec mon interprétation, selon laquelle nous accepterions une référence au principe d'un État islamique parce que 97 pourcent des Irakiens sont musulmans, mais celle-ci serait fondée sur un critère de grande tolérance » (*Corriere della Sera*, 2 février 2005). Quelques semaines plus tard, répondant à une question d'un magazine allemand sur la nature de la future constitution irakienne, al-Jaffari ira encore plus loin dans son interprétation du rôle de l'Islam en confirmant son intention de faire de l'Irak un État islamique sans toutefois que l'Arabie Saoudite ni l'Iran n'en deviennent les parrains, la *sharia* devant être introduite au même titre que d'autres sources de jurisprudence (Windfuhr,

*Der Spiegel*, 21 mars 2005). Souhaitant peut-être dissiper les inquiétudes au sujet de ses opinions islamistes, il s'expliquera dans un entretien avec le quotidien arabe Al-Sharq al-Awsat:

L'Irak est multiple et ne ressemble à aucun autre pays. Tous les Irakiens ne sont pas chiites et tous les chiites ne sont pas islamistes et tous les islamistes ne croient pas au commandement du juriste. [...] L'Irak est multiple et il incombe à chacun de respecter cette diversité, de respecter les libertés, les croyances et les affiliations politiques, religieuses et ethniques de tous les Irakiens.

Ne voyant pas de contradiction entre cette explication et l'appel de son parti à une islamisation de la société et de l'État, al-Jaffari spécifiera cependant que son parti est depuis longtemps partisan de l'idée selon laquelle « la théorie n'est pas la finalité, mais plutôt que la finalité est l'être humain [qui] saurait être souple dans le développement de la théorie » (Al-Sharq al-Awsat, 1<sup>er</sup> mars 2005). C'est d'ailleurs avec cette attitude propice à un certain compromis que les représentants du parti s'installeront à la table des négociations sur les dispositions constitutionnelles, et bien que n'ayant pas réussi à satisfaire les requêtes des kurdes pour une sécularisation complète de l'appareil étatique, ils accepteront tout de même que l'Islam soit enchâssé en tant « qu'une des sources » de la législation seulement, moyennant une clause précisant qu'aucune loi ne devait être passée qui puisse violer les principes fondamentaux de l'Islam. Certains croiront que la position conservatrice du parti Da'wa s'était renforcée à la suite de la visite du dirigeant du parti à l'ayatollah Sistani durant la période la plus intense des négociations en août 2005, et lors de laquelle le religieux avait affirmé ne pas vouloir imposer son diktat sur la constitution irakienne mais souhaitait tout de même que l'Islam devienne la source principale de la législation. La contribution indirecte de l'ayatollah au débat sur la place de l'Islam dans la constitution via les représentants du parti Da'wa aura peut-être encouragé al-Jaffari à s'allier aux autres partis chiites afin de faire passer ses recommandations les plus strictes à ce sujet (Murphy, *Christian Science Monitor*, 9 août 2005).

### 7.3 Le mouvement de Moqtada Sadr

Dans un climat politique fortement modelé par les loyautés de groupe et les relations de type clientéliste comme celui régnant en Irak depuis la fin du régime de Saddam Hussein, le

mouvement sadriste occupa certes une place à part. Possédant les caractéristiques d'un véritable mouvement social, ce dernier en arriva très vite à symboliser le canal d'expression par excellence des frustrations, des aspirations et des exigences pour certains chiites parmi les plus déshérités et n'ayant d'autres moyens réels de représentation politique. Malgré cette présentation conciliante, le dirigeant du mouvement, Moqtada Sadr, n'aura pas toujours été favorable à la participation au processus politique ayant pris place depuis avril 2003. Dans les premiers temps, il s'est plutôt fait connaître par son comportement tapageur et revendicateur, se lançant presque immédiatement dans une campagne de résistance à la fois contre l'autorité religieuse traditionnelle, les partisans de l'ancien régime, les politiciens de retour de leur exil et les forces de l'occupation, et qui l'aura conduit aux affrontements sanglants de 2004 contre les troupes américaines.

Durant les deux années qui suivirent, le mouvement transformera progressivement sa philosophie pour s'accommoder au processus politique et vivra un changement radical de sa position sur l'échiquier politique, le jeune leader bénéficiant désormais d'un droit de veto quasi officiel sur les questions politiques les plus cruciales grâce aux 32 sièges parlementaire remportés aux élections de décembre 2005. Lors d'une entrevue à la télévision officielle syrienne en février 2006, Moqtada Sadr expliqua lui-même que son mouvement est passé par trois phases depuis la chute du régime baathiste. Selon ses termes, la première phase en était une de résistance pacifique, au moyen de discours, de conférences et de séminaires dans le but d'aider l'Irak à se débarrasser de l'occupation et à rétablir la sécurité et la stabilité. La deuxième phase consista en une résistance militaire face à l'occupation, représentée par les combats dans les villes du sud et du centre de l'Irak au printemps et à l'été 2004, alors que le mouvement disait vouloir confronter les attaques américaines et défendre ces gouvernorats. Selon Sadr, la troisième phase aurait débuté avec l'entrée de ses partisans dans un mouvement de résistance politique à partir de l'automne 2004, avec l'espoir que leur participation mènera éventuellement à l'évacuation des troupes étrangères ou du moins à la préparation d'un plan de retrait progressif (Syrian Space Channel TV, 12 février 2006).

### 7.3.1 La résistance pacifique

Selon la biographie officielle de Moqtada Sadr, celui-ci serait né en 1974 et serait le descendant d'une lignée de figures religieuses éminentes ([www.muqtada.com](http://www.muqtada.com)). Ayant hérité du prestige considérable associé à la célébrité de la famille Sadr ainsi que des pouvoirs et de la légitimité inhérents à sa position, Moqtada est en fait le quatrième fils de l'ayatollah Sadiq Sadr, celui-là même qui fut assassiné par la sécurité interne baathiste en février 1999 et dont la mort avait divisé la répartition des allégeances religieuses de la communauté chiite. Plusieurs s'étaient alors tournés vers l'ayatollah Sistani mais une proportion importante continua de se référer au successeur désigné par Sadiq Sadr, l'ayatollah Kadhim al-Hairi, ce dernier ayant toutefois le désavantage de résider à Qom et donc d'avoir un contact plus distant avec la réalité quotidienne en Irak.

Moqtada Sadr, un des deux seuls fils de l'ayatollah Sadiq à avoir été épargnés par Saddam Hussein, se faisait à cette époque très discret, utilisant le réseau de son père pour établir une organisation clandestine parmi les chiites démunis et réprimés de la ville de Koufa et du quartier est de Bagdad. N'ayant pas terminé ses études religieuses, il ne pouvait légitimement réclamer le statut de *mujtahid*, mais réussit tout de même à gagner la confiance de nombreux fidèles grâce à ses talents de leader et en tant que symbole et personnification légitime du patrimoine de la famille Sadr. Il utilisera d'ailleurs efficacement la loyauté de certains des agents toujours dévoués à la cause de son père pour instaurer le mouvement d'opposition religieux le plus efficace de l'Irak post-Saddam Hussein, dont l'organisation principale était connue sous le nom de Mouvement de Sadr II (*Jama'at al-Sadr al-Thani*) et ses membres les sadristes (*al-sadriyyun*). Ces derniers affirmaient que seuls les jugements légaux de l'ayatollah Sadiq Sadr étaient dignes d'être suivis et rejetaient toute autre autorité religieuse. Bien qu'à cette époque Moqtada Sadr et son groupe étaient à peu près inconnus du monde extérieur et ne représentaient guère davantage qu'un mouvement clandestin et proscrit, les événements politiques de l'année 2003 allaient cependant leur permettre d'afficher haut et fort leurs prétentions au pouvoir (Cole, 2003, p. 553-554).

En fait, ce sera la convergence de deux développements qui fera réellement émerger le mouvement de Moqtada Sadr sur la scène politique après la chute du régime baathiste.

D'abord, l'agitation causée par l'occupation avait en quelque sorte fortifié la présence des chiites les plus désavantagés de la communauté et leur avait fourni une opportunité historique de voir leurs requêtes entendues. Or, ni la traditionnelle *hawza* ni la nouvelle structure politique ne leur offraient une forme de représentation véritable, la première parce qu'elle avait opté pour une attitude quiétiste par rapport aux événements politiques, n'interférant que lorsqu'elle le jugeait nécessaire, et la deuxième parce qu'elle était principalement dominée par d'anciens expatriés peu crédibles et peu dignes de confiance pour cette branche de la communauté. Ce groupe avait néanmoins besoin d'un leader et ce fut finalement Moqtada Sadr qui s'appropriä le rôle avec le plus de succès. Alors qu'il en était encore à ses premiers balbutiements dans l'arène politique, occupé à mettre sur pied son propre mode de gouvernance local et sa propre milice armée, l'Armée du Mahdi, nombreux étaient ceux qui croyaient que le mouvement ne résisterait pas au passage du temps, affirmant que Moqtada n'était qu'un opportuniste qui tentait de copier les succès de son père mais qui allait rapidement sombrer dans l'oubli par son manque de popularité. Les perceptions allaient évidemment changer au fur et à mesure que grandiront la renommée et la puissance de Sadr ainsi que celles de son mouvement et de sa milice, et il n'y aura bientôt plus personne pour mettre en doute sa pertinence sur l'échiquier politique irakien (ICG, 2006, p. 7).

La première phase du mouvement sadriste s'était donc mise en branle dès la chute de l'ancien régime, avec la réactivation du large réseau de mosquées lié au mouvement de Moqtada Sadr et l'organisation de patrouilles locales pour assurer la sécurité des quartiers. Les partisans de Moqtada Sadr habitant le bidonville de Sadr City développèrent leurs propres services municipaux, éducatifs, médicaux et sociaux. Des juges furent nommés par les responsables du mouvement sadriste pour régler les conflits entre les résidents et des « comités de sécurité » furent formés pour assurer l'application des sentences. Déjà en juillet 2003, les sermons de Moqtada Sadr appelaient ses partisans à venir rejoindre les rangs de l'Armée du Mahdi et de nombreux jeunes désaffectés furent recrutés pour la milice à partir de ce peuplé quartier chiite de Bagdad. Alors qu'au départ, la milice de Sadr cherchait surtout à faire appliquer la loi islamique à Sadr City et ailleurs dans le sud du pays, Moqtada lui-même semblait souvent ambivalent quant aux véritables objectifs de son armée. Quand les circonstances lui suggéraient d'éviter les confrontations ouvertes contre celle-ci, il disait que

sa milice était une « force civile non armée » dédiée à « la reconstruction de l'Irak » (Al-Siyasa, 9 novembre 2003, cité dans Raphaeli, 2004c) et qu'une de ses missions principales était simplement « de répandre la paix et l'Islam » (Al-Jazirah, 13 avril 2004). Mais il a également affirmé que « son armée était capable de devenir une force surprenante à n'importe quel moment; c'est une bombe qui va exploser », appelant la milice « le surprenant bras du Hamas » en Irak avec ses « unités suicides, se gardant toutes les options ouvertes » (Al-Hayat, 4 avril 2004, cité dans Raphaeli, 2004c). Autrement dit, Moqtada Sadr souhaitait préserver la flexibilité et la marge de manœuvre de sa milice en adaptant son discours aux exigences du moment si cela était nécessaire tout en continuant d'être très présent et efficace auprès de la population à travers ses différentes mesures sociales.

D'autre part, le mouvement de Moqtada Sadr se définira également par son opposition et son aversion envers l'occupation étrangère de même qu'envers l'ensemble des autres représentants de l'autorité chiite, considérant ces deux acteurs d'une certaine manière liés dans leurs plans et leurs objectifs depuis la chute de l'ancien régime et blâmant surtout les derniers d'avoir fait alliance avec les premiers. Lors de son premier sermon en public après les prières du vendredi à la mosquée de Koufa le 18 avril 2003, il s'attaqua aux uns comme aux autres, en remerciant d'abord Dieu plutôt que les Américains « pour la liberté religieuse et pour nous avoir libérés de la dictature ». Des milliers de fidèles s'étaient d'ailleurs rassemblés pour écouter cet orateur doué et avaient formé une foule surtout composée de fermiers et de travailleurs locaux, confirmant du coup l'attrait exercé par le jeune leader sur cette classe sociale. Durant son discours, il évoqua le manque d'électricité et d'eau, accusant les Américains d'empêcher délibérément le retour des services, et critiqua également l'ayatollah Baqir al-Hakim, alors toujours en exil, en déclarant que « les autorités religieuses qui étaient parties en exil n'auraient pas dû quitter. Le pays avait besoin d'eux ». Ces propos mettaient à jour la blessure que lui avait causée la mort de son propre père qui, lui, avait toujours insisté pour demeurer en Irak (rapporté et cité dans Cole, 2003, p, 557).

Le nouvel ordre politique instauré en Irak après la chute de Saddam Hussein était donc considéré comme la consécration d'un phénomène étranger par les sadristes, fondé sur une relation dénaturée entre l'occupant et ceux parmi la communauté chiite qui avaient auparavant déserté le pays à un moment critique de son histoire. Ces derniers comprenaient

tant ces partis islamistes chiites qui avaient choisi l'exil à l'étranger que les quiétistes qui, à travers leur passivité sous le règne de Saddam Hussein, avaient opté pour un « exil interne » et qui se voyaient donc retirer toute prétention au leadership. Le meurtre d'Abd al-Majid al-Khoei à la suite d'une violente altercation en plein cœur du sanctuaire de l'imam Ali à Nadjaf le 10 avril 2003, par ce que plusieurs soupçonnent être des militants sadristes, illustre bien le dédain de ces derniers envers les religieux ou les hommes politiques en exil qui étaient rentrés en Irak sous la protection des forces de la coalition. Ils feront par ailleurs pression pour que les leaders religieux fidèles au quiétisme quittent l'Irak, en dépêchant des centaines d'activistes autour des maisons des ayatollahs Sistani, Bashir al-Najafi et Ishaq al-Fayyad et en forçant ces derniers à recourir à leurs propres disciples au sein des tribus locales pour les aider à se défaire des incongrus (ICG, 2006, p. 9).

