



HAL
open science

Charisme et distinction : l'élite religieuse chiite

Sabrina Mervin

► **To cite this version:**

Sabrina Mervin. Charisme et distinction : l'élite religieuse chiite. Franck Mermier, Sabrina Mervin. Leaders et partisans au Liban, Karthala-IFPO-IISMM, pp.321-351, 2012, 9782811105952. <halshs-01858793>

HAL Id: halshs-01858793

<https://shs.hal.science/halshs-01858793v1>

Submitted on 23 Aug 2018

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

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



HAL Authorization

Citer cet article : Sabrina Mervin, « Charisme et distinction : l'élite religieuse chiite », in Franck Mermier et Sabrina Mervin (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, Paris, Karthala-IFPO-IISMM, Paris, 2012, pp. 321-351.

Charisme et distinction : l'élite religieuse chiite

Préambule

Février 1993, banlieue de Beyrouth, Conseil supérieur islamique chiite

Les portes de l'imposant bâtiment du Conseil viennent d'ouvrir mais plusieurs hommes sont déjà assis dans le salon où l'on nous fait entrer pour patienter. Lorsque Muhammad Mahdî Chams al-Dîn apparaît, ils se lèvent tous d'un bond pour le saluer avec déférence. Le cheikh, tiré à quatre épingles dans une *jubba* bleu marine, accueille ses visiteurs, règle un problème pratique, lance une plaisanterie qui fait sourire d'aise tout ce beau monde. On nous fait passer dans un autre salon où va se dérouler l'entretien. L'atmosphère est empesée, protocolaire. Le cheikh endosse à la fois sa fonction de vice-président du Conseil supérieur islamique chiite et son statut de savant en sciences religieuses consulté par une chercheuse étrangère. Peu à peu, cependant, l'ambiance se détend, il se prend au jeu des questions et des réponses, s'anime, explique en détails et transforme l'entretien en véritable cours, donnant généreusement de son temps, comme si le reste pouvait attendre. Trois heures après y être entrée, je quitte le Conseil.

Tyr, quelques semaines plus tard

Le cheikh Muhammad Taqî al-Faqîh est assis face à nous, dans la pièce de l'intérieur modeste où il reçoit ses visiteurs. Il n'a pas pris la peine de coiffer son turban et ne porte qu'une simple calotte. Devant mes questions, mes demandes de références et de documents sur l'histoire du Jabal 'Âmil (l'actuel Liban-Sud), il montre un sac rempli de médicaments posé près de lui et répond, dans un large sourire, qu'il est souffrant et n'a rien à dire ni à donner. Il m'indique cinq sources à consulter, essentielles, certes, mais que je connais déjà ; il me souhaite le succès et nous prenons rapidement congé. Loin d'être déçue par cet 'entretien' pour le moins expédié, je suis ravie par le naturel du vieil homme et par l'absence de complaisance d'un cheikh qui se soucie peu de l'image qu'il renvoie aux étrangers. En outre, je comprendrai plus tard que les cinq sources mentionnées étaient non seulement nécessaires, mais suffisantes pour ma recherche, le reste se révélant, au bout du compte, superflu.

Bir al-Abed, avril 2003

L'entrée du « bureau » de Muhammad Husayn Fadlallah est gardée par un homme armé qui me fait signe, de la tête, de couvrir la mienne. Au fond de la cour, un escalier conduit à deux antichambres : l'une pour les femmes, l'autre pour les hommes. Comme lors de ma première visite, quatre ans plus tôt, celle des femmes est déjà pleine. A leur mise, on distingue les pratiquantes porteuses du *hijâb* des autres, dont la responsable contrôle soigneusement la mise, fournissant le surplus nécessaire. Chacune doit lui déposer montres, téléphones et sacs avant de se produire devant le sayyid ¹ pour lui exposer une requête, un problème, un projet de mariage – ou de divorce. Ayant pris rendez-vous, j'attends peu de temps pour entrer dans la pièce où il reçoit, toujours assis sur le même fauteuil. On me donne les trente minutes d'usage. Le sayyid répond point par point aux questions et, au bout de vingt-huit minutes, il a terminé. J'ai juste le temps de formuler une dernière demande, celle de pouvoir visiter les écoles religieuses qu'il supervise. Le sayyid acquiesce et, se tournant vers son directeur de la communication, énonce que je peux me rendre dans toutes les institutions placées sous son autorité. Remerciements, salutations. L'articulation de son discours, son professionnalisme m'ont une fois encore étonnée. Je n'aurai jamais besoin d'utiliser l'autorisation accordée, mais avoir la 'parole' (*kalima*) du sayyid me renforcera dans mes démarches.

Voilà la perception que j'ai eue de ces trois rencontres avec des oulémas chiites et le récit que je peux en faire aujourd'hui, à partir de mes souvenirs et de quelques notes². Ainsi, j'ai été frappée par la rigueur intellectuelle de Muhammad Mahdî Chams al-Dîn ; au-delà la mise en scène du personnage-président et de la générosité du clerc se devant de dispenser son savoir, il y avait de sa part le souci d'un travail intellectuel bien fait ³. J'ai été touchée par la simplicité de Muhammad Taqî al-Faqîh, qui m'a fait entrevoir une facette méconnue de « l'homme de religion », sujet de mes recherches. J'ai été impressionnée par le savoir-faire de Muhammad Husayn Fadlallah qui parlait comme un livre - avec parties et sous-titres – et par sa capacité à s'entourer de collaborateurs toujours ouverts et accueillants.

