

**Citer cet article** : Sabrina Mervin, « La *hawza* à l'épreuve du siècle : la réforme de l'enseignement religieux supérieur chiite de 1909 à nos jours », in Maher al-Charif et Salam al-Kawakibi (dir.), *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, IFPO, Damas, 2003, pp. 69-84.

(preprint)

**Sabrina Mervin** est historienne, chercheuse au CNRS, habilitée à diriger des recherches, membre du CéSoR – Centre d'études en sciences sociales du religieux <http://cesor.ehess.fr/2015/02/17/sabrina-mervin>

## LA HAWZA À L'ÉPREUVE DU SIÈCLE

### La réforme de l'enseignement religieux supérieur chiite de 1909 à nos jours

La *hawza*, c'est, d'abord, le cercle des disciples qui se forme autour d'un maître. Par extension, les chiites utilisent ce terme pour désigner une école religieuse, voire l'ensemble des écoles sises dans une même ville et, enfin, le système d'enseignement religieux supérieur lui-même. La principale caractéristique de la *hawza*, mise en avant de façon récurrente par les étudiants autant que par les professeurs, est la totale liberté dont disposent les uns et les autres. L'élève peut choisir la matière qu'il étudiera, le niveau des cours qu'il suivra, et le maître qui les dispensera ; celui-ci l'accepte ou non dans son cercle d'étudiants. Autant dire que maître et disciples se choisissent mutuellement, ce qui renforce le lien privilégié qui les unit, et qui constitue la base de ce système d'enseignement fondé sur la transmission orale du savoir. Il se divise en trois cycles : le premier (*al-muqaddimât*) est une introduction aux sciences religieuses, par l'étude de la langue arabe, de la logique, et une initiation au droit islamique (*fiqh*) ; le deuxième, appelé *al-sutûh*, consiste en une spécialisation en droit islamique, à la fois dans ses application (*furû'*) et ses méthodes (*usûl*), à laquelle s'ajoute l'apprentissage d'autres sciences plus ou moins facultatives (*hadîth*, exégèse coranique, théologie, etc.) ; le troisième, *bahth* ou bien *khârij*, se déroule sans l'appui des livres, et vise à entraîner les étudiants à l'exercice de l'*ijtihâd*. Ce système classique n'impose pas de programme défini, mais les usages établis au sein de la *hawza* déterminent une série d'ouvrages à étudier, qui sont lus et expliqués durant les cours, parfois sur plusieurs années. Au stade du troisième cycle, on délaisse les livres, dont la connaissance est supposée acquise, pour traiter des questions précises de droit islamique. Les étudiants sont alors amenés à exposer leurs points de vue, argumentation à l'appui, dans des séances qui relèvent plus de la disputation que du cours magistral. Les

plus brillants d'entre eux se font ainsi remarquer par le maître qui, lorsqu'il l'estime opportun, reconnaît leur aptitude à exercer l'*ijtihâd* et leur délivre un certificat en la matière.

Le système est élitiste. S'il fournit la cléricature en une foule d'éléments de moindre envergure, petits cheikhs de village, imams de quartier et autres prédicateurs, il vise aussi à reproduire une aristocratie religieuse constituée de ces *mujtahid*, souvent issus de familles religieuses. Bien plus, il est directement lié à la direction spirituelle chiite, la *marja' iyya*. En effet, le *marja'*, référence à imiter en matière de préceptes religieux, émane de la *hawza* où il enseigne, et "émerge", parmi ses pairs, comme le plus savant d'entre eux et le plus apte à diriger la communauté. Il n'y a ici ni élection ni nomination formelle, mais reconnaissance par les cercles cléricaux, suivis de la vox populi. Autant dire que la compétition est rude entre les grands maîtres crédités de science et de charisme, pour se hisser à la dignité suprême. C'est à celui qui attirera le plus grand nombre d'étudiants autour de lui et se distinguera dans les débats qui animent la *hawza*<sup>1</sup>.

Envisager l'histoire de la réforme de la *hawza* permet d'observer les changements survenus dans la transmission du savoir et dans la formation des clercs. Il s'agit, d'une part, d'analyser les bouleversements qui ont affecté les modes de transmission traditionnels, notamment le processus de bureaucratisation et de rationalisation de l'institution. D'autre part, de scruter les changements apportés au savoir lui-même : introduction de nouvelles matières, que ce soit par un mouvement de sécularisation, c'est-à-dire par l'introduction de sciences profanes dans le cursus religieux, ou bien par un processus de modernisation, par l'introduction de disciplines religieuses nouvelles, qui répondent à de nouvelles interrogations posées par la société ou par l'irruption d'idées étrangères dans le champ intellectuel local. En outre, la *hawza* est un lieu de débat où non seulement les doctrines se transmettent, mais où elles s'élaborent et se diffusent, dans les cercles cléricaux et à l'extérieur, par le biais des revues. Les plus grands *mujtahid* ainsi que les *marja'* y enseignent. En fait, tout ce qui se pense de nouveau dans les milieux cléricaux chiites passe forcément par la *hawza*. Les polémiques doctrinales donnant lieu à des réformes dans les pratiques rituelles s'y déroulent, ainsi que toutes les discussions concernant l'organisation ou l'orientation de la *marja' iyya*, ou bien les changements

1. Sur la *marja' iyya*, voir Linda Walbridge (ed.), *The most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford University Press, 2001.

affectant le statut et le rôle du clerc. Ces écoles constituent donc un excellent terrain d'observation des mouvements de réforme qui agitent les milieux cléricaux chiites.