Mais la haine que portait Moqtada Sadr contre les forces de l'occupation, et qui était en quelque sorte une continuité de la politique de son père, contrastait encore plus par rapport à l'attitude des autres dirigeants chiites. En fait, pour Sadr, l'occupation ne faisait que prolonger l'oppression qui avait commencé en 1991 avec les sanctions contre l'Irak soutenues par les Américains et qui avaient disproportionnellement aggravé les conditions de vie des chiites les plus pauvres. L'incapacité de la coalition à mettre en œuvre des mesures de reconstruction efficaces de même qu'un processus politique inclusif durant l'année 2003 rendit les sadristes encore plus hostiles par rapport à l'occupation, tout en les privant d'une perspective réaliste d'ascension sociale ou de représentation politique adéquate. Ainsi, lorsque Paul Bremer menacera d'utiliser son droit de veto pour limiter la référence à l'Islam dans la Loi administrative de transition en février 2004, un éditorial paru dans le journal du mouvement Sadr ne se gêna pas pour promouvoir le ressentiment envers l'occupant en déclarant que « l'Occident est l'ennemi invétéré de l'Islam » et souhaitait ni plus ni moins « éradiquer l'Islam de la surface de la Terre » (Al-Hawzah, 26 février 2004). À cette époque donc, Moqtada Sadr affichait encore une attitude qui, quoique fortement empreinte de rejet, demeurait non violente envers la présence américaine et les efforts de cette dernière pour établir un nouveau gouvernement irakien. Il avait par ailleurs qualifié le Conseil de gouvernement irakien de « jouet américain » et « d'agent préféré des Américains » (Al-Sharq al-Awsat, 17 août 2003, cité par Raphaeli, 2004c), ne reconnaissant aucune légitimité au

gouvernement mis sur pied par ce dernier à la fin de l'été 2003: « Le gouvernement est le résultat d'un ordre illégitime du Conseil de gouvernement irakien, lui-même illégitime parce qu'il a été nommé par une occupation illégitime » (Al-Ahram, 20 septembre 2003, cité par Raphaëli, 2004c). Suivant sa propre logique, il tentera lui-même de former son propre gouvernement parallèle, annonçant lors d'un sermon dans la mosquée de Koufa en octobre 2003 avoir déjà délégué « les ministères de la justice, des finances, de l'information, de l'intérieur et des affaires étrangères ». Les menaces de l'Autorité provisoire le forceront cependant à laisser tomber son projet et confirmeront l'existence d'un petit jeu de force entre les deux parties qui ne manquera pas d'intensifier encore plus l'antagonisme de Sadr face à l'occupation (Al-Zaman, 14 octobre 2003, cité par Raphaëli, 2004c).

### 7.3.2 La résistance militaire

En effet, les choses allaient radicalement changer avec l'arrivée du printemps 2004 et l'entrée du mouvement sadriste dans la deuxième phase de son développement politique. À cette époque, le mouvement de Moqtada Sadr profitait sans gêne de sa récente liberté pour exprimer ouvertement son point de vue sur le nouveau contexte politique irakien mais fut cependant rapidement confronté aux conséquences de ses gestes. Par exemple, le 28 mars 2004, l'Autorité provisoire utilisa son pouvoir de restriction pour fermer l'hebdomadaire du mouvement, *Al-Hawzah*, sous prétexte qu'il incitait la population à se soulever contre les forces de la coalition et avait publié un des sermons de Sadr décrivant les attentats du 11 septembre comme « un miracle et une bénédiction de Dieu » (ICG, 2006, p. 11). Plusieurs partisans de Sadr descendirent alors dans les rues pour manifester contre ce qu'ils considéraient un abus de pouvoir flagrant. Quelques jours plus tard, un représentant de Sadr fut arrêté en lien avec le meurtre d'al-Khoei puis, le lendemain, un mandat d'arrestation fut émis contre Moqtada Sadr lui-même. À partir de ce moment, les affrontements entre les deux parties prendront rapidement des proportions énormes et des milliers de volontaires sadristes combattront les forces américaines avec acharnement durant les six mois qui suivront, occasionnant du même coup d'amples destructions dans les villes saintes où les principaux combats avaient lieu. L'Autorité provisoire avait affiché dès avril 2004 sa détermination à régler une fois pour toute la crise avec Moqtada Sadr en proposant à ce dernier un terme aux

affrontements à la condition qu'il démantèle sa milice, respecte les institutions étatiques et retire ses hommes armés de la place publique. La proposition avait l'inconvénient de ne pas offrir à Sadr et à ses partisans une porte de sortie honorable ni l'espoir d'une future inclusion dans le processus politique et sera donc continuellement rejetée par le dirigeant du mouvement (Raphaëli, 2004c).

Après des semaines de médiation infructueuse, l'armée américaine lança une attaque contre les forteresses de Sadr à Karbala, Nadjaf et Koufa, tuant des centaines de supporters. À ce moment, l'appel du dirigeant sadriste envers la *hawza* pour que cette dernière dénonce l'incursion américaine dans les villes saintes restera sans réponse, celle-ci étant plutôt satisfaite de voir le jeune Sadr défait ou du moins chassé des lieux sacrés. Un cessez-le-feu sera néanmoins négocié pour le 27 mai 2004, mais ne sera respecté qu'en apparence par Sadr qui continuera à occuper et contrôler le sanctuaire de l'imam Ali à Nadjaf, affirmant sa volonté que « l'Irak soit libre de ses occupants grâce aux efforts des bons combattants de la résistance » (Ansar al-Mahdi, 29 juillet 2004). Dénonçant le gouvernement intérimaire ayant pris les rênes du pouvoir le 28 juin 2004, Moqtada Sadr déclarera également que « quiconque travaille main dans la main avec les Américains, les occupants et la triade porte-malheur [?] est aveugle et Satan guide ses actions » (Ansar al-Mahdi, 29 juillet 2004). Dans le même sermon, il réaffirmera sa volonté de défendre sa position jusqu'au bout en disant:

Nous ne nous soumettrons pas à l'infidèle ni à aucun terroriste sur la face de la Terre. L'occupation est l'essence même du terrorisme. Nous le rejetterons toujours et lui résisterons jusqu'à ce la dernière goutte de notre sang soit versée, si Dieu nous porte secours. Nous résisterons à l'occupant jusqu'à ce qu'il quitte notre terre.

[...] De manière générale, nous ne nous soumettrons à aucune institution qui sera sous le contrôle de l'occupant. Ceci parce que Dieu ne permet pas aux infidèles d'avoir le pouvoir sur les croyants.

Le refus de Moqtada Sadr de coopérer avec le gouvernement d'Iyad Allawi, de quitter l'enceinte sacrée et de désarmer sa milice servira de prémisses à une nouvelle attaque par les forces américaines. Cette fois-ci, les affrontements ne prirent fin que lorsque l'ayatollah Sistani décida de s'en mêler et qu'il réussit à négocier une sortie respectable pour le mouvement du jeune Sadr, incluant le démantèlement des cours islamiques sadristes, la restitution des biens saisis pendant que ce dernier était en contrôle des lieux saints et surtout,

son retrait complet et permanent du cœur de Najaf. Cette démonstration du pouvoir de l'ayatollah rappelait ainsi aux yeux du monde que la *hawza* et ses alliés – en particulier l'ASRII – détenaient toujours la suprématie sur les lieux saints et le monopole des ressources financières et religieuses. Sous la surface par contre, le mouvement de Moqtada Sadr s'assurait un certain succès à plus long terme puisque malgré les pertes importantes qu'il avait subies, il avait démontré qu'il était capable de tenir les troupes américaines en haleine pendant de longs mois, projetant ainsi une image de résistance puissante et une capacité de mobilisation efficace. Il avait fait la preuve qu'il était un interlocuteur clé en mesure de forcer la coalition à abandonner son projet initial, à savoir son arrestation et sa neutralisation politique. Il avait cependant compris que la violence ne pouvait lui permettre de réaliser ces objectifs à court terme, mais il appréciait certainement le fait qu'elle lui avait finalement fourni l'acceptation et la reconnaissance qu'il avait tant souhaitées (ICG, 2006, p. 12).

### 7.3.3 La résistance politique

Cette expérience fit en sorte que le mouvement sadriste passa alors dans la troisième étape de son parcours, à savoir une transition progressive vers ce qu'il appellera la résistance politique, décrivant celle-ci comme un nouveau moyen pour atteindre son objectif principal, la fin de l'occupation de l'Irak. Cette stratégie se concrétisa d'abord par une certaine forme de discipline de la milice sadriste qui, bien que toujours active au niveau social et militaire, s'abstint de poser ouvertement des actes à caractère agressif qui auraient pu enflammer les sensibilités américaines. Ensuite, la nouvelle stratégie de Moqtada Sadr s'illustra par l'engagement de son mouvement dans le processus politique. En octobre 2004, le dirigeant sadriste fit part de son intention de nommer des candidats pour les premières élections de janvier 2005, mais posa cependant deux conditions: la première était que les Nations Unies soient impliquées dans le processus électoral et la deuxième consistait à ce que les forces militaires américaines et britanniques ne tentent pas d'interférer dans les élections (Al-Adalah, 6 octobre 2004).

Cette bonne volonté ne dura point cependant et le 16 novembre 2004, il annonça son retrait du processus électoral en signe de protestation contre l'incursion américaine à Fallouja qui, selon lui, contrevenait à tous les concepts et valeurs humaines promus dans les accords de

Genève (Al-Diyar TV). Par voie de communiqué, il appela également les autres grands partis chiites, en particulier l'ASRII et le parti Da'wa, à se retirer du processus électoral en raison de ce qu'il considérait comme une ingérence américaine et la conviction que l'occupant allait faire tout ce qui était en son pouvoir pour s'assurer que les élections soient remportées par ceux qui favorisaient le prolongement de l'occupation et le maintien des troupes étrangères en sol irakien. « Nous ne voyons personne retirer un bénéfice des élections excepté l'occupation, Bush et ses partisans. [...] Conséquemment, nous ne serons pas disposés à contribuer à ce processus, qui ne fera que prolonger l'occupation » déclarera un représentant de Sadr lors d'un entretien à la télévision qatarie (Al-Jazirah, 2 décembre 2004).

Fidèle à sa rhétorique originale rappelant à tous les thèmes chers à son action politique, c'est-à-dire son rejet de l'occupation, de l'interférence étrangère et de la partition de l'Irak, Moqtada affirma que pour lui, la situation était claire: « pas d'élections sous occupation » (Al-Jazirah, 27 décembre 2004). Il ne voulait cependant pas annoncer un boycott des élections comme tel, par respect, disait-il, envers les nombreuses déclarations de la *hawza* portant sur la nécessité de tenir les élections selon les délais prévus. C'est ainsi qu'une distinction subtile commença à s'établir entre le mouvement et son dirigeant, distinction qui permettra à plusieurs partisans sadristes de participer aux premières élections à titre personnel sans que cela aille à l'encontre des propos de son leader. Ils remporteront d'ailleurs vingt-trois sièges au parlement et s'accapareront plusieurs ministères à caractère social au sein du cabinet, sans que cette adhésion au processus politique ne compromette la position irrémédiable de Moqtada Sadr à son sujet. Autorisant de manière implicite ses fidèles à aller voter le jour de l'élection, ce dernier persistera néanmoins dans son rejet de principe des élections et cultivera de plus en plus l'image d'un guide spirituel se désintéressant de ce qu'il considérait comme de la vulgaire politique de tous les jours et dont le rôle est plutôt d'offrir opinions et conseils à ses partisans. Un employé sadriste du Ministère des Transports déclarera (ICG, 2006, p. 14-15):

Moqtada n'acceptera pas de joindre le gouvernement tant que l'Irak sera sous occupation étrangère. Il a même refusé que son portrait soit utilisé durant la campagne électorale. Par contre, il encouragea ses partisans à afficher des portraits de son père et de Muhammad Baqir al-Sadr. L'Armée du Mahdi a systématiquement enlevé toutes les affiches de Moqtada qui avaient été posées par ses partisans. En ce qui concerne les ministères sadristes, Moqtada ne profère que des conseils seulement; ceci aide à guider les fidèles au

sein des ministères, en supposant qu'ils soient des musulmans pratiquants. C'est pour cette raison que ces ministères exigent de leurs employés une lettre de recommandation signée par le bureau de Sadr ou par une mosquée appartenant au réseau sadriste.