Ces rencontres me sont revenues à l'esprit alors que je réfléchissais à la manière dont j'allais articuler cet article. Mon objectif était d'y décrire comment quelques grands oulémas chiites libanais contemporains ont assis leur autorité et construit leur charisme, dans un champ religieux très compétitif. Pour s'intégrer dans le corps des oulémas puis se distinguer du lot et s'imposer en tant que virtuoses, ils doivent répondre à certaines conditions. Il leur faut, à la fois, se poser comme savants issus d'un moule, en se conformant à des modèles ; se distinguer de leurs pairs, par l'innovation, la créativité, l'invention ; ne pas dépasser les limites du possible, sous peine d'être écarté du champ ; le tout, en instaurant une relation particulière avec leur « public ». Car le

¹ Titre que portent les descendants du prophète Muhammad.

² Depuis une quinzaine d'années, je poursuis des recherches sur les milieux cléricaux chiites, notamment au Liban ; je tiens à leur exprimer toute ma reconnaissance pour l'accueil qu'ils m'ont réservé. Je remercie par ailleurs Franck Mermier et Denis Hermann pour leur lecture attentive de cet article.

³ Muhammad Mahdî Chams al-Dîn m'avait accordé un second entretien, au sujet de la réforme des écoles religieuses chiites, que j'ai publié après son décès. Cf. « al-Imâm al-râhil Chams al-Dîn, islâh al-madâris al-dîniyya fî al-Najaf », 2001, p. 67-72.

charisme envisagé ici n'est pas seulement la capacité d'un individu à dispenser des grâces spirituelles, mais aussi celle d'anticiper ou de répondre aux attentes, réelles ou supposées, formulées ou tacites, de potentiels adeptes. C'est un jeu d'interactions entre le clerc et son public. Le clerc charismatique a une vision du monde et un projet pour la communauté à laquelle il s'adresse : ainsi, il participe aux changements de cette communauté, dans les faits comme dans les représentations qu'elle entretient sur elle-même. Pour cela, il doit déployer une stratégie, inventer, comme le « bon joueur » décrit par Bourdieu, « qui est en quelque sorte le jeu fait homme, fait à chaque instant ce qui est à faire, ce que demande et exige le jeu. Cela suppose une invention permanente, indispensable pour s'adapter à des situations indéfiniment variées, jamais parfaitement identiques. Ce que n'assure pas l'obéissance mécanique à la règle explicite, codifiée (quand elle existe) »⁴.

Alors que je déclinais les éléments objectifs qui me permettraient de dépeindre le « style » déployé par chacun pour y parvenir, la perception plus diffuse que j'avais d'eux, à travers ces rencontres et des discussions informelles avec leur entourage ou leurs adeptes, venait étayer, compléter ou conforter mes analyses. En fait, je faisais partie de leur public et j'étais, moi aussi, prise au jeu, « affectée »⁵.

Cette constatation n'était pas nouvelle. Tout chercheur qui s'immerge dans un milieu en devient lui-même une partie, même infime, se trouvant ainsi inclus dans les interactions à l'œuvre et, ce, de manière d'autant plus flagrante s'il s'agit d'un milieu d'intellectuels⁶. Néanmoins, jusque là, même si des données subjectives ou irrationnelles alimentaient mes réflexions, je m'étais interdit de les prendre en compte dans un travail d'objectivation et de restitution : pudeur du chercheur à se mettre en scène et crainte de l'effet d'exotisme m'en empêchaient. Dans le cadre de cet article, il me parut difficile d'éluder la question. S'agissant de charisme – avec tout le flou et l'obscur d'un concept critiqué mais toujours travaillé par les sciences sociales – il m'a semblé nécessaire, en préalable à cette tentative d'objectivation, de souligner que l'observateur est lui-même pris dans un jeu qui comprend des éléments identifiables et des éléments relevant de l'affect, du sentiment, du quotidien, plus difficiles à saisir⁷. Pour le faire apparaître, j'ai placé en préambule le récit de ces trois rencontres avec des oulémas qui, parmi d'autres, font l'objet de cet article car ils se sont distingués dans le champ religieux chiite et sur la scène publique libanaise.

⁴ Alain Dewerpe, « La "stratégie" chez Pierre Bourdieu », *Enquête*, n°3 (1996), p.191-208

<http://enquete.revues.org/document533.html>

La citation de Pierre Bourdieu est tirée de *Choses dites*, éd. De Minuit, Paris, 1987, p. 79.

⁵ Jeanne-Favret Saada, « Être affecté », *Gradhiva*, n° 8, 1990, p. 3-10.

⁶ Le chercheur peut notamment susciter des critiques émanant de son « terrain » ; ce fut mon cas avec l'ouvrage de 'Abd al-Amîr al-Subaytî, *Difâ'ân 'an al-amâna al-târîkhiyya. Ta'îlîq 'alâ kitâb harakat al-islâh al-chî'î*, 2005.

⁷ Jeanne-Favret Saada, « Weber, les émotions et la religion », *Terrain*, 22, 1994, p. 93-108.

Les modèles... et s'en distinguer

Les doctrines chiites et l'histoire locale du chiisme libanais fournissent les modèles exemplaires auxquels les oulémas doivent se conformer. Le premier modèle à suivre est l'Imam, le « dirigeant Juste » (*al-sultân al-'âdil*), dont l'autorité charismatique s'appuie sur la désignation divine (*nass*) et l'infaillibilité (*'isma*). Le concept décrivant à la fois le statut ontologique de l'Imam et le lien qui l'unit aux croyants est celui de *walâya*. S'il a évolué tout au long de l'histoire doctrinale du chiisme, la *walâya* renvoie toujours, d'un côté, au leadership de l'Imam en tant que dépositaire de l'autorité et, de l'autre, à une « connexion spirituelle profonde »⁸ entre l'Imam et sa communauté. Ainsi, les croyants font preuve de loyauté et d'obéissance, mais aussi d'amour et de dévotion envers l'Imam et la famille sacrée (*ahl al-bayt*⁹). Ces deux aspects sont les deux faces d'une même pièce de la *walâya*, comme l'obéissance du fidèle aux préceptes édictés par le clerc et son affection envers lui seront les deux principaux aspects de leur relation.