C'est certainement la *hawza* de Najaf qui a le plus marqué l'histoire du chiisme. Fondée en 1056 par le cheikh al-Tûsî lorsque, fuyant Bagdad celui-ci vint s'installer dans la ville abritant le mausolée de 'Alî, elle demeura la plus grande concentration d'écoles et de savants chiites jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, même si elle était concurrencée par les autres " seuils sacrés " (*al-'atabât al-muqaddasa*) du chiisme, abritant, eux aussi, des tombeaux d'imams : Karbalâ', Sâmarrâ', et al-Kâzimiyya. À partir des années 1930, Qom s'imposa comme la véritable rivale de Najaf, après la reprise en mains de la *hawza* par 'Abd al-Karîm al-Hâ'erî al-Yazdî (1860-1937), qui s'y était installé en 1922<sup>2</sup>. Par la suite, les deux pôles, irakien et iranien, se livrèrent bataille, à la fois pour la suprématie en matière d'enseignement religieux supérieur et dans la lutte pour *la marja'iyya*<sup>3</sup>

Najaf ne connut pas de réforme organisée, comme celle qui transforma al-Azhar, par étapes successives, sous l'impulsion de Muhammad 'Abduh, puis de ses successeurs réformistes<sup>4</sup>. Les expériences en la matière furent plus éparses et plus tardives. Toutefois, un esprit réformiste était déjà de mise dans certains milieux cléricaux najafites, dès le début du siècle, autour de mujtahid comme Mollâ Kâzem Khorasânî (m. 1911), qui soutint le mouvement constitutionnaliste en Iran et appuya la création d'écoles de type moderne dans la ville sainte irakienne, d'où il exerçait la *marja'iyya*. La première critique publique du système d'enseignement religieux chiite

2. On se reportera, pour les écoles religieuses d'Irak, à : Meir Litvak, *Shi'i Scholars of nineteenth-century Iraq. The 'Ulama' of Najaf and Karbala'*, Cambridge University Press, 1998, chap. 3 et 4 ; Yitzhak Nakash, *The Shi'is of Iraq*, Princeton University Press, Princeton, 1994, chap. 9 ; Sabrina Mervin, « La quête du savoir à Najaf. Les études religieuses chez les chi'ites imâmites de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à 1960 », *Studia Islamica*, 81(1995), p. 165-185. Pour l'Iran : Michael M. J. Fischer, *Iran From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts et Londres, 1980, chap. 2 et 3 ; Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet : Learning and Power in Modern Iran*, Londres, Chatto & Windus, 1985.

3. Cf., à ce sujet, Devin J. Stewart, « The portrayal of an Academic Rivalry. Najaf and Qom in the Writings and Speeches of Khomeini, 1964-78 », in Linda Walbridge (ed.), *The most Learned of the Shi'a*, p. 216-229.

4. Pour un historique des réformes appliquées à al-Azhar, cf. Pierre-Jean Luizard, « Al-Azhar, Institution sunnite réformée », in *Entre réforme sociale et mouvement national, Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*, éd. Alain Roussillon, CEDEJ, Le Caire, 1995, p. 519-546.

parut en 1909 dans la revue *al-'Irfân* de Saïda <sup>5</sup>. L'auteur, qui signait son article des initiales S. N., en était vraisemblablement un clerc résidant alors à Karbalâ', Sadr al-Dîn Sadr (1882-1953), qui joua plus tard un rôle dans la réorganisation de la *hawza* de Qom aux côtés d'al-Hâ'eri <sup>6</sup>. Une deuxième critique fut émise à Istanbul en 1910, dans un ouvrage écrit par un disciple de Khorâsânî. La première critique se fondait sur une comparaison de la *hawza* avec les écoles profanes ; la seconde, sur une comparaison avec al-Azhar. Les deux textes préfiguraient ceux qui suivirent, tout au long du siècle, blâmant le manque d'organisation, et donc le désordre dans les écoles, ainsi que l'absence de sélection des étudiants, de contrôle de leur niveau, de règles à leur imposer, etc.

Il fallut attendre la fin des années 1920 et, surtout, le courant des années 1930, pour qu'un véritable débat public sur la question fût engagé dans les milieux cléricaux chiites. Il fut d'abord lancé par deux clercs libanais, Muhsin al-Amîn (1867-1952), un *mujtahid* installé à Damas, et Muhsin Sharâra (1901-1946), un jeune clerc, alors étudiant à Najaf. Tous deux émirent des critiques systématiques du système d'enseignement, et des propositions pour l'améliorer et le réformer : introduction de programmes définis et de manuels plus simples, organisation de classes en fonction du niveau de connaissances, évaluation des étudiants, etc. Muhsin Sharâra allait jusqu'à préconiser l'introduction de sciences " modernes ", comme la sociologie et la psychologie dans le cursus, ainsi que l'apprentissage de langues étrangères, notamment l'anglais, et l'étude comparative des religions. Ces appels à la réforme de l'enseignement religieux provoquèrent de vives controverses dans la presse et les cercles cléricaux ; Muhsin Sharâra fut même déclaré infidèle et dut se cacher un moment, après avoir réchappé à une tentative d'assassinat. Les clercs réformistes se heurtaient non seulement aux traditionalistes, mais aussi à la volonté farouche des chiites de préserver les spécificités de la *hawza* qui reposaient, comme on l'a souligné, sur la totale liberté du système d'enseignement <sup>7</sup>.

5. « Nazra fi-l-madâris al-dîniyya » (Un point de vue sur les écoles religieuses), *al-'Irfân*, vol. I, p. 587-591.

6. Cf. Âghâ Buzurg al-Tihârî, *Nuqabâ' al-bachar*, vol. 3, Dâr al-murtadâ, Machhad, 1404, p. 943. Notons que Sadr al-Dîn al-Sadr n'était autre que le père de Mûsâ al-Sadr.

7. Pour plus de détails, on se reportera à *Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Gabal Âmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Karthala-CERMOC-IFEAD, Paris, 2000, p. 212-222.