Peu après les élections, Sadr expliquera plus spécifiquement son point de vue sur les récents événements politiques en rappelant plusieurs fois que son principal objectif était avant tout le départ des forces étrangères du territoire irakien. Dans cette mesure, si la tenue des élections avaient pu constituer « un prélude au départ des occupants de l'Irak, alors elles auront été de bon augure pour le peuple irakien; si par contre elles n'impliquaient pas le départ des occupants, alors elles n'auront aucun impact sur le peuple, sur le pays ou sur quiconque à l'intérieur de l'Irak ». Il réitéra également son intention de ne pas vouloir participer de manière personnelle à aucune des étapes du processus de transition politique, tant au niveau de la formation du nouveau gouvernement que celle de la constitution permanente et ce, aussi longtemps que le pays serait sous occupation, rappelant que pour lui, les Américains n'étaient en Irak que pour promouvoir leurs propres intérêts, « ouvertement ou subrepticement » (Al-Jazirah, 21 février 2005). Dans un entretien ultérieur avec la chaîne d'informations Al-Arabiya, Sadr ajouta que cela ne signifiait pas qu'il serait totalement absent de la vie politique: « [...] le processus politique ne se résume pas à joindre le Gouvernement irakien. Le processus politique est très large, indépendamment du fait que je joigne le gouvernement irakien ou non. Se tenir debout au côté du peuple irakien est en lui-même un processus politique ». Justifiant son changement de tactique face à l'occupation depuis la dernière année, il affirmera que pour lui, chaque temps a ses propres exigences et considérant que l'Irak était maintenant livré à une guerre d'ordre culturel et politique, il se devait d'y faire face avec des moyens similaires, c'est-à-dire en combattant l'ennemi au niveau de l'idéologie, de la culture et de la politique et non pas en utilisant les armes (Al-Arabiya, 22 mai 2005).

Ainsi, bien que totalement absent du jeu politique, Moqtada Sadr veillera néanmoins à mettre en place sa nouvelle stratégie au sein du parlement en faisant miroiter la grande influence électorale dont il jouissait dorénavant auprès des chiites. Le parti Da'wa fut le premier à s'allier au mouvement sadriste pour pouvoir accéder aux plus hauts postes du gouvernement et contribuera par la même occasion à fournir davantage de légitimité au mouvement et à sa milice. Moqtada Sadr se montrera également en faveur d'une réconciliation de surface avec

l'ASRII en adoptant une position plus souple au sujet du fédéralisme. Déclarant ne pas voir de problème avec le concept comme tel, le qualifiant même de « système islamique » ayant déjà été mis en œuvre en son temps par l'imam Ali, il rejetait cependant toute application de celui-ci tant que le pays serait sous occupation, arguant que les plans des occupants étaient de « purger le fédéralisme de toute son importance politique et sociale pour en faire un moyen de diviser et partitionner l'Irak » (Al-Arabiya, 22 mai 2005). La partition du pays était en effet un sujet qu'abhorrait Sadr et faisait en sorte que le type de fédéralisme qu'il prônait était diamétralement opposé à celui de l'ASRII. De nature très nationaliste, il refusait la formation d'une zone autonome dans le sud seulement et insistait pour que le gouvernement central conserve d'importantes prérogatives (ICG, 2006, p. 15).

Poursuivant son ascension politique, le mouvement sadriste annonça le 1<sup>er</sup> novembre 2005 qu'il comptait se joindre à l'Alliance irakienne unifiée pour les élections du 15 décembre et que son programme politique serait le même que celui que défendait la coalition, rappelant cependant que la libération de l'Irak était toujours sa priorité principale. Il affirma également que la branche armée du mouvement serait démantelée dès que l'occupation prendrait fin, mais que ceci ne pouvait se faire immédiatement étant donné son implication active dans les activités sociales de la communauté et l'incapacité du gouvernement à prendre la relève auprès des citoyens (Al-Zaman). Moqtada lui-même ne soutenait pas la liste chiite même si plusieurs de ses partisans en faisaient partie. Après quelques jours de tergiversations durant lesquels des rumeurs conflictuelles furent répandues au sujet de la future participation de son mouvement aux élections, il confirma la participation des sadristes aux élections tout en expliquant que le mouvement avait décidé de s'unir aux autres partis chiites car il sentait que l'Irak avait maintenant besoin de solidarité au sein de son leadership politique et islamique et que le but de sa participation aux élections était soi-disant d'améliorer la situation irakienne et de s'occuper de tous les constituants irakiens (Al-Hawzah, 6 novembre 2005).

En défendant continuellement l'intégrité et l'indépendance de l'Irak d'une part et évitant d'attaquer ouvertement les sunnites d'autre part, Sadr avait en effet réussi à conserver un certain degré de contrôle et de neutralité à l'intérieur d'un pays de plus en plus polarisé. Bien positionné à l'intersection des multiples tendances en compétition les unes contre les autres en Irak, il jouissait maintenant d'une réputation d'unificateur, lui qui moins de deux ans

auparavant était perçu comme un diviseur et un agitateur. Reprenant les mots de l'ayatollah Sadiq al-Sadr, le mouvement affirmera dans un éditorial (Al-Hawzah, 8 novembre 2005):

[...] qu'il n'y avait pas de raison de continuer la séparation, la haine et l'échange d'inculpations et de fautes. Nous devons plutôt préférer l'accord, conserver la bonne compagnie, concilier et s'aimer les uns les autres en Allah, son prophète et le gardien du prince des croyants [imam Ali] et la foi. [...] Tous les autres détails sont d'importance mineure et peuvent être discutés graduellement. Nos différences et notre séparation ne devraient pas servir à nos ennemis communs, l'impérialisme et Israël, et à ceux qui se sont éloignés d'Allah et de son prophète.

En janvier et février 2006, après que son mouvement ait remporté un vif succès aux élections du 15 décembre avec un gain de neuf sièges au parlement lui assurant, encore une fois, la mainmise sur plusieurs ministères importants, Sadr entreprit une grande tournée de la région dans le but déclaré d'atteindre un consensus régional au sujet de l'Irak. Souhaitant projeter l'image d'un homme politique uniquement préoccupé par les intérêts nationaux de l'Irak, tout en soulignant l'importance d'implanter un contrôle plus serré des frontières et en dénonçant le terrorisme de même que les erreurs américaines en Irak, Moqtada Sadr en profita également pour rassurer les capitales voisines au sujet de ses propres intentions (ICG, 2006, p. 16). Commentant par exemple à la télévision syrienne les accusations américaines de négligence de la part de la Syrie et de l'Iran, qui ne contrôlèrent pas suffisamment leur frontière respective avec l'Irak et favoriseraient du même coup l'entrée de terroristes étrangers en sol irakien, Sadr retourna l'attaque contre les Américains en disant qu'en fait « les États-Unis ne visaient pas seulement l'Irak ou certains États en particulier, mais visaient l'Islam et les États islamiques et arabes de l'ensemble du Moyen-Orient », convaincu que le plan américain impliquait l'occupation et le contrôle de la région au complet tant de façon militaire, pacifique que politique. Rappelant qu'il n'accordait pas de réelle légitimité aux dernières élections irakiennes pour la raison qu'un gouvernement formé en présence des occupants ne saurait être totalement souverain, Sadr expliqua comment il comptait exploiter le processus démocratique tant préconisé par les Américains pour le retourner contre eux et les forcer à se retirer du territoire irakien (Syrian Space Channel TV, 12 février 2006):

Il est vrai que ce sont les États-unis qui ont apporté le projet de démocratie au Moyen-Orient, mais Dieu Le Tout-puissant a retourné la vague contre eux, faisant du processus démocratique une arme contre eux, comme ce fut le cas en Palestine et en Irak. Les États-unis ne voulaient pas qu'un certain groupe arrive au pouvoir, tant en Irak qu'en Palestine.

Faisant allusion aux victoires du Hamas en Palestine et des partis politiques chiites en Irak, qui étaient parvenus à s'emparer des plus hautes fonctions étatiques grâce au pouvoir électoral, au détriment de partis plus favorables aux objectifs américains dans la région, Sadr déclarait ainsi que son propre mouvement était maintenant prêt à livrer le même genre de bataille contre les forces de l'occupation et ferait tout en son possible pour que son plan se réalise. Ces propos rappelaient également à ceux qui en doutaient encore que Moqtada Sadr est devenu un élément central à l'intérieur de la nouvelle dynamique politique en Irak et un porte-parole authentique pour une part importante d'Irakiens traditionnellement réprimés. Dénigrer ces faits en cherchant simplement à le contenir, à le marginaliser ou à l'éliminer complètement du processus politique n'aiderait probablement en rien à gérer la réalité sociale dont il est la manifestation la plus réussie. Expriment des récriminations fort justifiables pour certains, le mouvement de Moqtada Sadr a toutefois fait la preuve qu'il était capable de s'intégrer au processus politique au lieu de demeurer un mouvement en marge des affaires de la société. À l'instar des autres partis et représentants chiites, il reste cependant à voir comment cette participation politique se transformera en résultats positifs pour la population irakienne. Car comme ce chapitre aura cherché à le montrer, l'espace de contestation politique en Irak depuis avril 2003 a certes été occupé par des concurrents aux prétentions multiples et souvent en contradiction les unes avec les autres; ils auront néanmoins contribué à façonner, chacun à leur façon, un des visages du modèle *pour* la réalité défendu par la communauté chiite à partir du même réservoir commun, à savoir le modèle *de* la réalité promulgué par l'Islam chiite.

## CONCLUSION

Nous avons vu que la relation entre les dimensions politiques et religieuses est une question généralement négligée au sein des analyses en sciences politiques. Tout au long de ce mémoire, nous avons pourtant soutenu que celle-ci était toujours d'une importance primordiale dans l'étude des événements internationaux malgré une certaine prétention à l'autonomie des deux sphères, et certainement essentielle à l'interprétation du nouveau contexte politique irakien, à l'intérieur duquel l'Islam chiite s'est révélé être un facteur déterminant dans la progression de la transition démocratique. En effet, la fin du régime de Saddam Hussein aura été synonyme de libération politique pour l'ensemble de la population irakienne, mais encore davantage pour la communauté chiite, un groupe traditionnellement brimé, qui a vu plusieurs de ses institutions et mouvements religieux s'engager de manière effective sur la scène politique et y revendiquer une plus grande reconnaissance de leur présence et de leur puissance en tant qu'entité chiite. Plus spécifiquement, notre recherche s'est intéressée aux diverses formes d'expression symbolique de cette relation entre Islam chiite et politique durant les trois premières années du nouveau régime irakien afin de mieux comprendre la nature des enjeux propres à cette période charnière de l'histoire du pays et mettre en évidence les continuités mais également les digressions et spécificités qui ont caractérisé la vie politique de la communauté. Notre but était donc double: il s'agissait d'abord d'identifier les raisons pour lesquelles l'Islam chiite avait encore aujourd'hui la capacité d'influer sur le cours des événements politiques en Irak, mais également de voir comment cette influence pouvait s'exprimer au sein de la communauté se réclamant de cette école et entraîner ses dirigeants dans des directions politiques qui, malgré des caractéristiques communes, divergeaient parfois complètement les unes des autres.

Pour ce faire, il nous a d'abord fallu étudier le lien général entre religion et politique tel que traditionnellement observé par les auteurs ayant écrit à ce sujet. Cette partie du mémoire a

révélé la complexité de la question et la multiplicité des interprétations plausibles selon l'angle sous lequel l'observateur décide de se placer pour aborder cette problématique. Nous avons ensuite choisi et élaboré un cadre théorique nous permettant d'expliquer et de comprendre le cas du chiisme irakien et son rapport au politique de la manière qui nous a semblé la plus utile pour répondre au questionnement soulevé par notre objet d'étude. Le résultat fut la création d'un modèle constitué de l'union de deux approches, entre la conception de Clifford Geertz qui considère la religion comme un système culturel offrant à la fois un modèle *de* la réalité (ou une vision du monde) et un modèle *pour* la réalité (ou une éthique de vie), et la méthode d'analyse de Max Stackhouse qui met en évidence les différents aspects de la relation qu'entretient ce système culturel avec la dimension politique à travers l'instrumentalisation des quatre variables suivantes: la *piété*, le *régime religieux*, la *politique religieuse* et l'*action politique*. Appliqué à l'étude du chiisme en Irak depuis la chute du régime de Saddam Hussein, ce cadre théorique nous a permis d'aborder un éventail de sujets tout à fait pertinent à la compréhension du lien entre religion et politique dans ce contexte bien particulier, en l'occurrence la vision du monde promulguée par l'Islam chiite par rapport à celle du sunnisme de même que l'éthique de vie proclamée par les chiites irakiens à travers le niveau de piété général au sein de la communauté, la politique de son autorité religieuse suprême, l'ayatollah Sistani, l'intégration des symboles et des rituels chiites au cœur de la politique quotidienne et finalement l'action politique de trois de ses principaux mouvements et partis politiques.

Une des difficultés rencontrées lors de la réalisation de ce projet était foncièrement liée à la barrière de la langue. Ne maîtrisant pas suffisamment l'arabe pour être capable d'en référer directement aux sources irakiennes, plus près de la réalité vécue par la population visée et donc parfois plus susceptibles de transmettre la subtilité des intentions des principaux acteurs de la scène politique, nous avons été dans l'obligation de recourir aux services d'organismes oeuvrant dans la traduction de médias étrangers, comme le *World News Connection* aux États-Unis et la *BBC Monitoring* au Royaume-Uni, qui offrent une revue presque quotidienne des grands titres des journaux irakiens et une traduction sélective de certains de leurs articles. Nous avons également consulté des analyses et des rapports élaborés par certains auteurs occidentaux, nous restreignant cependant pour la plupart à ceux considérés comme des

« experts » en matière d'actualité irakienne, plusieurs étant eux-mêmes arabophones ou arabisants. Bien que n'étant pas insurmontable en soi, cette difficulté a tout de même fait en sorte que nos attentes soient demeurées plus modestes par rapport à l'accessibilité aux sources et la qualité des propos qui y étaient rapportés. Nous avons tenté d'utiliser nos ressources du mieux possible en privilégiant celles étant reconnues pour être crédibles mais nous sommes conscientes des limites que cette situation a pu imposer à notre recherche en termes de profondeur d'analyse et de fiabilité des sources. Une traduction ne pourra jamais être de valeur équivalente à la citation originale. Par contre, la qualité de l'analyse politique offerte par les auteurs retenus pour la rédaction de ce mémoire est excellente et aura largement servi de guide au fil de notre argumentation.