Selon les doctrines, tout pouvoir, en dehors de celui de l'Imam, est considéré comme illégitime et inique. Or, l'Imam, depuis 941, est en occultation majeure : il vit, mais caché, et nul ne peut dire quand il réapparaîtra pour vaincre ses ennemis et restaurer la justice sur terre. En attendant l'Imam, les communautés chiites ont dû s'organiser. D'une part, malgré leur méfiance affichée envers le prince, les chiites se sont plus ou moins accommodés aux pouvoirs politiques en place. D'autre part, les oulémas se sont peu à peu octroyés les pouvoirs de l'Imam en se posant comme ses substituts – au moins pour certaines de ses prérogatives. A partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, les oulémas édictèrent et systématisèrent les modalités et les conditions de cette représentation de l'Imam par « le plus savant » d'entre eux, la référence à suivre pour les fidèles : le *marja'*. Puis ils mirent en place l'institution de l'autorité religieuse suprême, la *marja'iyya* ; pour certains clercs de haut rang, la *marja'iyya* est donc un objectif à atteindre.

Ainsi, les oulémas chiites sont non seulement les héritiers des prophètes, selon le *hadîth* bien connu, mais aussi le reflet d'un idéal, du modèle sacré qu'est l'Imam. Ils doivent tendre vers lui en faisant preuve de ses qualités : le savoir (*'ilm*), la probité ou équité (*'adâla*), la piété, la renonciation aux biens de ce monde (*zuhd*), etc.

De ce modèle idéal découle celui du savant classique véhiculé dans des dictionnaires prosopographiques, les *tabaqât*, qui permettent aux clercs de prendre place dans la chaîne de la tradition imamite, de deux manières. La première est la transmission par le sang : la généalogie (*nasab*) de l'intéressé est déclinée et il est valorisant de compter parmi les descendants du Prophète (donc, d'un Imam) ou bien d'un grand savant chiite. La seconde est la transmission des textes, particulièrement des recueils de *hadîth* : les ouvrages étudiés, ainsi que les maîtres qui les ont transmis, sont énumérés. L'objectif, dans les deux cas, est de remonter à l'Imam pour établir un lien entre lui et le savant en question. Il fait ainsi partie du groupe et peut à son tour transmettre la tradition dont il est dépositaire. Ses qualités sont enfin mentionnées ainsi que ses propres œuvres, qui

⁸ Maria Dakake, *The Charismatic Community*, 2007, p. 7.

⁹ L'expression *ahl al-bayt*, littéralement « gens de la famille », désigne les descendants du prophète Muhammad, par sa fille Fâtima et son gendre et cousin, 'Alî b. Abî Tâlib.

constituent son apport aux doctrines chiites ¹⁰.

A ces modèles communs à toutes les communautés chiites s'ajoutent ceux qui sont issus de l'histoire locale. Chaque communauté s'enracine en effet dans une terre et une histoire, avec ses propres récits ou mythes de fondation qui la rattachent à de grandes figures de l'islam, mais aussi avec ses oulémas – l'histoire de la communauté se confondant avec celle des oulémas. C'est Abû Dharr al-Ghifârî, compagnon du prophète et partisan de 'Alî qui est présenté dans l'historiographie 'âmilite ¹¹ comme le « fondateur » de la communauté ¹². Quant aux oulémas, à partir du 14^e siècle, ils fondèrent une riche tradition d'enseignement et d'érudition locale ¹³ et certains d'entre eux marquèrent l'histoire des doctrines chiites par leur apport, notamment en *fiqh* ; leurs œuvres, majeures, sont toujours étudiées aujourd'hui. Deux thématiques ressortent dans cette historiographie 'âmilite produite en grande partie par les oulémas eux-mêmes. La première est celle des savants-martyrs, qui réunissent la qualité de savant et celle de martyr, comme si, dans leurs personnes, se cristallisaient à la fois « l'école 'âmilite » et les persécutions subies par les chiites sous les Mamelouks, puis les Ottomans. Chams al-Dîn Muhammad ibn Makkî (m. 1384) et Zayn al-Dîn al-'Âmilî (m. 1558) sont d'ailleurs connus respectivement sous les surnoms de Premier Martyr et de Deuxième Martyr. La seconde thématique est celle de la migration des oulémas 'âmilites vers l'Iran, au moment de la fondation de la dynastie safavide, pour participer à la fondation, par leur *hijra*, d'un chiisme qui deviendra religion officielle de l'Etat et majoritaire parmi la population. Ce furent surtout des juristes (*faqîh*), comme 'Alî al-Karakî (m. 1533), mais il y eut des aussi personnages comme Bahâ' al-Dîn al-'Âmilî (m. 1621), dit cheikh Bahâ'î, un savant né en Iran de père émigré, qui fut aussi philosophe, gnostique, ingénieur, etc. Si l'historiographie 'âmilite est nuancée, discutée, ou déconstruite par de récents travaux ¹⁴, elle reste néanmoins très prégnante dans la mémoire locale et pourvoyeuse de modèles pour les oulémas contemporains qui s'en réclament ou sont comparés à eux.