Dans les années 1930, le mouvement pour la réforme gagna des partisans parmi les ulémas résidant dans les villes saintes. Les plus déterminés d'entre eux faisaient partie d'un groupe de jeunes clercs, libanais, irakiens, et iraniens, qui gravitaient autour de la revue dirigée par Ja'far al-Khalîlî <sup>8</sup>, *al-Hâtif*, dans laquelle ils exprimaient leurs idées. Leurs revendications allaient dans le sens de l'organisation, de la rationalisation et de la modernisation du savoir — et aussi de l'ouverture de la *hawza* sur le monde. Quelques expériences d'écoles réformées, à partir du modèle de la *hawza*, furent alors tentées à Najaf, mais elles étaient le fruit d'initiatives singulières émanant d'individus, d'éminents *mujtahid*. Ainsi de Muhammad Husayn Âl Kâchif al-Ghitâ' (m. 1954), qui rouvrit l'école de son illustre ancêtre Ja'far pour en faire une institution de type réformé, à laquelle il adjoignit une bibliothèque <sup>9</sup>. Quelques années plus tard, autre clerc irakien, 'Izz al- Dîn al-Jazâ'irî fonda une école organisée sur le modèle des écoles modernes, avec des programmes de cours, des horaires fixes, des examens de contrôle, et la présence d'une équipe professeurs sélectionnés ; une attention particulière était portée à la maîtrise de l'arabe littéral. On y retrouvait donc les préoccupations premières des réformistes. La première session de Madrasat al-Najaf ouvrit en 1943, mais il fallut attendre 1957 pour que l'école fonctionnât pleinement, avec toutes ses classes <sup>10</sup>.

Puis, dans les années 1960, le *marja'* Muhsin al-Hakîm voulut lui aussi rénover les programmes de la *hawza* et former une nouvelle génération de clercs capables de se consacrer au *tablîgh*. C'est dans ce but qu'il créa une école, Madrasat al-'ulûm al-islâmiyya, en 1963. Les ulémas se voyaient alors mis en demeure de répliquer aux idées communistes qui commençaient à remporter trop de succès, à leurs yeux, auprès des jeunes intellectuels chiites ; il leur fallait endiguer la fuite des porteurs de turbans. Muhammad Bâqir al-Sadr (m. 1980), qui s'imposait alors comme le chef de file du mouvement islamique irakien, leur donna les moyens théoriques de récuser le marxisme et la philosophie occidentale, au nom des valeurs islamiques,

8. Sur ce personnage, cf. Hasan al-Amîn, *Mustadrakât A'yân al-chî'a*, vol. I, p. 21-22.

9. 'Alî al-Bahâdilî, *al-Hawza al-'ilmiyya fi-l-Najaf. Ma'âlimuhâ wa harakatuhâ al-islâhiyya, 1920-1980*, p. 324-328. Sur le fondateur de l'école, cf. Ja'far al-Khalîlî, *Hâkadhâ 'araftuhum*, vol. I, Matba'at al-Zahrâ', Bagdad, 1963, p. 227-252 ; Silvia Naef, « Un réformiste chiite, Muhammad Husayn Âl Kâchif al Ghitâ' ».

10. Cf. Muhsin Muhammad Muhsin, *Min al-tanzîm al-dirâsî fi al-Najaf al-achraf*, Dâr al-Mahajja al-baydâ', Beyrouth, 1998 ; 'Alî al-Bahâdilî, *al-Hawza al-'ilmiyya*, p. 332 sq.

dans deux fameux ouvrages, *Iqtisâdunâ* et *Falsafatunâ*. Ainsi, ces deux nouvelles matières, l'économie et la philosophie islamiques "modernes" furent mises au programme de l'école fondée par Muhsin al-Hakîm, où des disciples de Muhammad Bâqir al-Sadr se chargèrent de les enseigner<sup>11</sup>. Cette expérience, comme les précédentes, ne visait pas à refondre la *hawza* en tant qu'institution, mais à la moderniser et à sensibiliser les étudiants aux problèmes posés par la société. Ces écoles publiaient des revues qui servaient de lien entre les jeunes clercs et le monde extérieur ainsi que de forum pour les idées nouvelles et la promotion des réformes. En outre, elles formaient leurs étudiants à la prédication, concrètement, par des sessions ad hoc.

Le système de la *hawza* connut cependant une réforme plus radicale, avec la création, en 1958, de Kulliyat al-fiqh. L'initiative s'enracinait dans les débats qui avaient agité les milieux cléricaux au début des années 1930. Une poignée de jeunes clercs se réunirent autour de Muhammad Ridâ al-Muzaffar (m. 1963) et, après maintes discussions, fondèrent une association, Muntadâ al-nachr, en 1935. Leur objectif était bien, à terme, la réforme de l'enseignement, mais ils savaient combien l'entreprise était délicate, vu la virulence de l'opposition à ce projet et à tous projets de réforme émanant des milieux cléricaux<sup>12</sup>. Ils commencèrent donc par organiser des conférences et éditer des ouvrages classiques. Puis, ils se mirent à publier des manuels réformés pour les écoles religieuses, des ouvrages clairs, simples et pédagogiques afin de remplacer les anciens, écrits par des ulémas pour des ulémas, et non pour des étudiants. Muhammad Ridâ al-Muzaffar en rédigea lui-même plusieurs : un manuel de logique, un autre d'*usûl al-fiqh*, une profession de foi (*'aqîda*), qui sont toujours enseignés aujourd'hui ; ensuite, il publia ses cours de philosophie islamique.