Les principaux résultats obtenus tout au long de ce document ont par ailleurs confirmé le potentiel de l'utilisation du cadre théorique précité pour mieux interpréter les phénomènes d'interaction entre la religion et la politique. Notre hypothèse de départ supposait en effet que ce modèle avait la capacité d'expliquer et de comprendre le comportement politique des chiites en Irak au moins de deux manières. D'abord, il permettait de clarifier la participation de ces derniers à la lutte pour le pouvoir et la reconnaissance des appartenances religieuses particulières. Ensuite, il venait également préciser la manière avec laquelle l'Islam avait pu circonscrire les possibilités d'actions des dirigeants religieux et politiques appartenant à la communauté chiite. Faisant toute la place au phénomène de production de sens et significations, notre démarche centrée sur la dimension culturelle du lien entre politique et religion a permis d'éviter le piège de l'essentialisme en mettant en évidence l'originalité de la relation entre la vision du monde dictée par l'Islam chiite et les différents visages de l'éthique de vie telle qu'appliquée par la communauté chiite en Irak. Ainsi, même avec des lignes de fond pouvant paraître permanentes et inchangeables, reposant sur une idée fixe de la doctrine islamique, notre cadre théorique mixte a plutôt montré que non seulement les pratiques et les systèmes de sens étaient loin d'être toujours cohérents ou prévisibles, mais ils pouvaient également être appelés à changer dans le temps et selon les contextes, faire l'objet de luttes politiques tenaces et s'interpréter de manières variées par des groupes se réclamant pourtant de la même communauté religieuse.

Le chapitre IV faisant état du niveau de piété de la communauté chiite en Irak, en particulier au niveau du soutien manifesté par celle-ci envers un rôle politique de l'islam, aura révélé l'importance de l'identification aux sous-groupes religieux à l'intérieur du contexte d'insécurité majeure sévissant en Irak. Ce repli sur le groupe d'attache traditionnel s'est montré favorable à l'obéissance envers l'autorité locale et l'adhérence stricte aux normes du groupe, et s'est exprimé à travers l'attitude « morale » de la communauté, par la promotion des valeurs et rituels chiites sur la scène politique irakienne, mais également sous forme « comportementale », par l'endossement d'un activisme religieux politiquement organisé et par un vote électoral largement distribué selon les lignes religieuses. Cette prédisposition de la communauté chiite laissait certes présager du type de gouvernance qui allait être offert par le régime religieux représentant l'autorité ultime et formelle pour de nombreux fidèles. Le chapitre V s'est attardé à cette deuxième variable en étudiant de près le commandement politique joué par l'ayatollah Sistani depuis la chute du régime de Saddam Hussein et son attachement envers le processus de transition démocratique en Irak. L'analyse de l'ensemble des fatwas émises par l'ayatollah aura permis de constater que le rôle politique de ce dernier a surtout été caractérisé par une insistance tenace sur la nécessité de tenir des élections générales contre les diverses configurations de gouvernance indirecte proposées par l'Autorité provisoire américaine, par la promotion de l'unité entre les factions religieuses et par la protection de l'intégrité territoriale du pays. Agissant plus d'une fois en véritable guide politique suprême du pays grâce au droit de veto implicite que lui conférait sa position cléricale élevée, Sistani aura contribué de manière incisive et percutante à l'encadrement des prétentions chiites au leadership politique en fournissant la légitimité religieuse nécessaire à la transformation des principes religieux en action politique et en délimitant l'étendue des choix possibles compte tenu de la soumission de plusieurs dirigeants chiites à son autorité.

La troisième variable de notre cadre théorique, la politique religieuse, fut mise en évidence dans le chapitre suivant où nous y avons démontré que toute la spécificité de cet aspect de la relation entre politique et religion résidait en sa capacité à défendre et à promouvoir la vision politique des chiites dans l'arène publique d'une manière qui, bien qu'habituellement indirecte, s'est cependant avérée d'une grande efficacité. Généralement constituée à partir des symboles et des rituels chiites, la politique religieuse de la communauté aura en effet

participé à l'affirmation de l'identité chiite au devant de toutes les autres formes d'appartenance et assuré la consécration de la puissance de ses multiples réseaux, qu'ils aient été de nature religieuse, militaire ou humanitaire, à l'intérieur de la structure irakienne. La politique des mosquées s'est par exemple révélée être un outil de transmission puissant entre les hautes sphères cléricales et la population, les grands imams se voyant alors transformés en arbitres au pouvoir d'intervention considérable malgré leurs prétentions à une non intervention dans la sphère politique. Parallèlement à la détérioration rapide des conditions de vie et de sécurité en Irak, non seulement les différentes milices armées de la communauté sont apparues comme des forces du peuple et des défenseurs de la foi chiite, en redonnant vie au concept historique de combat contre l'injustice grandement inspiré de l'expérience vécue par les douze grands imams chiites, mais elles ont également assumé le rôle de protecteur des chiites contre l'occupation étrangère et contre les attaques sunnites tout en assurant la prédominance politique des partis qui leur étaient associés au sein des diverses instances gouvernementales. Nous avons également constaté que les plus hautes forces religieuses chiites, comme le cercle des ayatollahs à Najaf, ont été parmi les facteurs les plus déterminants dans le succès politique de certains candidats ou partis politiques, ces derniers usant à leur avantage des faveurs que pouvaient leur rapporter le respect et la soumission aux modèles de l'ordre établis par le clergé.

Finalement, dans le dernier chapitre du mémoire, nous avons exploité la quatrième variable de notre cadre théorique en nous attardant à l'action politique directement observée chez trois des plus importants partis et représentants politiques à caractère chiite. Après avoir relevé les différentes manœuvres politiques instiguées par chacun d'entre eux, nous avons constaté les points suivants. D'abord, leur analyse aura confirmé que l'Islam chiite et son bagage normatif constituent réellement un « réservoir » influençant le contenu même de l'identité de ces mouvements, déterminant le choix des luttes engagées par ceux-ci et le type d'action sociale ou politique retenu pour atteindre les objectifs fixés. Elle aura cependant permis de constater que l'expression de cet agencement ne s'est pas fait de façon similaire auprès de ces organisations chiites mais a plutôt engendré la production de pratiques et de discours au contenu souvent divergent, voire contradictoire, sans que cette situation n'altère en rien la reconnaissance culturelle dont chacun pouvait bénéficier. Par ailleurs, l'usage des diverses

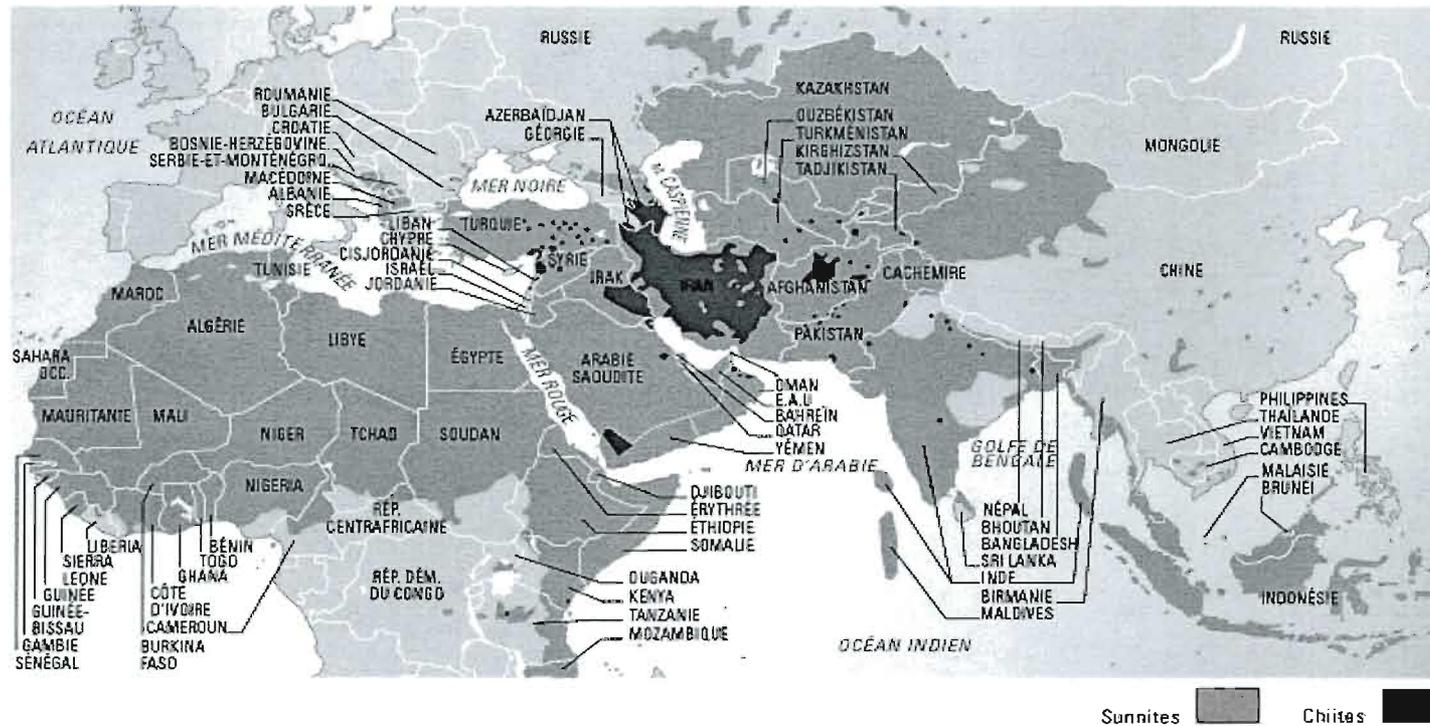
formes du langage et le recours au symbolisme religieux auront définitivement constitué des véhicules privilégiés à la manifestation de l'identité communautaire chiite au sein des affaires politiques, l'apologie des aspirations de son élite et la défense des intérêts particuliers de chacun de ses constituants.

En somme, notre cadre théorique mixte aura été fort utile dans l'identification des éléments propres aux divers courants de la communauté chiite irakienne et pertinents à la compréhension de leur rôle dans le déroulement des événements depuis avril 2003. Il aura permis d'en constater les continuités et racines communes, celles tirées d'une vision du monde élaborée depuis la naissance de l'Islam, façonnée à travers les siècles par la multiplicité des expériences vécues au sein de la communauté, et reprise encore aujourd'hui pour promouvoir ou légitimer les stratégies d'action privilégiées par les leaders de la communauté. Ensuite, notre modèle d'analyse aura également servi à discerner les lignes de fractures au sein de cette même communauté chiite et à faire état de la non contradiction entre la défense d'un système culturel se voulant à la base universel, le modèle *de* la réalité proposé par l'Islam chiite, et le recours à des moyens discordants dans la poursuite d'objectifs politiques parfois tout aussi hétéroclites, incarné par les différents modèles *pour* la réalité élaborés par ce groupe.

D'un autre côté, ce mémoire montre que les diverses manifestations du nationalisme religieux liées au développement du chiisme politique en Irak ne devraient pas être associées à un retour vers un fondamentalisme islamique rétrograde mais plutôt comme un phénomène nouveau, aux caractéristiques uniques, ayant réellement marqué l'entrée des chiites irakiens dans la modernité culturelle propre à notre époque contemporaine. À l'encontre de ce que postulent les tenants du paradigme traditionnel de la modernisation à l'occidentale des sociétés, les traditions ne se sont pas tout simplement dissoutes avec « l'évolution » progressive de l'humanité, la mondialisation ou la sécularisation d'une partie de la population, plusieurs d'entre elles demeurant des éléments constitutifs des sociétés dites modernes. Dans le cas de l'Irak, la modernisation culturelle ne s'est donc pas faite au prix de la mort de la religion à l'intérieur de l'espace politique mais s'est construite à travers l'appropriation des thèmes de la modernité par différents groupes chiites et l'incorporation de certains éléments universels occidentaux dans la formation d'une identité collective tout à fait

originale, sans que celles-ci ne se fassent au détriment des composants spécifiques de leurs identités traditionnelles (Eisenstadt, 2000, p. 14). Au fond, il s'agit de reconnaître que chacun des acteurs de la communauté chiite dont nous avons fait l'évocation dans ce document représente un des visages de cette prétention à la modernité, à travers le remaniement de certains concepts occidentaux, comme celui de démocratie, de consultation populaire ou de liberté du peuple par exemple, avec les dynamiques et les processus de modernisation spécifiques à cette communauté. Le chiisme irakien participe donc, parfois à son corps défendant, à la progression du processus hétérogène de modernisation à l'échelle planétaire et à la variété des combinaisons entre la formation de l'État-nation, la promotion de la démocratie et la préservation de la tradition religieuse. En Irak, il semble que les prédictions soient cependant vaines; seul le temps peut réellement prétendre savoir lequel de ces accommodements prévaudra en bout de ligne.