Le corps des oulémas chiites est dominé par une aristocratie religieuse qui se coule dans un moule en se reproduisant dans les *hawza* de Qom et de Najaf : il s'agit des « familles de sciences », dont certaines sont transnationales. Solidaire face à l'extérieur, ce corps est parcouru d'alliances mais aussi de rivalités internes. Il est théoriquement ouvert aux nouveaux venus et, à l'inverse, en faire partie ne garantit pas l'ascension au sein du groupe. Il faut le mériter, se distinguer de ses pairs, à différentes étapes de l'ascension. Les oulémas sont en quelque sorte « entraînés » à cela par la formation qu'ils reçoivent à la *hawza*, notamment par le processus qui mène à la pratique de l'*ijtihâd*. En effet, si

¹⁰ Pour un point de vue plus élaboré sur ces questions, cf. Liyakat Takim, *The Heirs of the Prophet*, 2006.

¹¹ Du Jabal 'Âmil (Mont Amel), c'est-à-dire de l'actuel Liban-Sud.

¹² S. Mervin, *Un réformisme*, p. 387-88. Ja'far al-Muhâjir (clerc et historien) a questionné ce récit de fondation dans son ouvrage *al-Ta'sîs*.

¹³ Du 12^e au 14^e siècle, des savants 'âmilites allèrent étudier à Hilla, en Irak ; ensuite, d'autres fondèrent des centres locaux au Jabal 'Âmil. Cf. Rula Abisaab, « Beginnings », p. 12.

¹⁴ Cf. les travaux de Devin Stewart et de Stefan Winter sur les deux savants-martyrs. L'émigration des savants 'âmilites en Iran est un sujet très débattu, tant par les historiens 'âmilites, tel Ja'far al-Muhâjir, *al-Hijra al-'âmilîyya ilâ Îrân* que dans de récents travaux comme ceux d'Andrew Newman, « The Myth... », et de Rula Abisaab, *Converting Persia*.

certaines se limitent à emmagasiner des connaissances en matière de sciences religieuses, d'autres vont plus loin et s'exercent, durant le troisième cycle de leurs études, à l'effort d'induction permettant de décliner ou d'élaborer les normes du droit islamique. Durant les cours, ils doivent montrer leur capacité à le faire en prenant la parole après le maître. Ils sortent du lot, se font reconnaître comme *mujtahid*. Ensuite, ils auront à faire montre de leur virtuosité par l'enseignement et la production d'ouvrages, afin de se distinguer de leurs pairs. Ainsi, des rangs des grands *mujtahid* émerge le *marja'*.

Les oulémas libanais font partie de ce corps et n'échappent pas à ses usages. Ils sont pris dans le jeu des réseaux cléricaux transnationaux qui se tissent à partir des liens de filiation spirituelle, d'intermariage, d'affinités intellectuelles. Ils sont aussi pris dans celui de réseaux libanais qui dépassent les cercles religieux, dans lesquels *zu'amâ'* et autres notables locaux ont joué un rôle prépondérant, au moins jusque dans les années 1980. Bien plus, ils font partie, notamment l'élite qui nous intéresse ici, de la scène publique libanaise.

Ainsi, depuis la création du Liban moderne, construire son charisme, pour un clerc chiite, c'était à la fois s'imposer dans le champ religieux chiite local, voire transnational, et faire entendre sa voix – comme une voix, sinon la voix de la communauté chiite - dans le champ politique, culturel et religieux au Liban. Cela impliquait de traiter certaines questions cruciales, tant pour la survie du groupe des clercs que dans le processus de construction nationale et pour l'intégration des chiites dans l'Etat libanais. La première est celle de ce que j'appellerai la contemporanéité, qui revient régulièrement sous la plume des oulémas. Afin de préserver leur statut et leur rôle dans la société, ils durent s'adapter à ce 20^e siècle riche en événements politiques, en confrontations avec des idées et des pratiques étrangères, en changements économiques et sociaux. Ensuite vient la question de leur implication politique, tant au plan pratique (un engagement personnel pour représenter la communauté chiite au Liban, défendre ses droits, etc.) qu'au plan théorique (la réflexion sur l'Etat ou le mode de gouvernement). Dans la société pluriconfessionnelle libanaise, la question de « l'Autre » fut aussi une thématique récurrente : la plupart des oulémas furent amenés à se positionner, par leurs écrits ou en actes, sur le rapprochement (*taqrîb*) avec les sunnites ainsi que sur le nécessaire dialogue islamo-chrétien.

Construire son charisme, c'était aussi opérer des choix institutionnels concrets. En 1926, la création d'une juridiction ja'farite ¹⁵ engendra une hiérarchie de magistrats chiites qui vint se mettre en parallèle, et parfois s'imbriquer, à la hiérarchie, plus informelle, liée aux grands clercs de Najaf et à la *marja'iyya*. On verra que la création du Conseil Islamique Supérieur Chiite (CISC), en 1967, a ensuite complexifié le tissu institutionnel et élargi les choix possibles.

Ces questions participent d'une vision du monde et d'une conception du chiisme, mais renvoient aussi, plus particulièrement, à une vision du Liban et au rôle de la

¹⁵ Le droit ja'farite est l'école de droit islamique chiite.

communauté chiite dans la société et l'Etat libanais ¹⁶. S'adressant à son public, en paroles et en actes, le clerc lui envoie une image dans laquelle celui-ci se reconnaît ou se projette, ou bien qu'il rejette. Un jeu de miroir s'instaure.