En 1939, Muntadâ al-nachr ouvrit une école élémentaire qui amenait ses élèves à la fin du cycle des *sutûh* ; en 1958, ce fut Kulliyat al-fiqh, un "collège" de droit islamique reconnu par l'État irakien, grâce aux efforts déployés par Muhammad Ridâ al-Muzaffar. Son fonctionnement était calqué sur celui d'une université. Bien plus, Kulliyat al-fiqh fut rattachée à

---

11. 'Alî al-Bahâdilî, *ibid.*, p. 342 sq. Sur Muhammad Bâqir al-Sadr, cf. Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

12. Comme en témoigna Muhammad Mahdî Chams al-Dîn, dans sa réponse écrite à un questionnaire que je lui avais adressé à ce sujet. Cf. «al-Imâm al-rahîl Chams al-Dîn, islâh al-madâris al-dîniyya fî al-Najaf », *al-Nûr*, Londres, déc. 2001, p. 70. Décédé en janvier 2001, il exerçait les fonctions de président du Conseil supérieur islamique chiite au Liban.

l'Université irakienne à partir de 1974 et ce jusqu'en 1991, date à laquelle elle fut confisquée par le gouvernement et, en fait, supprimée. Aux sciences religieuses traditionnelles, enseignées au moyen de manuels réformés, l'école ajoutait d'autres matières, comme la critique littéraire, l'anglais, la sociologie, la psychologie. Fait nouveau par ailleurs, elle dispensait des cours d'*usûl al-fiqh* comparés : c'était là le domaine de son premier recteur, Muhammad Taqî al-Hakîm (m. 2002), l'un des piliers de Muntadâ al-nachr<sup>13</sup>, et celui de clercs libanais enseignant à l'école, les frères Muhammad Ja'far et Muhammad Mahdî Chams al-Dîn<sup>14</sup>. Selon ce dernier, qui avait participé à sa fondation, Kulliyyat al-fiqh devait "former des ulémas, des prédicateurs (*muballigh*) et des enseignants conscients des questions et des responsabilités imposées par la civilisation moderne, qui touchent maints aspects de la vie des musulmans"<sup>15</sup>. En fait, la préoccupation des animateurs de cette école n'était pas seulement la reproduction de l'élite cléricale, qui était assurée par la *hawza* traditionnelle, mais, d'une part, la bonne formation d'une cléricature moyenne, proche des croyants et, d'autre part, la formation de futurs instituteurs ou professeurs des écoles laïques éduqués en sciences religieuses et attachés aux valeurs islamiques. Autant dire qu'il s'agissait de vulgariser l'enseignement religieux supérieur qui, jusque-là, favorisait l'aristocratie religieuse, mais permettait peu l'émergence de nouvelles élites.

Malgré les débats et les critiques suscités, il est indéniable que Kulliyyat al-fiqh marqua un tournant dans l'histoire de l'enseignement religieux chiite et influença le système de la *hawza* dans son ensemble. Certes, il reste des partisans du système traditionnel, et des écoles qui fonctionnent sur ce modèle, mais un grand nombre d'entre elles ont été, à des degrés divers, influencées par la réforme. La question la plus sensible soulevée par cette expérience fut celle de l'indépendance par rapport à l'État. Au plus fort de la répression contre les chiites et leur mouvement islamique, après le soulèvement de 1991, le gouvernement irakien put d'autant plus aisément anéantir Kulliyyat al-fiqh qu'elle était partie intégrante du système

13. Sur Muhammad Taqî al-Hakîm, cf. « Malâmih min chakhsiyyat Muhammad Taqî al-Hakîm », *al-Nûr*, n° 133, juin 2002, p. 73-74. Il est l'auteur d'un manuel d'*usûl al-fiqh* comparés toujours étudié, *al-Usûl al-'amma li-l-fiqh al-muqâran*, al-Majma' al-'âlamî li-ahl al-bayt, Qom, 1997.

14. Ahmad al-Wâ'ilî, « Hawla muntadâ al-nachr », *al-'Irfân*, XLIX, 5, p. 468-469 (1962) ; 'Abd al-Hâdî al-Fadilî, *Dalîl al-Najaf al-achraf*, Mu'assasat jâmi'at al-Najaf, p. 76-78 ; Ja'far al-Khalîlî, *Mawsû'at al-'atabât al-muqaddasa*, al-Najaf, vol. II, p. 183-185.

15. « al-Imâm al-râhil Chams al-Dîn, islâh al-madâris al-dîniyya fi-l-Najaf », p. 71.

de l'éducation nationale. La majorité des clercs chiites considèrent que l'indépendance de la *hawza* est nécessaire, “ dans ses programmes, ses méthodes et ses positions en matière de droit islamique, comme dans les domaines social, politique, et culturel ”, précise Muhammad Husayn Fadl Allâh <sup>16</sup>. D'ailleurs, ajoute-t-il, même en Iran, qui est un État islamique, la *hawza* demeure indépendante, et financée, comme ailleurs, par les impôts religieux que les fidèles versent à leur *marja'*. Aussi est-elle, en revanche, très liée à la *marja'iyya*, tant du point de vue matériel que du point de vue spirituel, puisque chaque école se réfère à un *marja'*.

En Iran, des écoles religieuses réformées apparurent dans les années 1960. Certes, après la “ refondation ” de la *hawza* de Qom par al-H®eri, des étapes avaient été franchies, mais l'esprit traditionaliste régnait dans les écoles, soutenues financièrement par les milieux commerçants du bazar. Ce ne fut donc pas sans difficulté que le *marja'* Borojordi (m. 1961) parvint à organiser la *hawza*, notamment en instituant un système d'examens <sup>17</sup>. Ensuite, trois écoles réformées virent le jour à Qom : l'école Haqqânî, Dâr al-Tablîgh, créée par l'ayatollah Shariatmadari, puis Madrasat Amîr al-mu'minîn, fondée par Nâser Makârem Shîrâzî <sup>18</sup>. Ce furent les écoles les plus actives et les plus novatrices, et elles jouèrent un rôle déterminant dans le processus de réforme <sup>19</sup>. Toutefois, la révolution de 1979 et l'instauration de la République islamique amenèrent bien d'autres changements dans la *hawza* : augmentation du nombre des étudiants, afflux d'étrangers, ouverture de sections féminines, introduction de matières profanes, regain de la philosophie islamique, institution d'un système d'équivalence avec l'université permettant de passer de l'une à l'autre, etc. Qom devint un nouveau modèle de référence <sup>20</sup>.