APPENDICE A  
 CARTE DU MONDE MUSULMAN



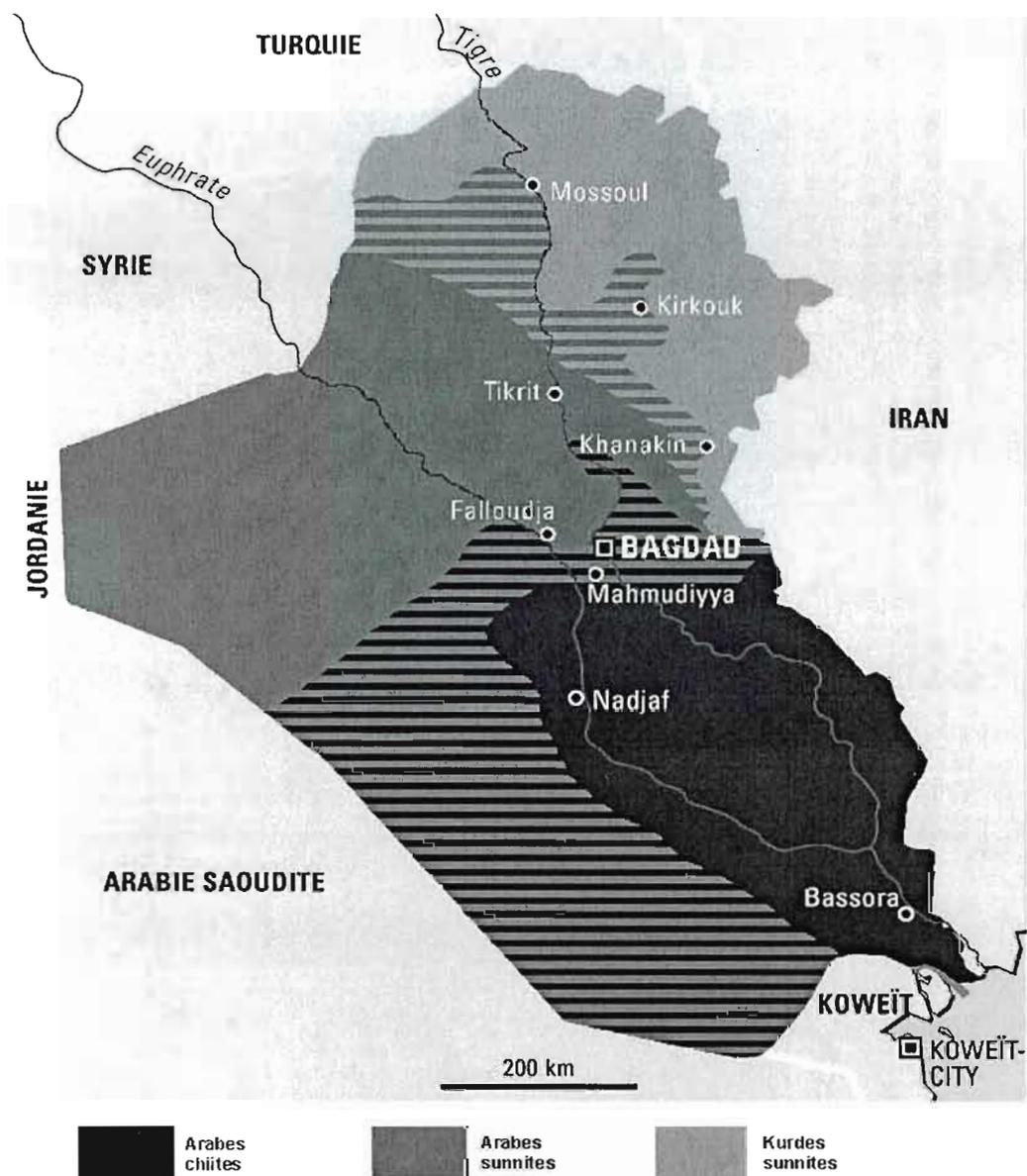
Source : d'après <http://www.lib.utexas.edu>

**Sunnites et chiïtes**

Roberto GIMENO et Patrice MITRANO, juillet 2006  
 © La Documentation française

Source : *Questions internationales* n°21, sept.-oct. 2006

APPENDICE B  
CARTE DE L'IRAK



Source :  
<http://www.lib.utexas.edu>

Irak : répartition ethno-religieuse

Roberto GIMENO et Patrice MITRANO, septembre 2005  
© La Documentation française

Source : *Questions Internationales* n°16, nov.-déc. 2005

## APPENDICE C

COMPOSITION DU PARLEMENT IRAKIEN SOUS LE GOUVERNEMENT  
TRANSITOIRE ET LE PREMIER GOUVERNEMENT PERMANENT**Élections du 30 janvier 2005 (gouvernement transitoire)**

Numéro et nom de l'entité politique	Nombre de votes	% du vote	Nombre de sièges
169 – Alliance irakienne unifiée	4 075 295	48,19%	140
130 – Alliance kurde	2 175 551	25,73%	75
285 – Liste nationale irakienne	1 168 943	13,82%	40
255 – Parti des Irakiens	150 680	1,78%	5
175 – Front turkmène	93 480	1,11%	3
352 – Cadres et élites nationales indépendantes	69 938	0,83%	3
324 – Union du peuple	69 920	0,83%	2
283 – Groupe islamique du Kurdistan	60 592	0,72%	2
111 – Organisation de l'action islamique en Irak	43 205	0,51%	2
258 – Alliance nationale démocratique	36 795	0,44%	1
204 – Liste Rafidain nationale	36 255	0,43%	1
311 – Bloc réconciliation et libération	30 796	0,36%	1
Autres	444 819	5,26%	0
<b>Total</b>	<b>8 456 269</b>	<b>100%</b>	<b>275</b>

Source: Education for Peace in Iraq Center (EPIC). *January 2005 Election Results (PDF)*. [En ligne]: <http://www.epic-usa.org/Portals/1/UpdatedElectionResults.pdf>

### Élections du 15 décembre 2005 (premier gouvernement permanent)

Numéro et nom de l'entité politique	Nombre de votes	% du vote	Nombre de sièges
555 – Alliance irakienne unifiée	5 021 137	41,2%	128
730 – Alliance kurde	2 642 172	21,7%	53
618 – Front de l'accord irakien	1 840 216	15,1%	44
731 – Liste nationale	977 325	8,0%	25
667 – Front nationale irakien du dialogue	499 963	4,1%	11
561 – Union islamique kurde	157 688	1,3%	5
631 – Les tenants du message (Al-Risaliyun)	145 028	1,2%	2
516 – Bloc réconciliation et libération	129 847	1,1%	3
630 – Front turkmène	87 993	0,7%	1
740 – Liste Rafidain nationale	47 263	0,4%	1
620 – Liste de Mithal Al-Alusi	32 245	0,3%	1
668 – Mouvement Yazidi pour la réforme et le progrès	21 908	0,2%	1
Autres	292 971	2,4%	0
<b>Total</b>	<b>11 895 756</b>	<b>100%</b>	<b>275</b>
Vote irakien dans les pays tiers	295 377		
Grand total des votes	12 191 133		

Source: Independent Electoral Commission of Iraq (IECI). *December 15 Results: Certified Results*.  
 [En ligne]: [http://www.ieciraq.org/English/Frameset\\_english.htm](http://www.ieciraq.org/English/Frameset_english.htm)

## APPENDICE D

## RÉSULTATS DU RÉFÉRENDUM SUR LA CONSTITUTION PERMANENTE

## Résultats du référendum du 15 octobre 2005 (par province)

Province	Total des votes	Oui (%)	Non (%)
Anbar	259 919	3,04	96,96
Babil	543 779	94,56	5,44
Bagdad	2 120 615	77,7	22,3
Basra	691 024	96,02	3,98
Dohouk	389 198	99,13	0,87
Diyala	476 980	51,27	48,73
Irbil	830 570	99,36	0,64
Karbala	264 674	96,58	3,42
Kirkuk	542 688	62,91	37,09
Misan	254 067	97,79	2,21
Muthana	185 710	98,65	1,35
Nadjaf	299 420	95,82	4,18
Ninewa	718 758	44,92	55,08
Qadissiya	297 176	96,74	3,26
Salah-al-Din	510 152	18,25	81,75
Sulaymaniya	723 723	98,96	1,04
Dhi-Qar	463 710	97,15	2,85
Wasit	280 128	95,7	4,3
<b>Total</b>	<b>9 852 291</b>	<b>78,59</b>	<b>21,41</b>

Source: Independent Electoral Commission of Iraq (IECI). *Referendum Results*. [En ligne]: [http://www.ieciraq.org/English/Frameset\\_english.htm](http://www.ieciraq.org/English/Frameset_english.htm)

## LISTE DES RÉFÉRENCES

### Monographies

- Abdul-Jabar, Faleh. 2003. *The Shi'ite Movement in Iraq*. Londres: Saqi, 391 p.
- Al-Sadr, Ayatollah Baqir. 1982. *Introduction to Islamic Political System*. Trad. par M. A. Ansari. Karachi, Accra: Islamic Seminary, World Shia Muslim Organization.
- Anderson, Liam D et Gareth Stansfield. 2004. *The Future of Iraq: Dictatorship, Democracy or Division?* New York, N.Y.: Palgrave Macmillan, 260 p.
- Apter, David E. 1988. *Pour l'État, contre l'État*. Coll. «Politique comparée». Paris: Économica, 281 p.
- Ayubi, Nazih N. 1991. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. Londres; New York, N.Y.: Routledge, 291 p.
- Batatu, Hanna. 1978. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: a Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1283 p.
- Bauer, Julien. 1999. *Politique et religion*. Coll. «Que sais-je?». Paris: Presses Universitaires de France, 127 p.
- Berger, Peter L. 1969. *The sacred canopy; elements of a sociological theory of religion*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 229 p.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Le réenchantement du monde*. Trad. de l'anglais par Jean-Luc Pouthier. Paris: Bayard, 183 p.
- Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. Coll. «Theory, culture, & society». Londres, G.-B.: Thousand Oaks; Californie: Sage Publications, 250 p.
- Bouman, Johan. 1977. *Gott und Mensch im Koran*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 256 p.
- Brown, Leon Carl. 2000. *Religion and State: the Muslim Approach to Politics*. New York: Columbia University Press, 256 p.
- Corm, George. 2003. *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2003*, 3<sup>e</sup> édition, mise à jour. Coll. «Folio/histoire». Paris: Gallimard, 1068 p.
- Crone, Patricia. 2004. *God's Rule, Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. New York: Columbia University Press, 462 p.

- Dâr-al-Tawhîd. 1992. *L'école d'Ahl-ul-Bayt, première des cinq écoles juridiques musulmanes*. Trad. de l'arabe et éd. par Abbas Ahmad al-Bostani. Paris: Publication du Séminaire islamique, 210 p.
- Demerath, Nicholas Jay. 2001. *Crossing the Gods: World Religions and Worldly Politics*. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 284 p.
- Durkheim, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, 5<sup>e</sup> édition. Paris: Presses Universitaires de France, 648 p.
- Eickelman, Dale F. et James Piscatori. 2004. *Muslim Politics*, 2<sup>e</sup> édition. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 235 p.
- Enayat, Hamid. 2005. *Modern Islamic Political Thought: the Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*, nouvelle édition. Londres; New York: I.B. Tauris, 225 p.
- Esposito, John L. et John O. Voll. 1996. *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press, 232 p.
- Fuller, Graham E. et Rend Rahim Francke. 1999. *The Arab Shia: the Forgotten Muslims*. New York: St. Martin's Press, 290 p.
- Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 306 p.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 470 p.
- Haynes, Jeffrey. 1998. *Religion in Global Politics*. Londres; New York: Longman, 243 p.
- Jambet, Christian et Mohammad Ali Amir Moezzi. 2004. *Qu'est-ce que le shî'isme*. Paris: Fayard, 386 p.
- Jelen, Ted et Clyde Wilcox. (dir. publ.). 2002. *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many*. Cambridge, G.-B.; New York: Cambridge University Press, 340 p.
- Kepel, Gilles. 2003. *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard, 751 p.
- Khuri, Fuad Ishaq. 1990. *Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam*. Londres: Saqi Books, 270 p.
- Kohlberg, Etan (dir. publ.). 1991. *Belief and Law in Imāmī Shī'is*. Aldershot, Grande Bretagne: Variorum; Brookfield, États-Unis: Gower Publishing Company.
- Kubba, Laith (dir. publ.). 1994. *The Plight of the Shi'a of Iraq*. Éd. par Zaheer Kazmi. Londres: Al-Khoei Foundation.