Le clerc, le za'îm et l'institution

Sous le mandat français, deux clercs de la même génération se distinguèrent de leurs pairs : Muhsin al-Amîn (1867-1952) et 'Abd al-Husayn Charaf al-Dîn (1872-1957). Tous deux sayyids, issus de familles de science, formés à Najaf et *mujtahid*, ils étaient liés aux réseaux chiites transnationaux où ils se firent reconnaître par leurs écrits doctrinaux. Chacun produisit en effet une œuvre monumentale, incluant des *tabaqât* (dictionnaires prosopographiques et bibliographiques) ¹⁷, des ouvrages de *fiqh*, de *taqrîb* ou de polémiques avec les partisans du wahhabisme, des livres organisant les rituels de Achoura, etc. Ils publièrent dans la fameuse revue *al-'Irfân* ¹⁸, touchant ainsi un public plus large que celui des oulémas. Muhsin al-Amîn, qui fit en outre œuvre d'historien et d'ethnologue du Jabal 'Âmil, écrivait ce type de prose dans un style simple, accessible, ponctué d'anecdotes.

Pendant une période troublée, allant de la chute de l'Empire ottoman à la formation du Liban moderne, ils participèrent au processus de construction de la communauté chiite. Tous deux ouvrirent des écoles, Muhsin al-Amîn à Damas, en 1901 et 'Abd al-Husayn Charaf al-Dîn à Tyr, en 1938, pour promouvoir l'éducation dans un contexte islamique et contribuer à combattre l'arriération culturelle, sociale, économique de la communauté. Chacun à sa manière, ils défendirent leur idée de cette communauté. Muhsin al-Amîn, qui vivait à Damas, le fit à travers la réforme des rituels de Achoura qu'il lança au nom de principes religieux rationalistes et rigoristes, mais aussi de l'image des chiites à l'extérieur ¹⁹. Dans une situation très minoritaire, ceux-ci devaient faire montre de dignité, pratiquer discrètement leurs rites spécifiques et se fondre dans le groupe des musulmans. De même, ses positions politiques penchèrent pour le nationalisme arabe. 'Abd al-Husayn Charaf al-Dîn, lui, conçut une communauté 'âmilite fière de son identité chiite et partie prenante de la construction nationale libanaise aux côtés des autres communautés religieuses.

S'ils dominèrent le champ religieux chiite de leur vivant et y demeurent aujourd'hui des références, voire des modèles ²⁰, deux autres clercs marquèrent leur temps, mais différemment, d'autant qu'ils ne laissèrent quasiment pas d'œuvre écrite. Dans ce champ

¹⁶ Hânî Fahs emploie par exemple l'expression *ma'nâ Lubnân*, que je traduirais par « une certaine idée du Liban », pour décrire les visions respectives, d'al-Sadr et d'al-'Alâ'yinî, dans un article paru dans le *Safir*, 4/12/99. Cf. « al-Sadr wa al-'Alâ'yinî wa ma'nâ Lubnân », *al-Imâmân*, p. 43-48.

¹⁷ L'ouvrage de Charaf al-Dîn est consacré à sa famille et à ses ramifications (dont la branche des Sadr) ; celui d'al-Amîn balaie l'histoire du chiisme.

¹⁸ Sur la revue *al-'Irfân*, publiée à Saïda par des intellectuels chiites, cf. S. Mervin, *Un réformisme*, p. 154-159 et les références mentionnées.

¹⁹ Mervin (2000), chap. 6, et Weiss (2010), chap. 2. Sur la manière dont la réforme de Muhsin al-Amîn marqua les chiites de Damas et du Liban, cf. Mervin, « 'Âshûrâ': Some remarks... ».

²⁰ Cf. Muhammad Jawâd Mughniyya qui les cite en exemple dans « Fakhr al-tâ'ifa » [La gloire de la communauté], in *al-Islâm ma'a al-hayât*, p. 270-271. J'ai par ailleurs entendu mes interlocuteurs, au Liban, louer l'un ou l'autre de ces clercs pour mieux critiquer, en les comparant à eux, les oulémas d'aujourd'hui.

parcouru de rivalités et d'ambitions, Husayn Mughniyya (1864-1940), reconnu pour sa science, parvint à faire le consensus des clercs qui lui confièrent la présidence de l'association des oulémas 'âmilites, instance d'autorégulation du groupe. Moins réputé pour son savoir – il écrivit peu et ses adversaires nièrent son statut de *mujtahid* - Munîr 'Usayrân (1877-1948) assura la présidence de la cour de cassation ja'farite que les trois précédents avaient déclinée. Issu d'une famille de notables, il en avait les manières et savait le français, appris dans une école chrétienne. Il étudia les sciences religieuses avec Muhsin al-Amîn, puis à Najaf. Il était cadi à Saïda lorsque, en 1926, il fut désigné à la tête de la magistrature chiite. Notables et oulémas s'étaient accordés sur son nom car, d'un côté, les grands *mujtahid* refusaient de se compromettre dans une fonction trop liée aux autorités mandataires et, de l'autre, il fallait trouver un clerc pour chapeauter une institution favorisant l'intégration des chiïtes dans l'Etat. La capacité de Munîr 'Usayrân à faire le lien entre ces autorités et la communauté chiite en faisait un candidat idéal. Non seulement il s'acquitta de sa tâche et resta à ce poste, mais il succéda à Husayn Mughniyya à la présidence de l'association des oulémas 'âmilites en 1940. Il remplit, sans conteste, un rôle de représentation de la communauté, dont il défendit les intérêts – ainsi que ceux de la cléricature ²¹. « Si l'on voulait voir la *tâ'ifa*, on allait chez lui, disait sa fille. Notre maison de Ra's al-Nab'a (à Beyrouth) ne désemplissait pas de visiteurs, c'était la maison de la communauté (*bayt al-tâ'ifa*) » ²². Toutefois, il ne fut jamais reconnu comme un grand clerc.