L'influence de Qom, comme celle de Najaf, peuvent être observées dans les écoles religieuses chiites du Liban et de Syrie, aujourd'hui. Là se reflètent, en outre, toute l'histoire de la réforme de la *hawza*, et tous les débats qui parcourent les milieux cléricaux. Aussi trouvera-t-on ici quelques remarques constituant les premiers résultats d'une enquête en cours.

16. Entretien obtenu dans la banlieue sud de Beyrouth, le 23/11/1999.

17. Cf. « al-Najaf wa 'l-imtihân », *al-'Irfân*, vol. ILV, 1, pp. 22-24 (1957) ; 'Alî al-Khâqânî, *Chu'arâ' al-Gharî*, vol. XII, p. 484.

18. Michael Fischer, *Iran From Religious Dispute to Revolution*, p. 81-87.

19. Selon Hasan Yusofi Eshkevari, qui m'accorda un entretien à Paris, le 27/4/2000.

20. Le sujet est trop vaste, et les études trop lacunaires, pour qu'on puisse le traiter ici.

l'Université irakienne à partir de 1974 et ce jusqu'en 1991, date à laquelle formés à Najaf ouvrirent, à leur retour de la ville sainte, des écoles à Beyrouth et au Liban-Sud. À partir des années 1970, des clercs irakiens fondèrent, eux aussi, des écoles religieuses chiites, autour du mausolée de Sayyida Zaynab, près de Damas, où une forte communauté chiite irakienne commençait à s'implanter. Il n'était pas question de faire concurrence à Najaf ou à Qom, mais plutôt de préparer des étudiants à partir y achever leurs études, après avoir acquis le niveau de base (c'est-à-dire à la mi-parcours du deuxième cycle, les *sutûh*). Au Liban-Sud, surtout, certaines de ces écoles fonctionnent encore sur le mode de la *hawza* traditionnelle. Ceux qui les promeuvent nient l'intérêt de la réforme, arguant qu'elle ne change en rien le contenu des études, mais ne fait que modifier les méthodes et les moyens employés ; en outre, ils critiquent le niveau des écoles réformées qui, selon eux, ne dispensent que des " connaissances générales " <sup>21</sup>. Les étudiants qui souhaitent vraiment poursuivre leur cursus de *khârij* et atteindre le degré de *ijtihâd* doivent, effectivement, aller achever leurs études à Qom ou à Najaf.

Cependant, la plupart des institutions ouvertes à Sayyida Zaynab et au Liban sont des écoles plus ou moins réformées. Leur orientation et leurs grandes options, en matière de modernisation, dépendent du *mujtahid* ou du *marja'* qui les supervise ; lui-même s'entoure ensuite d'enseignants partageant ses vues. Chaque école est en effet placée sous l'autorité religieuse d'un *marja'*, ou bien d'un *mujtahid* qui le représente, même si c'est une institution bureaucratisée, avec, à sa tête, un directeur. Le *mujtahid* en question y enseigne, en général au plus haut niveau (les cours de *khârij*), y donne des conférences ; il finance l'école, en y reversant les impôts religieux qu'il perçoit, ce qui permet d'octroyer une bourse mensuelle aux étudiants.

Parmi la dizaine d'écoles religieuses qui ont fleuri dans la banlieue sud de Beyrouth <sup>22</sup>, trois écoles de type réformé ont relevé notre attention, par le niveau des études qu'elles assurent, le nombre de leurs étudiants, et la *marja' iyya* à laquelle elle se rattachent. Comme les autres écoles, elles recrutent des étudiants au niveau de la fin du secondaire, et offrent un programme de quatre ans d'études. Il s'agit de Hawzat al-rasûl al-akram, liée à l'Iran, rattachée à la *marja' iyya* de Ali Khamenei, et proche du Hezbollah ; al-Ma'had al-char'î al-islâmî, supervisé par Muhammad Husayn

21. Entretien avec 'Ali Makkî, Damas, 1/4/2002 ; celui-ci enseigne dans une école de type traditionnel, qui se veut d'un haut niveau, la *hawza* d'al-Hâris, au Liban-Sud.

22. Cf. Salwâ Fâdil, « Hawzât al-'ulûm al-dîniyya fî Lubnân », *al-Nûr*, n° 113, oct. 2000, p. 92-94.

Fadl Allâh, lui-même *marja'* ; et Ma'had al-chahîd al-awwal li-l-dirâsât al-islâmiyya, fondé par Muhammad Mahdî Chams al-Dîn qui l'a supervisé jusqu'à sa mort, et rattaché au *marja'* 'Alî Sistânî. Les différences de conception apparaissent, déjà, dans les intitulés des écoles : la première est présentée comme une *hawza* ; elle prend d'ailleurs modèle sur celle de Qom, et suit les orientations données par 'Alî Khamenei. Les deux autres sont appelés *ma'had*, instituts, parce que leurs fondateurs, justement, ont voulu se démarquer de la *hawza* traditionnelle, sans pour autant la renier.