- Lane, Jan-Erik et Hamadi Redissi. 2004. *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilisation*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 246 p.
- Lewis, Bernard. 2005. *Islam*. Paris: Quarto Gallimard, 1333 p.
- Luizard, Pierre-Jean. 2002. *La question irakienne*. Paris: Fayard, 366 p.
- MacIntyre, Alasdair. 1997. *Après la vertu: étude de théorie morale*. Trad. de l'anglais par Laurent Bury (*After Virtue: A Study of Moral Theory*, 1985). Paris: Presses universitaires de France, 282 p.
- Mackey, Sandra. 2002. *The reckoning: Iraq and the Legacy of Saddam Hussein*. New York; Londres: W. W. Norton & Company, 415 p.
- Miller, David. 1987. *Blackwell Encyclopedia of Political Thought*. Oxford; Massachusetts: Blackwell Publishers, 584 p.
- Milton-Edwards, Beverley. 2004. *Islam and Politics in the Contemporary World*. Oxford: Polity, 240 p.
- Moaddel, Mansoor. 2005. *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*. Chicago: University of Chicago Press, 448 p.
- Morgenthau, Hans J. 1960. *Politics among Nations: the Struggle for Power and Peace*, 3<sup>e</sup> édition. New York: Alfred A. Knopf, 615 p.
- Moussavi Lâri, Seyyed Mojtaba. 1994. *La question de l'Imamat*. Trad. par Omar Benaïssa et révisé par Nahid Chahbazi. Qum, Iran: Centre de la diffusion des connaissances islamiques, 191 p.
- Moyser, George. 1991. *Politics and Religion in the Modern World*. Londres; New York: Routledge, 294 p.
- Nakash, Yitzhak. 2003. *The Shi'is of Iraq*, 2<sup>e</sup> édition. Princeton: Princeton University Press, 312 p.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Reaching for Power: The Shi'a in the Modern Arab World*. Princeton: Princeton University Press, 248 p.
- Neusner, Jacob (dir. publ.). 2003. *God's Rule: the Politics of World Religions*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 281 p.
- Paden, William E. 1988. *Religious Worlds: the Comparative Study of Religion*. Boston: Beacon Press, 192 p.
- Parsons, Talcott. 1951. *The social system*. Glencoe, Ill.: Free Press, 575 p.

- Piscatori, James P. (dir. publ.). 1983. *Islam and the Political Process*. [London]: Royal Institute of International Affairs; Cambridge; New York: Cambridge University Press, 239 p.
- Robertson, Roland. 1970. *The sociological interpretation of religion*. New York: Schocken Books, 256 p.
- Roy, Olivier. 1992. *L'échec de l'islam politique*. Paris: Éditions du Seuil, 251 p.
- Shapiro, Michael J. (dir. publ.). 1984. *Language and Politics*. Oxford: Blackwell, 261 p.
- Smith, Christian (dir. publ.). 1996. *Disruptive religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*. New York: Routledge, 236 p.
- Smith, Donald Eugene. 1970. *Religion and Political Development, an Analytic Study*. Boston: Little Brown, 298 p.
- Spiro, Melford E. 1987. *Culture and Human Nature: Theoretical Papers of Melford E. Spiro*. Éd. par B. Kilborne et L. L. Langness. Chicago: University of Chicago Press, 309 p.
- Stark Rodney et William Bainbridge. 1985. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press, 571 p.
- Tabataba'i, Ayatollah Sayyid Muhammad Husayn. 1990. *Islamic Teachings in Brief*. Éd. par Sayyid Khadim Husayn Naqavi et trad. de l'arabe par Muzhgan Jalali. Qum, Iran: Ansariyan Publications, 267 p.
- Tibi, Bassam. 2005. *Islam Between Culture and Politics*, 2<sup>e</sup> édition. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 271 p.
- Thomas, Scott M. 2005. *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: the Struggle for the Soul of the Twenty-first Century*. New York: Palgrave Macmillan, 300 p.
- Vaezi, Ahmad. 2004. *Shia Political Thought*. Londres: Islamic Centre of England, 215 p.
- Watt, William Montgomery. 1995. *La pensée politique de l'Islam: les concepts fondamentaux*. Trad. de l'anglais par Sabine Reungoat. Paris: Presses universitaires de France, 166 p.
- Wiley, Joyce. 1992. *The Islamic Movement of Iraqi Shi'as*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 193 p.

### **Extraits de monographie**

- Baram, Amatzia. 1991. «Two roads to revolutionary Shiite fundamentalism in Iraq». In *Fundamentalisms observed*, sous la dir. de Martin E. Marty et R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.

- Bull, Hedley. 1984. «The Revolt against the West». In *The Expansion of the International Society*, sous la dir. de Hedley Bull et Adam Watson, p. 217-228. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press.
- Esposito, John L. et Natana J. De Long-Bas. 2003. «Classical Islam». In *God's Rule: the Politics of World Religions*, sous la dir. de Jacob Neusner, p. 131-157. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Gibbins, John R (dir. publ.). 1989. «Contemporary Political Culture: an Introduction». In *Contemporary Political Culture: Politics in a Postmodern World*, p. 1-30. Londres: Sage Publications.
- Green, William Scott. 2003. «Introduction: Religion and Politics – a Volatile Mix». In *God's Rule: the Politics of World Religions*, sous la dir. de Jacob Neusner, p. 1-9. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Nakash, Yitzhak. 2002. «The Nature of Shi'ism in Iraq». In *Ayatollahs, Sufis and Ideologies: State, Religion and Social Movements in Iraq*, sous la dir. de Faleh Abdul-Jabar. Londres: Saqi.
- Pals, Daniel. 1996. «Religion as Cultural System: Clifford Geertz». In *Seven Theories of Religion*, p. 233-267. New York: Oxford University Press.
- Stackhouse, Max L. 1987. «Politics and Religion». *The Encyclopedia of Religion*. Éd. par M. Eliade, p. 408-423. New York: Macmillan.
- Vatin, Jean-Claude. 1982. «Revival in the Maghrib: Islam as an Alternative Political Language». In *Islamic Resurgence in the Arab World*, sous la dir. de Ali Hilal Dessouki, p. 221-250. New York: Praeger.

### Articles de périodique

- Abedin, Mahan. 2003. «Dossier: The Supreme Council for the Islamic Revolution in Iraq (SCIRI)». *Middle East Intelligence Bulletin*, vol. 5, no. 10 (octobre). [En ligne]: [http://www.meib.org/articles/0310\\_iraqd.htm](http://www.meib.org/articles/0310_iraqd.htm) (15 mars 2007)
- Al-Marashi, Ibrahim. 2005. «Iraq's Constitutional Debate». *Middle East Review of International Affairs*, vol. 9, no. 3 (septembre), p. 139-175.
- Al-Rahim, Ahmed H. 2005. «The New Iraq: The Sistani Factor». *Journal of Democracy*, vol. 16, no. 3 (juillet), p. 50-53.
- Cole, Juan. 2003. «The United States and Shi'ite Religious Factions in Post-Ba'thist Iraq». *Middle East Journal*, vol. 57, no. 4 (automne), p. 543-566.
- Cole, Juan, Kenneth Katzman, Karim Sadjadpour, Ray Takeyh. 2005. «A Shia Crescent: What Fallout for the United States?». *Middle East Policy*, vol. 12, no. 4 (hiver), p. 1-27.

- Dawisha, Adeed et Larry Diamond. 2006. «Electoral System Today: Iraq's year of voting dangerously». *Journal of Democracy*, vol. 17, no. 2 (avril), p. 89-103.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2000. «Multiple Modernities». *Daedalus*, vol. 129, no. 1 (hiver), p. 1-29.
- Fox, Jonathan. 2001. «Religion as an Overlooked Element of International Relations». *International Studies Review*, vol. 3, no. 3 (automne), p. 53-73.
- Harling, Peter et Hamid Yasin. 2006. «Unité de façade des chiites irakiens». *Le Monde diplomatique*, septembre. [En ligne]:  
<http://www.monde-diplomatique.fr/2006/09/HARLING/13919> (2 janvier 2007)
- Nasr, Vali. 2006. «Iraq, the First Arab Shia State». *The Missouri Review*, vol. 29, no. 2 (été), p. 133-153.
- Ortner, Sherry. 1997. «Introduction». *Representations*, édition spéciale: *The Fate of "culture": Geertz and Beyond*, no. 59 (été), p. 1-13.
- Rahimi, Babak. 2004. «Ayatollah Ali al-Sistani and the Democratization of post-Saddam Iraq». *Middle East Review of International Affairs*, vol. 8, no. 4 (décembre), p. 12-19.
- Rosen, Nir. 2006. «On the Ground in Iraq: the Roots of Sectarian Violence». *Boston Review, a Political and Literary Forum*, mars/avril. [En ligne]:  
<http://bostonreview.net/BR31.2/rosen.html> (20 février 2007)
- Sakai, Keiko. 2001. «Modernity and Tradition in the Islamic Movements in Iraq: Continuity and Discontinuity in the Role of the Ulama». *Arab Studies Quarterly*, vol. 23, no. 1 (hiver), p. 37-53.
- Schilbrack, Kevin. 2005. «Religion, Models of, and Reality: Are We Through with Geertz?». *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 73, no. 2 (juin), p. 429-452.
- Segal, Robert A. 1988. «Interpreting and Explaining Religion: Geertz and Durkheim». *Soundings*, vol. 71, no. 1, p. 29-52.
- Shanahan, Rodger. 2004. «Shi'a Political Development in Iraq: the Case of the Islamic Da'wa Party». *Third World Quarterly*, vol. 25, no. 5, p. 943-954.
- Swidler, Ann. 1986. «Culture in Action: Symbols and Strategies». *American Sociological Review*, vol. 51, no. 2 (avril), p. 273-286.
- Tessler, Mark, Mansoor Moaddel et Ronald Inglehart. 2006a. «Getting to Arab Democracy: What do Iraqis Want?». *Journal of Democracy*, vol. 17, no. 1 (janvier), p. 38-50.
- \_\_\_\_\_. 2006b. «Xenophobia and In-Group Solidarity in Iraq: A Natural Experiment on the Impact of Insecurity». *Perspectives on Politics*, vol. 4, no. 3 (septembre), p. 495-505.
- Wedeen, Lisa. 2002. «Conceptualizing Culture: Possibilities for Political Science». *American Political Science Review*, vol. 96, no. 4 (décembre), p. 713-728.

- \_\_\_\_\_. 2003. «Beyond the Crusades: Why Huntington, and Bin Ladin are wrong». *Middle East Policy*, vol. 10, no. 2, p. 54-61.
- Williams, Rhys H. 1996. «Religion as Political Resource: Culture or Ideology?». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 35, no. 4, p. 368-378.
- Wuthnow, Robert. 1991. «Understanding Religion and Politics». *Daedalus*, vol. 120, no. 3 (été), p. 1-20.

#### Articles de journal (français ou anglais)

- Abedin, Mahan. 2005. «Badr's spreading web». *Asia Times Online*, 10 décembre. [En ligne]: [http://www.atimes.com/atimes/Middle\\_East/GL10Ak01.html](http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/GL10Ak01.html) (3 mars 2007)
- Al-Obeidi, Abdul Hussein. 2005. «Iraq's most influential Shiite cleric endorses al-Jaafari nomination for premier». *Associated Press*, 25 février. Factiva-APRS000020050225e12p00ahu.
- ANSA – English Media Service (Nadjaf). 2005. «Iraq: Al-Jaafari gets backing from top cleric al-Sistani». 25 février. Factiva-ANSAEN0020050308e12p00076.
- Baldauf, Scott. 2004. «Standoff bolstered Sadr's support». *Christian Science Monitor*, 30 août. [En ligne]: <http://www.csmonitor.com/2004/0830/p04s01-woiq.html> (2 mars 2007)
- Corriere della Sera (Italie). 2005. «Iraq's Ja'fari says talks under way with premier's list». 2 février. Trad. par BBC Monitoring. Factiva-BBCEP0020050202e122006bt.
- Daily Star (Beyrouth). 2006. «Iraqi politicians petition Ayatollah Sistani over Jaafari's future; UN urges government to publish findings on Interior Ministry's links to abuse». 6 mars. Factiva-DSTAR00020060305e23600001.
- Der Spiegel (Hamburg). 2004. «Iraqi Shiite Leader Al-Sistani Addresses US Invasion, Election Delay, UN's Role», 21 février, p. 109-110. FBIS-EUP20040223000058.
- Escobar, Pepe. 2003. «Ayatollah's Killing: Winners and Losers». *Asia Times Online*, 2 septembre. [En ligne]: [http://www.atimes.com/atimes/Middle\\_East/EI02Ak01.html](http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/EI02Ak01.html) (2 mars 2007)
- Fairweather, Jack et Haider Samad. 2005. «Clerics become powerbrokers in the South». *Telegraph*, 14 février. [En ligne]: <http://www.telegraph.co.uk/news/main.jhtml?xml=/news/2005/02/14/wirq114.xml> (29 mars 2007)
- Filkins, Dexter. 2005. «Race for Top Iraq Post Narrows to 2 Shiites». *New York Times*, 16 février, section A, p. 10.