Munîr 'Usayrân inaugura ainsi un charisme de fonction alors que l'élite cléricale chiite misait plutôt sur un charisme personnel. Si l'utilité des tribunaux ja'farites ne fut pas mise en cause, cette élite eut tendance, même après l'indépendance, à garder ses distances vis-à-vis de l'institution qu'elle laissa aux oulémas de rangs moyens, bons techniciens du *fiqh* pour qui c'était une garantie de rétribution, voire d'ascension sociale. La succession de Munîr 'Usayrân donna lieu à des tractations et à des intrigues, chacun voulant placer le pion qui défendrait au mieux sa famille ou ses intérêts. Le professionnalisme l'emporta en la personne de Yûsuf al-Faqîh (1870-1957), *mujtahid*, auteur de traités de *fiqh* et déjà conseiller auprès du tribunal. Celui-ci ne resta que quelques années à la présidence et fut remplacé par Muhammad Jawâd Mughniyya (1904-1979), lui aussi un *faqîh*, certes, mais qui préfigurait un nouveau type de clerc, engagé en politique.

Jusque là, les oulémas chiïtes, alliés objectifs des *za'îm* locaux dans le maintien de l'ordre social, prenaient parfois parti pour l'un ou l'autre, mais ne contestaient pas leur leadership en tant que tel. Ils s'agrégeaient, plus ou moins subtilement, dans les camps partisans qui se formaient autour des familles comme les As'ad, les Khalîl, les 'Usayrân ou les Zayn. Muhammad Jawâd Mughniyya, lui, se heurta de front aux *za'îm* (qu'il appelait *mutaza'im*, c'est-à-dire, ceux qui se prétendent *za'îm*) ²³, sans allié pour le soutenir : il fut frappé en pleine ascension et sa carrière de magistrat s'arrêta net. Ce

²¹ Sur tout ce qui précède, cf. S. Mervin (2000), *passim*. Sur la mise en place des tribunaux ja'farites et la question du statut personnel, voir aussi Weiss (2010), chap. 3.

²² Entretien avec Amîra 'Usayrân, Beyrouth, 5/6/1993.

²³ M. J. Mughniyya, *Tajârib*, p. 108.

clerc hors du commun s'était brûlé les ailes. Le magistère de Muhammad Jawâd Mughniyya marqua un tournant : avec lui, le discours du clerc avait changé mais il n'était pas parvenu à incarner le changement – il fallut attendre pour cela une décennie, des tensions plus vives au Liban et un personnage au charisme plus affirmé, Moussa Sadr.

Fils de cheikh ²⁴, le jeune Muhammad Jawâd Mughniyya dut quitter son village de Tayr Dibba pour aller travailler à Beyrouth, après la mort de ses parents et le départ de son frère aîné pour Najaf. Il racontera plus tard, dans ses écrits autobiographiques, toutes les épreuves qu'il traversa et combien il souffrit de la pauvreté, entre le Jabal 'Âmil, Beyrouth et Najaf, où il partit étudier quelques années. Il en revint en 1936 ²⁵. Sa nomination comme juge le ramena à Beyrouth, en 1948, et un an plus tard il devint conseiller à la Haute Cour ja'farite dont il obtint la présidence en 1951 : « c'était à l'époque la plus haute fonction religieuse chiïte », écrivit-il. « Avant que j'assume la présidence, le juge était nommé sans examen, le choix était laissé aux députés chiïtes influents, ce qui avait laissé la porte ouverte à l'ignorance et aux éléments corrompus soumis aux *za'âmât* » ²⁶. Mughniyya entreprit donc de réformer les modalités de sélection des juges : les candidats devaient être « vraiment formés à Najaf », et réussir un examen avant de voir leur nomination entérinée par le Conseil de la magistrature (*majlis al-qadâ' al-char'î*) ²⁷. L'échec d'un candidat soutenu par 'Âdil 'Usayrân, alors président de l'Assemblée, déclencha la colère du *za'îm* ; d'autres le rejoignirent pour mener campagne contre Muhammad Jawâd Mughniyya ²⁸. En 1956, ils firent pression sur le président Camille Chamoun et obtinrent le limogeage du cheikh. Il fut rétrogradé au rang de conseiller mais, en fait, se retira des affaires judiciaires pour se consacrer à l'écriture car, dit-il, « les livres restent, les postes passent » ²⁹.

Avant le déclenchement de cette affaire, le cheikh s'en était déjà pris aux *za'îm*, dans un livre décrivant la situation du Liban-Sud ³⁰, des articles et des déclarations où il défendait « le peuple », réclamait égalité et justice sociale, combattait le clientélisme et prônait le recours à la Constitution et à la loi. Ses critiques avaient déjà provoqué des réactions. Le ministre de la Justice avait dénoncé l'un de ses articles dans un télégramme officiel où il estimait que traiter de questions politiques était incompatible avec la magistrature ³¹. En outre, Muhammad Jawâd Mughniyya se mêlait de politique

²⁴ Mahmûd Mughniyya (m. 1917), son père, avait étudié à Najaf et ouvert à son retour une école religieuse dans le village de 'Abbâsiyya. Al-Khaqânî, *Shu'arâ' al-Gharî*, vol. IX, p. 192. Voir aussi *Tajârib*, p. 26-27.