Ces trois écoles affichent des programmes plus ou moins modernistes, et ont des modes de fonctionnement qui poussent l'organisation et la bureaucratisation plus ou moins loin. La “ moins réformée ” est, paradoxalement, celle que fonda Muhammad Mahdî Chams al-Dîn, sans doute à cause des difficultés que celui-ci rencontrait à imposer ses vues modernistes à son entourage<sup>23</sup>. Par ailleurs, elle n'a pas de section féminine, alors que les deux autres en ont. En effet, non seulement les femmes ont désormais accès à un enseignement religieux supérieur, et non plus à des conférences visant à leur donner un vernis de culture islamique, mais le niveau des cours est parfois assez élevé. C'est le cas dans l'école supervisée par Muhammad Husayn Fadl Allâh, connu et apprécié par ses partisans pour ses positions féministes. Hormis une ou deux matières vraiment avant-gardistes qui ne leur sont pas dispensées, elles reçoivent la même formation que leurs homologues masculins. Elles entretiennent en outre un rapport franc, direct et détendu avec le professeur, un clerc qu'elles n'hésitent pas à interrompre pour demander des explications, ou à interroger sur des questions qui les intéressent après le cours<sup>24</sup>. La section féminine de la *hawza* liée à l'Iran, Hawzat al-Zahrâ', dispense elle aussi un enseignement réformé en sciences religieuses — et profanes — auxquelles sont ajoutés des modules sur l'éducation des enfants, la famille en islam, etc. L'admission à l'école fait l'objet d'une sélection rigoureuse, comportant un test de logique, qu'une étudiante n'a pas hésité à qualifier de véritable “ concours ”.

La féminisation est l'une des constantes communes aux écoles du Liban et de Sayyida Zaynab ; la tendance, incontestablement, vient d'Iran, seul pays où l'on trouve des femmes *mujtahida*. Si le niveau est globalement

23. Cela est particulièrement patent au vu des programmes d'enseignement qui, malgré quelques manuels réformés, montrent un choix assez prudent ; en outre, ni les nouvelles disciplines des sciences religieuses (comme les *usûl al-fiqh* comparés), ni les sciences profanes n'y figurent.

24. J'ai pu assister à des cours de *fiqh* et d' *usûl* en classe de quatrième année.

plus faible à Sayyida Zaynab, les étudiantes du Liban peuvent acquérir de solides connaissances en sciences religieuses. Pour elles, s'engager dans le cursus d'une *hawza* est à la fois une démarche militante du point de vue de leur conception de l'islam, et une démarche féministe, une façon de s'affirmer et de revendiquer plus d'indépendance. Le discours avancé par les actrices est qu'elles doivent lutter contre leur entourage, époux et famille, pour pouvoir suivre les cours, et contrer ainsi la domination masculine, puisque leur apprentissage va leur faire découvrir les droits que l'islam octroie aux femmes. Le soutien que leur accordent certains ulémas “ éclairés ” (*munawwir*) ne suffit pas toujours à convaincre les familles récalcitrantes, mais un certain assouplissement des mentalités se fait sentir, selon elles. Une fois dans l'école, tout est fait, matériellement, pour leur faciliter la tâche : elles disposent par exemple d'un service de ramassage par autobus gratuit et d'une crèche intégrée. Une fois leurs études achevées, certaines se limitent à faire du *tabligh* auprès de leurs enfants, de leur famille, de leur entourage ; d'autres vont travailler dans des institutions islamiques, ou bien enseignent. Instruites, dynamiques, et militantes convaincues, elles entendent bien occuper le terrain. Tout porte à croire que ces femmes se tailleront une place de plus en plus importante dans le champ religieux comme dans l'espace public, au cours des années à venir <sup>25</sup>.

Bon nombre d'étudiantes poursuivent des études universitaires en même temps que leur formation en sciences religieuses <sup>26</sup>. Le même phénomène se retrouve dans les rangs masculins : en fait, plus le niveau de l'école est bon, plus le nombre des étudiants qui effectuent un double cursus est élevé (jusqu'à la moitié d'entre eux). À l'université, ils s'orientent vers des disciplines comme la linguistique, la littérature, la philosophie, ou bien vers les sciences dures. Cela confirme que, même pour les sections masculines, il ne s'agit pas seulement de former des clercs, des ulémas appelés à exercer des fonctions religieuses, mais aussi des *muballigh* qui propageront l'islam, dans leur vie sociale et dans l'exercice de leur métier, quel qu'il soit.

Cette vulgarisation du savoir religieux a ouvert les milieux cléricaux, jusque-là très élitistes, à toute la société. La majorité des étudiants de *hawza* ne sont plus issus des “ familles de science ”, c'est-à-dire des lignages de

25. La même hypothèse a été émise par Fariba Adelkhah sur la situation des femmes en Iran. Cf. *Être moderne en Iran*, Karthala, 1998, p. 165.

26. A Hawzât al-Zahrâ', 25% des étudiantes suivent un double cursus. Entretien avec la directrice, Hârat Hurayk, 27/12/01.

clercs traditionnels, comme c'était le cas auparavant. Bien plus, un nouveau type de clercs a émergé : des ulémas qui sont aussi diplômés de l'université — docteurs — et cheikhs. Cela leur pose parfois des problèmes d'identité qui apparaissent, notamment, lorsqu'ils signent leurs écrits, articles de revue ou autres : on voit alors quelle face de leur savoir ils veulent mettre en avant, selon qu'ils accolent à leur nom le titre de docteur ou celui de cheikh. Parmi eux, certains ne portent pas le turban, pour mieux afficher leur adéquation au modèle du prophète qui, lui, n'affichait pas de signe distinctif. Aussi veulent-ils, à son exemple, se fondre parmi les croyants, même si cette position n'est pas facile à tenir dans une société très attachée aux hiérarchies, où le port du turban confère un certain prestige social. Ainsi, l'un d'eux m'a confié sa déconvenue quand, lors d'une célébration, on a fait passer devant lui l'un de ses élèves enturbanné en le gratifiant du titre de cheikh, alors que lui-même était relégué au fond de la salle...