- IRNA – Internet Version (Téhéran). 2004. «SAIRI Leader Hakim Urges Participation in Iraq Election, Criticizes 'Terrorists'». 6 octobre. FBIS-IAP2004I007000011.
- Moubayed, Sami. 2006. «A 'white coup' in Baghdad». *Asia Times Online*, 7 mars. [En ligne]: [http://www.atimes.com/atimes/Middle\\_East/HC07Ak01.html](http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/HC07Ak01.html) (29 mars 2007)
- Murphy, Dan. 2005. «Iraqis far apart over role of Islam». *Christian Science Monitor*, 9 août. [En ligne]: <http://www.csmonitor.com/2005/0809/p01s04-woiq.html> (2 janvier 2007)
- Rosen, Nir. 2003. «Iraq and the one-eyed liar». *Asia Times Online*, 22 août. [En ligne]: [http://www.atimes.com/atimes/Middle\\_East/EH22Ak04.html](http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/EH22Ak04.html) (3 janvier 2007)
- \_\_\_\_\_. 2004. «Shi'ites hit at most sensitive moment». *Asia Times Online*, 4 mars. [En ligne]: [http://www.atimes.com/atimes/Middle\\_East/FC04Ak07.html](http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/FC04Ak07.html) (20 février 2007)
- Schwartz, Michael. 2006. «A government with no military, no territory». *Asia Times Online*, 11 mars. [En ligne]: [http://www.atimes.com/atimes/Middle\\_East/HC11Ak01.html](http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/HC11Ak01.html) (10 janvier 2007)
- Semple, Kirk et Richard A. Opper. 2006. «Shiite drops bid to keep his post as Iraqi premier». *New York Times*, 21 avril, section A, p. 1.
- Shadid, Anthony. 2003. «In Revival Of Najaf, Lessons for A New Iraq; Shiite Clergy Build A Spiritual Capital». *Washington Post*, 10 décembre, p. A01.
- \_\_\_\_\_. 2004. «Shiites Organize to Block U.S. Plan; Spurred by Sistani, Iraqi Clergy Mobilizes Followers Against Constitution». *Washington Post*, 29 mars, p. A01.
- \_\_\_\_\_. 2004. «From an Iraqi Pulpit, Prayers and Politics; Shiite Clerics Give Voice to Urban Poor». *Washington Post*, 20 novembre, p. A01.
- \_\_\_\_\_. 2004. «Candidate Slate Shows Shiites Closing Ranks; Sistani Backs List for Parliamentary Vote». 7 décembre, p. A20.
- \_\_\_\_\_. 2004. «In Iraq: One Religion, Two Realities; Sunni, Shiite Sermons Leave No Room for Dialogue on Election or Insurgents». *Washington Post*, 20 décembre, p. A01.
- \_\_\_\_\_. 2005. «In an Old Mosque, The Blunt Rhetoric Of the New Iraq». *Washington Post*, 28 mars, p. A01.
- \_\_\_\_\_. 2005. «Picnic Is No Party In the New Basra; Uproar Over Armed Attack on Student Event Redraws Debate on Islam's Role and Reach». *Washington Post*, 29 mars, p. A09.
- \_\_\_\_\_. 2005. «Political Impasse Alarms Shiite Clergy; Ayatollahs, Concerned by Delay in Naming Government, May Support Protests». *Washington Post*, 3 avril, p. A16.
- Tavernise, Sabrina. 2006. «As Trust Vanishes, Many Iraqis Look to Gunmen as Protectors». Avec la contribution de Qais Mizher, Hosham Hussein, Omar al-Neami et Abdul Razzaq al-Saiedi à Bagdad. *New York Times*, 21 octobre, section A, p. 1.

Turner, Mark. 2004. «The man many Iraqis would prefer as their leader: FT Interview Ibrahim AlJaafari». *Financial Times (Londres)*, 9 juillet, Ed1, p. 7. Factiva-FTFT000020040709e0790001n.

Wong, Edward. 2004. «Cleric Tells Fighters and Occupiers to Leave Sacred Cities». *New York Times*, 19 mai, section A, p. 13.

\_\_\_\_\_. 2004. «Clerics Urge End to Clashes Between U.S. and Rebels». *New York Times*, 22 mai, section A, p. 11.

\_\_\_\_\_. 2006. «Shiite Militiamen Reclaim Mosque From the Sunnis». Avec la contribution de Hosham A. Hussein et Omar Al-Neami à Bagdad. *New York Times*, 3 mars, section A, p. 12.

Wong, Edward et Sabrina Tavernise. 2006. «Religious Strife Shows Strength of Iraq Militias». Avec la contribution de Robert F. Worth, Qais Mizher et Abdul Razzaq al-Saiedi à Bagdad, et Thom Shanker à Washington. *New York Times*, 25 février, section A, p. 1.

Worth, Robert F. et Edward Wong. 2006. «Younger Clerics Showing Power In Iraq's Unrest». *New York Times*, 26 février, section 1, p. 1.

Zakaria, Fareed. 2005. «In Search of the Real New Iraq». *Newsweek*, 2 mai. [En ligne]: <http://www.fareedzakaria.com/articles/newsweek/050205.html> (10 janvier 2007)

#### Sources arabes (journaux et chaînes télévisées – traduction en anglais)

Abu Dhabi TV. 2004. «Iraq's Al-Ja'fari comments on Allawi's selection as premier». 29 mai. Trad. par BBC Monitoring. Factiva-BBCEP0020040529e05t00051.

Al-Adalah (Bagdad). 2004. «Iraq: Al-Hakim on Future Government, Elections, Saddam's Trial, Iran Reparations». 8 janvier, p. 1. FBIS-GMP20040110000207.

\_\_\_\_\_. 2004. «SCIRI's Al-Hakim Demands Elections, Denounces Sectarianism». 4 mars, p. 1. FBIS-GMP20040304000246.

\_\_\_\_\_. 2004. «Commentator Defends Positive Achievements of Armed Militias in Iraq, Rejects Lumping Them With 'Terrorist Groups and Remnants of the Deposed Regime'». 9 août, p. 3. FBIS-GMP20040810000244.

\_\_\_\_\_. 2004. «Iraqi Paper Cites Shiite Cleric as Regretting Events in Al-Najaf». 22 août, p.2. FBIS-GMP20040822000183.

\_\_\_\_\_. 2004. «SCIRI Leader Al-Hakim Urges Holding Elections on Schedule». 21 septembre, p. 1. FBIS-GMP20040922000212.

\_\_\_\_\_. 2004. «Iraq: Shiite Cleric Discusses Need for Political, Administrative Reform». 22 septembre, p. 12. FBIS-GMP20040922000286.

- \_\_\_\_\_. 2004. «Al-Hakim Meets With Al-Sistani, Emphasizes Importance of Holding Elections». 25 septembre, p. 1. FBIS-GMP20040926000159.
- \_\_\_\_\_. 2004. «Al-Adalah Publishes Al-Rafidayn Report on Al-Sadr's Future Plans». 6 octobre, p.1. FBIS-GMP20041006000173.
- \_\_\_\_\_. 2004. «Iraq: Finance Minister Visits Religious Authorities in Al-Najaf». 23 octobre, p. 1. FBIS-GMP20041024000010.
- \_\_\_\_\_. 2004. «Unified Iraqi Coalition Electoral List Presents Political Platform». 23 décembre, p. 4. FBIS-GMP20041226000125.
- \_\_\_\_\_. 2005. «Cleric Urges 'Rallying Around' Religious Authority, Condemns 'False Resistance'». 15 mars. FBIS-Fichier 985, no. 204550977.
- \_\_\_\_\_. 2006. «Shiite Religious Figure Views Terrorism, Samarra Bombings, Other Issues, Interview with Al-Husayn Shrine Imam and Preacher, Ahmad al-Safi». 4 avril. FBIS-Fichier 985, no. 223850467.
- Al-Arabiya Television (Dubai). 2005. «Iraqi UIC Leaders Hold News Conference After Nominating Al-Ja'fari Prime Minister Iraq Elections; News conference, by Ahmad Chalabi, Ibrahim al-Ja'fari, Husayn al-Shahristani, Adil Abd-al-Mahdi, and an unidentified cleric, members of the Unified Iraqi Coalition, UIC, in Baghdad». 23 février. FBIS-Fichier 985, no. 203550607.
- \_\_\_\_\_. 2005. «Al-Sadr on Recent Events, Elections, Cooperation With New Government; Interview with Iraqi Shiite leader Muqtada al-Sadr by Jawad Kazim». 22 mai. FBIS-Fichier 985, no. 207950464.
- \_\_\_\_\_. 2005. «Al-Arabiya Interviews Iraqi Officials, Analysts on Al-Kazimiyah Incident». 1<sup>er</sup> septembre. FBIS-Fichier 985, no. 213051223.
- Al-Bayan (Bagdad). 2004. «'Text' of Islamic Da'wah Party's Political Program». 12 décembre, p. 3. FBIS-GMP20041213000007.
- Al-Da'wah (Bagdad). 2004. «Iraq: Islamic Al-Da'wah Party Leader on Upcoming Elections, Constitution». 11 novembre, p. 2. FBIS-GMP20041114000027.
- Al-Diyar Television (Bagdad). 2004. «Al-Sadr Current To 'Suspend' Support, Participation in Iraqi Elections». 16 novembre. FBIS-GMP20041116000174.
- \_\_\_\_\_. 2004. «Iraq's Al-Ja'fari Meets Ayatollah Al-Sistani, Speaks on Emergency Law, Elections». 23 novembre. FBIS-GMP20041123000279.
- \_\_\_\_\_. 2004. «Karbala Preacher Criticizes Government, Says Corruption More Spread Than Before». 18 décembre. FBIS-GMP20041218000224.
- \_\_\_\_\_. 2005. «Al-Sistani's Representative Urges All Groups to Participate in Election Report over video». 16 janvier. FBIS-Fichier 985, no. 201651163.

- \_\_\_\_\_. 2005. «Al-Diyar TV: Iraqi Imams Blame Multinational Forces, Government for Insecurity». 18 septembre. FBIS-Fichier 985, no. 213900195.
- \_\_\_\_\_. 2005. «Al-Diyar TV: Shiite Imams Urge Sunnis To Disown Al-Zarqawi, Support Constitution». 3 octobre. FBIS-Fichier 985, no. 214650977.
- Al-Dustur (Bagdad). 2004. «Iraqi Paper: All Shiites Concede Al-Sadr's 'Absolute Leadership'». 7 juin, p. 3. FBIS-GMP20040608000052.
- \_\_\_\_\_. 2004. «Interview with Iraqi Shiite Leader Ammar Al-Hakim on Elections, Security». 14 décembre, p. 5. FBIS-GMP20041215000215.
- Al-Hayat (Londres). 2003. «Al-Da'wah Party says US withdrawal not in country's interests». 25 juin. Trad. par BBC Monitoring. Factiva-bbcmep0020030625dz6p0066a.
- \_\_\_\_\_. 2004. «Al-Da'wah party leader to launch moves to unite Iraq's Shi'is». 7 février. Trad. par BBC Monitoring. Factiva-BBCEP0020040207e027002jp.
- Al-Hawzah (Bagdad). 2004. «Iraqi Commentary Attacks Bremer for Trying To Exclude Islam From Politics». 26 février, p. 1. FBIS-GMP20040226000225.
- \_\_\_\_\_. 2005. «Al-Sadr Office Representative Comments On Alliance For Upcoming Elections». 6 novembre. FBIS-Fichier 985, no. 216350349.
- \_\_\_\_\_. 2005. « Editorial on Reasons The Al-Sadr Trend Joined The Unified Iraqi Alliance Editorial by Deputy Chief Editor Ala al-Baghdadi: "These are our hands stretched for you" ». 8 novembre. FBIS-Fichier 985, no. 216451073.
- Al-Jazirah Satellite TV (Doha). 2004. «Iraqi Shi'i cleric Al-Sadr agrees to Al-Da'wah Party negotiation to end». 14 avril. Trad. par BBC Monitoring. Factiva-BBCEP00-20040414e04e001jl.
- \_\_\_\_\_. 2004. «Al-Sadr Urges SCIRI, Al-Da'wah Party to Reconsider Decision to Run for Elections». 2 décembre. FBIS-GMP20041202000181.
- \_\_\_\_\_. 2004. «Al-Darraji Says Al-Sadr Supporters 'Will not Participate' in Elections». 27 décembre. FBIS-GMP20041227000253.
- \_\_\_\_\_. 2005. «Iraq Elections; "The Iraqi Scene" talk show presented by Abd-al-Azim Muhammad in Doha and hosting Muqtada al-Sadr, leader of the Al-Sadr Current in Iraq; Mudar Shawkat, a leading member of the Iraqi National Congress and member of the Iraqi Transitional National Assembly; and Dr Abd-al-Karim al-Alawchi, an Iraqi researcher and journalist based in Cairo». 21 février. FBIS-Fichier 985, no. 203450483.
- Al-Manar Television (Beyrouth). 2004. «Iraqi council's Al-Jafari discusses elections with cleric Al-Sistani». 18 janvier. Trad. par BBC Monitoring. Factiva-BBCEP00-20040118e01i004ph.

- \_\_\_\_\_. 2004. «Iraq's Al-Ja'fari says new government "not legitimate", but must move forward». 10 juin. Trad. par BBC Monitoring. Factiva- BBCMEP0020040610e06a0012x.
- \_\_\_\_\_. 2004. «Iraq: Shiite Friday Preachers Condemn Iraqi Defense Minister's Statements». 17 décembre. FBIS-GMP20041217000260.
- \_\_\_\_\_. 2004. «Al-Manar TV Interviews Iraq's Al-Hakim on Elections, Security, Neighbor States». 20 décembre. FBIS-GMP20041220000304.
- Al-Musawwar (Le Caire). 2003. «Badr Legion's Presence in Iraq 'Proves' US Failure to Maintain Security». 12 septembre, p. 28-29. FBIS-GMP20030912000169.
- Al-Quds Al-Arabi (Bagdad, Londres). 2003. «Al-Hakim Urges US To Leave Iraq 'As Soon As Possible'». 9 octobre, p. 1. FBIS-GMP20031009000142.
- Al-Sharq Al-Awsat (Londres). 2003. «Iraq: Al-Da'wah Party blames US security "failure" for Shi'i cleric's death». 1<sup>er</sup> septembre. Traduit par BBC Monitoring. Factiva-BBCMEP0020030901dz91002jr.
- \_\_\_\_\_. 2005. «Iraq's Al-Ja'fari says Iraq will not "clone" Iran model». 1<sup>er</sup> mars. Trad. par BBC Monitoring. Factiva-BBCMEP0020050301e131000ru.
- Al-Zaman (Londres, Bagdad). 2003. «New SCIRI Leader On Differences With Allied Forces, Security Efforts». 23 septembre, p. 5. FBIS-GMP20030923000091.
- \_\_\_\_\_. 2003. «Iraq: SCIRI Leader Denies Knowledge of Bremer-Talabani Agreement». 1<sup>er</sup> décembre, p. 1. FBIS-GMP20031201000119.
- \_\_\_\_\_. 2004. «Iraq: Al-Sistani, Al-Ja'fari Demand Elections on Schedule». 13 octobre, p. 4. FBIS-GMP20041013000241.
- \_\_\_\_\_. 2005. «Al-Sadr Aide Confirms Participation in Elections». 1<sup>er</sup> novembre. FBIS-Fichier 985, no. 216100725.
- Al-Zawra (Bagdad). 2004. «Shiite Cleric Al-Qabanji Interviewed on Election, Media, Meeting With Al-Sistani». 27 janvier, p. 5. FBIS-GMP20040128000259.
- Ansar al-Mahdi (Bagdad). 2004. «Iraqi cleric Al-Sadr feels "let down" by fellow Shi'i leader Al-Ja'fari». 29 juillet, p. 3. Traduit par BBC Monitoring. Factiva-BBCMEP0020040729e07t001xh.
- Fayyad, Ma'ad. 2006. «SCIRI's Ammar Al-Hakim Says Consultations To Name New Prime Minister Complete». *Al-Sharq al-Awsat (Internet version)*, 12 février. FBIS-Fichier 985, no. 221250017.
- FBIS Report. 2005. «FBIS Analysis 12 Aug: Iraq: Al-Hakim Statement on Federalism Prompts Criticism». 12 août. FBIS-Fichier 985, no. 212050958.