²⁵ Muhammad Jawâd Mughniyya, *Tajârib*, p. 32-107. L'ouvrage regroupe différents types de textes, dont des écrits autobiographiques ; la première édition a paru en 1980.

²⁶ *Ibid.*, p. 108 et p. 113.

²⁷ Il obtint que les clercs chiïtes aient le droit de veto dans ce conseil. Ces dispositions furent stipulées dans l'article 240 du règlement des tribunaux ja'farites. *Ibid.*, p. 110.

²⁸ Notamment Kâzim al-Khalîl alors ministre de l'Agriculture, qu'un jugement rendu par Mughniyya en 1955 avait courroucé. Cf. les détails de l'affaire racontés par Mughniyya, *ibid.*, p. 112-113.

²⁹ Cf. p. 113.

³⁰ Cf. *al-Wad' al-hâdir fî Jabal 'Âmil*. La première édition a paru en 1948. Voir aussi « al-za'îm al-cha'bî », dans *al-Islâm ma'a al-hayât*, p. 104-106, où il énonce les qualités d'un *za'îm* proche du peuple et à son écoute.

³¹ Voir le texte du télégramme reproduit dans *Tajârib*, p. 115-116, rédigé suite à la publication d'un article de Mughniyya dans le n°2254 du journal Le télégraphe du 2/9/1952 sur « Le capitalisme et le féodalisme (*iqatâ'iyya*) ».

internationale et vilipendait régulièrement le colonialisme, Israël, et les grandes puissances, l'Amérique en tête³². On l'accusa d'être communiste³³. Le cheikh vit donc son limogeage comme l'aboutissement d'intrigues orchestrées par des politiciens réactionnaires et des agents étrangers³⁴.

Après sa retraite forcée, Mughniyya ne perdit pas de sa verve. De sa plume agile, parfois emportée, il continua de diffuser ses idées auprès d'un large public. Car s'il écrivait régulièrement dans la revue *al-'Irfân*, haut lieu de la culture 'âmilite et chiite, il publiait aussi dans la presse quotidienne nationale, souvent pour réagir à des articles³⁵. A parcourir des textes compilés çà et là dans ses ouvrages, on voit combien Mughniyya lisait, se tenait informé et se faisait des opinions sur les événements³⁶. Son œuvre foisonnante – une soixantaine d'ouvrages - reflète des centres d'intérêt variés et une volonté d'inscrire l'islam dans les préoccupations du moment, mais aussi de s'affirmer comme *faqîh*. Il publia des traités de droit islamique³⁷ et d'exégèse³⁸, des ouvrages sur la philosophie islamique, sur la théologie, l'islam et la raison, l'histoire du chiisme, les rituels de Achoura, etc. dont certains furent traduits en persan, voire dans d'autres langues. Il avait pris sa place dans les milieux cléricaux chiites transnationaux et dialoguait avec les oulémas d'al-Azhar³⁹. Peu avant sa mort, en 1979, il rédigea le premier traité critiquant les théories de Khomeini : il les réfuta de manière explicite et claire et affirma la souveraineté du peuple⁴⁰. Reste que, pour s'être rangé du côté de ce peuple à un moment où celui-ci n'était pas prêt pour le soutenir, Mughniyya avait manqué le rendez-vous avec son public⁴¹.

Réforme et révolution

A la mort du *mujtahid* de Tyr, 'Abd al-Husayn Charaf al-Dîn, en décembre 1957, Muhammad Jawâd Mughniyya était en pleine période de disgrâce et ne fut pas sollicité

³² Cf., notamment, un article intitulé « Nous et le projet Eisenhower », *al-Islam ma'a al-hayât*, p. 265-267.

³³ Mughniyya affirma que ces accusations ne l'impressionnaient pas ; cf *Tajârib*, p. 114. Toutefois, il y répondit, même indirectement, par ses articles sur le socialisme et l'islam.

³⁴ Voir les détails sur ce qu'il appelle « les vraies raisons » de son limogeage dans *Tajârib*, p. 114-115.

³⁵ Ainsi, par exemple, il publia dans *al-Nahâr* du 6/5/1962 pour répondre à un article de la veille et relever les contradictions des discussions tenues à l'Assemblée sur les droits des chiites et le confessionnalisme (en s'en prenant directement au ministre Kâmil al-As'ad). Cf. « Munâqachât al-majlis fî al-huqûq al-tâ'ifiyya » [Débats au Conseil sur les droits de la communauté], *Min hunâ wa hunâk*, p. 282-283.

³⁶ Voir *Min hunâ wa hunâk*, *Min dhâ wa dhâk*, *Safahât min waqt al-farâgh*.

³⁷ Notamment *Fiqh 'alâ al-madhâhib al-khamsa* (étude sur les 4 écoles sunnites et l'école ja'farite) et *Fiqh al-Imâm al-Sâdiq*, qui fut loué par Muhammad Bâqir al-Sadr pour sa compréhension des dimensions sociales de la loi islamique. Cf. T. Aziz, « Popular sovereignty... », p. 193.

³⁸ *Al-Tafsîr al-kâchif*, paru en 1968.

³⁹ R. Brunner, *Annäherung und Distanz*, p. 149-150. C. Mallat,

⁴⁰ Cf. *Khumaynî wa al-dawla al-islâmiyya* (le titre « *al-Imâm* » a été ajouté à la 2^e édition). Pour une présentation des thèses et de l'argumentation de Mughniyya, voir T. Aziz, « Popular sovereignty... », p. 193-195 et S. Akhavi, « Contending discourses », p. 256-259.