Face à ces “ cheikhs intellectuels ”, il y a des “ intellectuels religieux ”, des universitaires ayant des connaissances en sciences religieuses, acquises dans la *hawza*, et qui mènent une réflexion avec des outils relevant des sciences sociales, tout en restant dans le cadre religieux et en maniant, aussi, des concepts islamiques. Qu'ils soient militants, proches du Hezbollah ou de toute autre mouvance, ou bien qu'ils se veuillent indépendants, tous défendent leur conception de l'islam. Derrière le regain des écoles religieuses et l'émergence de nouveaux clercs, c'est, en fait, un projet de société qui s'élabore et se discute. Issu du mouvement islamique des années 1960-1970, ce projet a aujourd'hui mûri, notamment grâce à l'expérience iranienne. Les notions de société civile et de société islamique sont largement débattues dans ces milieux fortement influencés par les polémiques qui se déroulent, à ce sujet, en Iran, entre réformistes et traditionalistes<sup>27</sup>. Bon nombre de clercs et d'intellectuels religieux libanais et irakiens sont passés par une *Qawza*, en Iran, où ils retournent régulièrement. Ils entretiennent des liens avec les milieux intellectuels-religieux iraniens, lisent, voire écrivent dans des revues publiées en Iran, telle *al-Qadâyâ al-islâmiyya al-mu'âsira*, publiée en arabe, dont les meilleures monographies sont rééditées par Dâr al-Hâdî, à Beyrouth. En outre, les revues éditées par des *hawza* libanaises, ainsi que d'autres revues *comme al-Muntalaq* (devenue *al-Muntalaq*

27. Je préfère le terme de traditionaliste plutôt que celui de conservateur, qui est souvent utilisé. En tout cas, il ne faut pas perdre de vue que ces traditionalistes ou conservateurs sont issus de la révolution islamique, tout comme les réformistes d'ailleurs.

*al-jadid*) poursuivent ces débats, notamment en traduisant des articles parus dans des revues en persan.

Ainsi, les milieux proches de la *hawza*, au Liban comme à Sayyida Zaynab, se font l'écho des discussions qui ont lieu à Téhéran ou à Qom, et ils y participent. Personne n'ignore, dans ces milieux, les penseurs réformistes les plus éminents, tels 'Abdolkarim Soroush, Mohsen Kadivar et Mojtahed Shabestari (deux clercs). Chacun à sa façon, ils œuvrent pour une dissociation entre le religieux et le politique, et s'emploient à définir un espace sécularisé, tout en se réclamant d'une société imprégnée de valeurs religieuses<sup>28</sup>. Leurs écrits sont amplement commentés.

Dans les écoles religieuses réformées elles-mêmes, on peut relever aujourd'hui des constantes, une tendance s'est affirmée. On note, d'abord, un souci grandissant pour la pédagogie et, surtout, la méthode. Les écoles ont systématiquement recours aux manuels de sciences religieuses réformés (ceux de Muhammad Ridâ al-Muzaffar et de Muhammad Bâqir al-Sadr, surtout), et proposent des programmes assurant une progression aux étudiants. En outre, des cours de méthodologie, d'initiation à la recherche sont dispensés. Ensuite, l'enseignement de matières profanes s'est généralisé et le phénomène s'accroît ; les cours d'anglais se sont, eux aussi, développés. Pour ce qui concerne les sciences religieuses, certaines disciplines se sont installées : le droit islamique comparé, l'économie et la philosophie islamiques, l'histoire comparée des religions, l'histoire de l'islam, l'histoire du droit islamique. D'autres disciplines, comme la philosophie du droit islamique ou le droit comparé (droit islamique et droit positif, *qânûn*) sont enseignées dans les écoles les plus modernistes. Là, on va vers une plus grande spécialisation des disciplines islamiques et, parallèlement, vers une spécialisation de l'*ijtihâd* : un savant ne peut plus statuer sur toutes les questions tant elles sont devenues diversifiées et complexes. Il doit donc se spécialiser. Enfin, ces écoles dispensent aujourd'hui des cours de ce qu'on appelle " la nouvelle théologie " (*'ilm al-kalâm al-jadid*).

Cette nouvelle discipline a été forgée en Iran, par une génération qui a participé à la révolution islamique, et pour répondre aux interrogations, aux impasses auxquelles elle était confrontée. L'expérience de la révolution a prouvé que certaines choses " ne fonctionnent pas ", tant au plan de l'économie que du droit islamique, et encore moins en matière de réflexion

28. Sur ces auteurs, voir Farhad Khosrokhavar et Olivier Roy, *Iran : comment sortir d'une révolution religieuse*, Seuil, 1999.

théologique, incapable de rendre compte des problèmes actuels de l'homme. Il fallait donc chercher un accommodement (*takayyuf*). La base de cette nouvelle théologie, promue notamment par Mojtahed Shabestari, est de produire une théorie de la religion, et non plus de défendre un système de croyances, à partir de questions soulevées par la réalité, l'expérience. Qu'est-ce que la démocratie ? La *chûrâ* ? La société civile, la société civile religieuse ? Comment penser les droits humains ? Il s'agit en tout cas, d'envisager les relations qu'entretiennent les hommes entre eux, et non plus de s'intéresser aux relations entre Dieu et son serviteur, comme le faisait l'ancien *kalâm*. Cette nouvelle théologie s'appuie sur des grands principes : l'unicité divine (*tawhîd*) ; la préexistence de valeurs, avant l'islam, que celui-ci a appliquées, et qui peuvent être promues par d'autres religions ; l'idée que l'homme, en tant que vicaire de Dieu sur terre, est libre et responsable, et qu'il se contrôle lui-même (grâce à ses qualités, et par le rituel). Tous les concepts utilisés sont pris dans le Coran. Cependant, cette nouvelle théologie permet de renouveler l'islam, en plaçant la réflexion en amont ; elle permet de penser la démocratie, les droits humains, le pluralisme religieux <sup>29</sup>. C'est dire si elle est prometteuse.