- Hoffmann, Andrea Claudia. 2005. «Shiite Leader Al-Hakim Outlines Policies for Future of Iraq: Interview with Iraqi Shiite leader Abd-al-Aziz al-Hakim». *Focus In German (Internet)*, 8 février. FBIS-Fichier 985, no. 202800502.
- LBC SAT Television (Beyrouth). 2005. «Iraqi Friday Sermons Urge 'Large' Election Participation, Attack Bush's Speech Announcer-read report over video». 2 décembre. FBIS-Fichier 985, no. 217651049.
- Open Source Center (OSC). 2006. «Iraqi Television Treatment of Unrest, Violence, After Samarra Shrine Bombing». Report – Iraq, 27 février. FBIS-Fichier 985, no. 222000855.
- \_\_\_\_\_. 2006. «Iraq: Al-Maliki, Al-Sistani Statements on Militias Prompt Opposition, Evasion». Analysis – Iraqi Media, 11 mai. FBIS-Fichier 985, no. 225701071.
- Syrian Space Channel Television (Damas). 2006. «Iraq's Al-Sadr Interviewed on Syria Visit, Current Events, Iran, Palestinians Interview with Al-Sayyid Muqtada al-Sadr, "leader of the Al-Sadr Trend in Iraq"». 12 février. FBIS-Fichier 985, no. 221250481.
- Voice of the Islamic Republic of Iran Radio 1 (Téhéran). 2003. «Iraqi Shiite cleric says many Iraqis want to establish Islamic government». 18 avril. FBIS-IAP20030418000074.
- \_\_\_\_\_. 2003. «SCIRI Leader Al-Hakim Leaves for Iraq, Says Iraq's Future Belongs to Islam». 9 mai. FBIS-IAP20030509000012.
- \_\_\_\_\_. 2003. «Shi'a Leader Says Iraqis Will Reject 'American' Islam, Rely on Clerics». 12 mai. FBIS-IAP20030512000116.
- \_\_\_\_\_. 2003. «Shiite Leader: 'Occupying' Forces Must Leave, New Govt Should Have 'Real' Iraqi Reps». 24 mai. FBIS-IAP20030524000091.
- Voice of the Mujahidin (clandestin). 2004. «Shiite Radio: Allawi Says 'Foreign' Elements Stand Behind Al-Najaf Incidents». 22 août. FBIS-GMP20040822000129.

#### Sites et documents Internet

- Ahlul Bayt Digital Islamic Library Project (DILP). [s. d.]. *History of the Shrines*. [En ligne]: <http://www.al-islam.org/shrines/index.htm> (6 mars 2007)
- Al-Bab: an Open Door to the Arab World. 2002. *Declaration of the Shia of Iraq*, juillet. [En ligne]: <http://www.al-bab.com/arab/docs/iraq/shia02a.htm#Background> (5 avril 2007)
- Al-Hakim, Abdul Hadi. 1999. *Code de pratiques pour les Musulmans en Occident: conformément aux décrets de l'Ayatollah al-Udhma as-Sayyid Ali al-Husaini al-Seestani*. Trad. de l'arabe par Sayyid Muhammad Rizvi et éd. par Najim al-Khafaji. Londres: Imam Ali Foundation. [En ligne]: <http://www.najaf.org/french/book/3/index.html> (10 avril 2007)

- Al-Yaqoobi, Cheikh Mohammad. Site personnel (arabe). [En ligne]: <http://www.yaqoobi.com/> (15 février 2007)
- Assemblée Suprême pour la révolution islamique en Irak (ASRII). Site Internet (arabe). *Political Programme (english)*. [En ligne]: [http://www.sciri.ws/555/PROG\\_EN.htm](http://www.sciri.ws/555/PROG_EN.htm) (2 mars 2007)
- Autorité provisoire de la coalition. Site Internet (anglais-arabe). [En ligne]: <http://www.cpa-iraq.org> (10 avril 2007)
- CIA – The World Factbook. «Iraq». [En ligne]: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/iz.html#People> (31 décembre 2006)
- Cole, Juan. 2003. *Informed Comments: Thoughts on the Middle East, History and Religion*. Blog personnel de l'auteur, 30 août. [En ligne]: <http://www.juancole.com> (10 février 2007)
- \_\_\_\_\_. 2005. «How Bush Created a Theocracy in Iraq». *Truthdig.com*, Reports, 2 décembre. [En ligne]: [http://www.truthdig.com/report/item/how\\_bush\\_created\\_a\\_theocracy\\_in\\_iraq](http://www.truthdig.com/report/item/how_bush_created_a_theocracy_in_iraq) (14 janvier 2007)
- Education for Peace in Iraq Center (EPIC). *January 2005 Election Results (PDF)*. [En ligne]: <http://www.epic-usa.org/Portals/1/UpdatedElectionResults.pdf>
- Human Right Watch. 2003. «The Iraqi Government Assault on the Marsh Arabs». *Backgrounders, Briefing Paper*, janvier. [En ligne]: <http://www.hrw.org/backgrounder/mena/marsharabs1.htm> (22 décembre 2006)
- \_\_\_\_\_. 2005. «A Face and a Name Civilian Victims of Insurgent Groups in Iraq». *Publications*, octobre, vol. 17, no. 9, section IV (Attacks on Ethnic and Religious Groups). [En ligne]: <http://hrw.org/reports/2005/iraq1005/index.htm> (12 avril 2007)
- Imam Ali Foundation – London. *Liaison Office of Grand Ayatollah Al-Sayyid Ali Al-Seestani*. [En ligne]: <http://www.najaf.org/english/> (12 avril 2007)
- Independent Electoral Commission of Iraq (IECI). [En ligne]: [http://www.ieciraq.org/English/Frameset\\_english.htm](http://www.ieciraq.org/English/Frameset_english.htm) (3 janvier 2007)
- International Crisis Group (ICG). 2003. «Iraq's Shiites under Occupation». *Middle East Briefing*, p. 1-24. Bagdad, Bruxelles, 9 septembre. [En ligne]: <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=3000&l=1> (3 janvier 2007)
- \_\_\_\_\_. 2006. «Iraq's Muqtada Al-Sadr: Spoiler or Stabiliser?». *Middle East Report N° 55*, p. 1-30. Amman, Bruxelles, 11 juillet. [En ligne]: [http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle\\_east\\_north\\_africa/iraq\\_iran\\_gulf/5\\_iraq\\_s\\_muqtada\\_al\\_sadr\\_spoiler\\_or\\_stabiliser.pdf](http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east_north_africa/iraq_iran_gulf/5_iraq_s_muqtada_al_sadr_spoiler_or_stabiliser.pdf) (25 mars 2007)
- Islamic Dawa Party. Site Internet (anglais). [En ligne]: <http://www.dawaparty.org/en/> (4 avril 2007)

- Middle East Media Research Institute (MEMRI). 2003. «Editorials from the New Iraqi Press: MEMRI Baghdad Dispatch». *Special Dispatch Series*, no. 554, 20 août. [En ligne]: [http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=sd&ID=SP55403#\\_edn5](http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=sd&ID=SP55403#_edn5)
- \_\_\_\_\_. 2005. «Leader of Al-Qaeda in Iraq Abu Mus'ab Al-Zarqawi Declares "Total War" on Shiites, States that the Sunni Women of Tel'afar Had Their "Wombs Filled with the Sperm of the Crusaders». *TV Project Monitor*, clip no. 853, 14 septembre. [En ligne]: <http://www.memritv.org/Transcript.asp?PI=853> (12 février 2007)
- Program on International Policy Attitudes (PIPA). 2006a. *A WorldPublicOpinion.org Poll – What the Iraqi Public Wants*. 31 janvier. [En ligne]: [http://www.worldpublicopinion.org/pipa/pdf/jan06/Iraq\\_Jan06\\_rpt.pdf](http://www.worldpublicopinion.org/pipa/pdf/jan06/Iraq_Jan06_rpt.pdf) (2 janvier 2007)
- \_\_\_\_\_. 2006b. *A WorldPublicOpinion.org Poll – The Iraqi Public on US Presence and the Future of Iraq*. 27 septembre. [En ligne]: [http://www.worldpublicopinion.org/pipa/pdf/sep06/Iraq\\_Sep06\\_rpt.pdf](http://www.worldpublicopinion.org/pipa/pdf/sep06/Iraq_Sep06_rpt.pdf) (2 janvier 2007)
- Raphaeli, Nimrod. 2004a. «La naissance douloureuse de la souveraineté irakienne». *The Middle East Media Research Institute (MEMRI)*. Enquêtes et analyses no. 157, 14 janvier. [En ligne]: <http://www.memri.org/bin/french/articles.cgi?Area=ia&ID=IA15704> (16 janvier 2007).
- \_\_\_\_\_. 2004b. «Les pressions islamistes en Irak». *The Middle East Media Research Institute (MEMRI)*. Enquêtes et analyses no. 190, 30 septembre. [En ligne]: [http://www.memri.org/bin/french/articles.cgi?Area=ia&ID=IA19004#\\_edn14](http://www.memri.org/bin/french/articles.cgi?Area=ia&ID=IA19004#_edn14) (18 janvier 2007)
- \_\_\_\_\_. 2004c. «Understanding Muqtada al-Sadr». *Middle East Quarterly*, vol. 11, no. 4 (automne). [En ligne]: <http://www.meforum.org/article/655> (11 mars 2007)
- \_\_\_\_\_. 2005. «Ibrahim Al-Ja'fari, nommé Premier ministre de l'Irak – informations biographiques». *The Middle East Media Research Institute (MEMRI)*. Enquêtes et analyses, no. 211, 1<sup>er</sup> mars. [En ligne]: [http://www.memri.org/bin/french/articles.cgi?Page=countries&Area=iraq&ID=IA21105#\\_edn11](http://www.memri.org/bin/french/articles.cgi?Page=countries&Area=iraq&ID=IA21105#_edn11) (30 mars 2007)
- Sadr, Muqtada. Site Internet officiel (arabe). [En ligne]: [www.muqtada.com](http://www.muqtada.com) (12 mars 2007)
- Tessler, Mark, Mansoor Moaddel et Ronald Inglehart. 2004. «The Worldviews of the Iraqi Public toward Religion, Politics, Gender and Coalition Forces: Findings of Values Survey», novembre – décembre. [En ligne]: [http://www.psc.isr.umich.edu/research/tmp/moaddel\\_values\\_survey.html](http://www.psc.isr.umich.edu/research/tmp/moaddel_values_survey.html) (8 janvier 2007)
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). 2005. *Final Draft Iraqi Constitution*. [En ligne]: [http://portal.unesco.org/ci/en/files/20704/11332732681iraqi\\_constitution\\_en.pdf/iraqi\\_constitution\\_en.pdf](http://portal.unesco.org/ci/en/files/20704/11332732681iraqi_constitution_en.pdf/iraqi_constitution_en.pdf) (12 avril 2007)

- Visser, Reidar. 2006a. «SCIRI, Daawa and the Sadrists in the Certified Iraq Election Results». *Historiae.org: Histories of Political Imagining*, 11 février. [En ligne]: <http://historiae.org/SCIRI.asp> (17 mars 2007)
- \_\_\_\_\_. 2006b. «Sistani, the United States and Politics in Iraq: From Quietism to Machiavellianism?». NUPI Paper no. 700 (mars). Oslo: Norwegian Institute of International Affairs, 32 pages. [En ligne]: <http://historiae.org/sistani.asp> (15 janvier 2007)
- Windfuhr, Volker. 2005. «We will get the upper hand». Trad. de l'allemand par Christopher Sultan. *Der Spiegel Online*, 21 mars. [En ligne]: <http://www.spiegel.de/international/spiegel/0,1518,347678,00.html> (12 mars 2007)
- Winters, Jonah. 1996. *The Origins of Shi'ism: A Consensus of Western Scholarship*. Document non publié. [En ligne]: <http://bahai-library.com/personal/jw/my.papers/origins.html> (29 novembre 2006)
- Www.sistani.org. *The Official Website of Grand Ayatollah al-Uzma Seyyid Ali al-Sistani*. [En ligne]: <http://www.sistani.org/> (5 avril 2007)