Une autre discipline se distingue : la philosophie islamique. Non seulement elle est au programme de bon nombre d'écoles religieuses, mais des instituts spécialisés en la matière se sont ouverts dans la banlieue sud de Beyrouth, tel al-Ma'had al-islâmî li-l-ma'ârif al-hikmiyya. Celui-ci s'intéresse à la philosophie islamique, classique (*ichrâqî*) et moderne, à la gnose (*'irfân*), à la pensée islamique contemporaine, à la morale, et à l'étude comparée des religions. Dans ce domaine, jusque-là plutôt délaissé au Liban, l'influence de l'Iran est certaine. Par ailleurs, on note, dans ces instituts, une forte présence féminine. Le mouvement reflète, en tout cas, la tendance vers une nouvelle spiritualité, et vers une individuation de la religion.

Tous ces éléments concourent à montrer qu'il existe, dans les milieux chiites d'aujourd'hui, un réformisme bien vivant et porteur de changements, dont la contribution de Muhammad Hasan al-Amîn à ce colloque constitue une illustration.

---

29. Cf. le numéro consacré à la nouvelle théologie de la revue *al-Muntalaq*, n° 190, automne-hiver 1997-98. Je remercie son ancien rédacteur en chef, Hasan Jâbir, de m'avoir éclairée sur ces questions.

## BIBLIOGRAPHIE

## Source occidentales

- ADELKHAH, Fariba,  
1998 *Être moderne en Iran*, Paris, Karthala, 266 p.
- FISCHER, Michael M. J.,  
1980 *Iran From Religious Dispute to Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts et Londres, 314 p.
- KHOSROKHAVAR, Farhad et ROY, Olivier,  
1999 *Iran : comment sortir d'une révolution religieuse*, Paris, Seuil, 283 p.
- LITVAK, Meir,  
1998 *Shi'i Scholars of nineteenth-century Iraq. The 'Ulamâ' of Najaf and Karbalâ'*, Cambridge University Press, 255 p.
- LUIZARD, Pierre-Jean,  
1995 « Al-Azhar, Institution sunnite réformée », in *Entre réforme sociale et mouvement national, Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*, éd. Alain Roussillon, CEDEJ, Le Caire, 590 p., p. 519-546.
- MALLAT, Chibli,  
1993 *The Renewal of Islamic Law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge.
- MERVIN, Sabrina,  
1995 « La quête du savoir à Najaf. Les études religieuses chez les chi'ites imâmites de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à 1960 », *Studia Islamica*, 81, p. 165-185.  
2000 *Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Gabal 'Âmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Karthala-CERMOC-IFEAD, Paris, 520 p.  
2001 « The clerics of Jabal 'Âmil and the Reform of Religious Teaching in Najaf since the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century », *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture and Political History*, Werner Ende et Rainer Brunner éd., Leiden, Brill, p. 79-93.
- MOTTAHEDEH, Roy,  
1985 *The Mantle of the Prophet : Learning and Power in Modern Iran*, Londres, Chatto & Windus, 416 p.
- NAEF, Silvia,  
1996 « Un réformiste chiite, Muhammad Husayn Âl Kâchif al-Ghitâ' », *Die Welt des Orients*, 27, p. 51-86.

NAKASH, Yitzhak,

1994 *The Shi'is of Iraq*, Princeton University Press, Princeton, 312 p.

WALBRIDGE, Linda (ed.)

2001 *The most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford University Press.

### Source arabes

Al-Amîn, Muhsin,

1986 *A'yân al-chî'a*, Dâr al-Ta'âruf, Beyrouth, 11 vol., plus les Mustadrak®t.

Al-Bahâdîlî, 'Alî,

1993 *al-Hawza al-'ilmîyya fi-l-Najaf. Ma'âlimuhâ wa harakâtuhâ al-islâhiyya*, 1920-1980, Dâr al-Zahrâ', Beyrouth, 480 p.

al-Fadîlî 'Abd al-Hâdî,

s.d. *Dalîl al-Najaf al-achraf*, Mu'assasat jâmi'at al-Najaf, 110 p.

Fadîl, Salwâ,

oct. 2000 « Hawzât al-'ulûm al-dîniyya fi Lubnân », *al-Nûr*, n° 113, p. 92-94.

al-Hakîm, Muhammad Taqî,

1997 *al-Usul al-'amma li-l-fiqh al-muqâran*, al-Majma' al-'âlamî li-ahl al-bayt, Qom, 2<sup>e</sup> éd., 696 p.

al-Khalîlî, Ja'far,

1963 *Hâkadhâ 'araftuhum*, vol. I, Matba'at al-Zahrâ', Bagdad, 400 p.

1965 *Mawsû'at al-'atabât al-muqaddasa*, qism al-Najaf, Dâr al-Ta'âruf, Bagdad, vol. I, 328 p.

1968 *Mawsû'at al-'atabât al-muqaddasa*, qism al-Najaf, Dâr al-Ta'âruf, Bagdad, vol. II, 335 p.

al-Khâqânî 'Alî,

1954-1956 *Ch u'arâ' al-Gharî*, 12 vol., al-Matba'a al-Haydariyya, Najaf.

Muhsin, Muhsin Muhammad,

1998 *Min al-tanzîm al-dirâsî fi l-Najaf al-achraf*, Dâr al-Mahajja al-baydâ', Beyrouth, 171 p.

Chams al-Dîn, Muhammad Mahdî,

déc. 2001 « al-Imâm al-râhil Chams al-Dîn, islâh al-madâris al-dîniyya fi al-Najaf », réponse écrite du cheikh Muhammad Mahdî Chams al-Dîn à un questionnaire de Sabrina Mervin sur la réforme des écoles religieuses à Najaf, *al-Nûr*, Londres, p. 67-72.

al-Tîhrânî, Âghâ Buzurg,

1404h. *Tabaqât a'lâm al-chî'a. Nuqabâ' al-bachar*, Dâr al-murtadâ, Machhad.