⁴¹ Evincé de son vivant, Mughniyya fut aussi oublié par l'histoire et peu d'études ont été publiées sur lui ; voir, néanmoins, l'ouvrage de 'Isâm 'Aytâwî et les quelques pages que lui consacre C. Mallat, dans *Shi'i Thought*. Cet article est l'ébauche d'une étude plus approfondie.

pour prendre sa succession, bien qu'il fût qualifié pour cela⁴². 'Abd Allâh Ni'ma et Hâchim Ma'rûf non plus⁴³. Quant à Muhammad Jawâd Chirri, en 1949, il avait quitté le Liban – où il n'avait sans doute pas trouvé sa place – pour s'installer aux Etats-Unis où il fit carrière. Il fonda l'Islamic Center of America à Dearborn, Michigan⁴⁴.

Ce fut un Iranien qui succéda à Charaf al-Dîn : Moussa Sadr (1928- ?), arrivé en 1959 et alors inconnu hors des cercles cléricaux chiites⁴⁵. Issu d'une famille de clercs transnationale incluant les Charaf al-Dîn, il avait le *nasab* nécessaire, une double formation religieuse et universitaire, ainsi que de solides réseaux familiaux⁴⁶. Il entama sa carrière au Liban à une période charnière pour le pays et pour la communauté chiite, en pleine transformation : chehabisme, nouvelle élite financière, engagement des intellectuels dans des partis politiques modernes (nassérisme, communisme, baathisme, PSNS) puis, surtout, migration vers Beyrouth de populations défavorisées prêtes à se mobiliser...⁴⁷. Tous les ingrédients étaient réunis pour favoriser son ascension. A partir de 1970, celle-ci fut « météorique »⁴⁸, spectaculaire, et s'accompagna de la montée en visibilité et en puissance des « masses chiites ». Avec sa haute stature, ses allures de dandy et son discours révolutionnaire, Moussa Sadr s'imposa comme un personnage vraiment charismatique, un homme dont on voulait croire qu'il allait changer la société. Il éclipsa ses rivaux pendant de nombreuses années. Sa disparition en Libye dans de mystérieuses conditions, en 1978, porta ce charisme à son comble en l'associant au douzième Imam, occulté, dont les fidèles attendent la parousie⁴⁹. Il fut « considéré comme disparu et *présent* »⁵⁰. Il devint « une icône faite de l'homme de guerre et de pureté dont on avait besoin » ; en sayyid Moussa, les chiites « avaient trouvé les éléments pour construire la sainteté militante », écrivit son biographe Fouad Ajami⁵¹.

Certes, le personnage prête à l'emphase, tant son charisme personnel, conjugué à une situation libanaise propice, lui permit d'incarner et d'impulser le changement⁵². Il ne joua pas la carte du *faqîh*, mais se posa plutôt comme un théologien moderniste, et, surtout, refusant de « prier et jeûner sans s'engager dans d'autres affaires »⁵³, il entra en politique. D'autres que lui, tel Mughniyya, avaient tenté de prêcher l'islam comme la

⁴² C. Mallat, *Shi'i Thought*, p. 6. Jamal Sankari expose les griefs que gardera Mughniyya contre le successeur de Charaf al-Dîn, forçant des oulémas, dont Fadlallah, à intervenir. Cf. *The Making of a Radical Shiite leader*, p. 143-144.

⁴³ Ces deux clercs furent aussi négligés tant par leurs contemporains que par l'histoire ; je remercie les sayyids Muhsin al-Amîn et Mahdî al-Amîn d'avoir attiré mon attention sur eux.

⁴⁴ Voir le site du centre : <http://www.icofa.com/aboutus> - ainsi que M. Weiss, *In the Shadow*, p. 216-217.

⁴⁵ Sur les activités de Moussa Sadr avant son arrivée au Liban, cf. H. Chehabi et M. Tafreshi, « Musa Sadr and Iran ».

⁴⁶ Moussa était le cousin et le beau-frère de Muhammad Bâqir al-Sadr, chef de file du mouvement islamique chiite en Irak ; il avait aussi gardé des affinités intellectuelles en Iran, notamment avec Mohammad Behehti.

⁴⁷ Sur ces transformations, voir E. Picard, « De la 'communauté-classe' à la résistance 'nationale'... »

⁴⁸ C. Mallat, *Shi'i Thought*, p. 24 n. 4.

⁴⁹ Le Mahdi est dit « occulté » (*ghâ'ib*) ; de Mousa Sadr, on dit qu'il a été occulté (*mughayyab*).

⁵⁰ G. Tueni, *Une guerre pour les autres*, p. 92.

⁵¹ F. Ajami, *The Vanished Imam*, p. 199.

⁵² Voir les ouvrages de F. Ajami et M. Halawi, ainsi que la plupart des articles sur Moussa Sadr, dont S. Mervin, « Les yeux de Mûsâ al-Sadr ».

⁵³ Extraits de propos tenus dans le *Nahâr*, le 18/2/1974, cités par S. Shapira, « The Imam Musa... », p. 129.

troisième voie, entre le capitalisme et le socialisme, permettant à la fois de braver les *za'îm* et de rivaliser avec les partis politiques modernes. Leurs voix avaient été étouffées. Moussa Sadr, lui, sut manœuvrer habilement avec les élites politiques : après avoir bénéficié de l'appui du président Fouad Chehab, alors que le pouvoir des grandes familles chiites tendait, en général, à s'affaiblir, il s'opposa à Kamel al-As'ad, qui se voyait comme sa principale « cible »⁵⁴, tout en s'alliant avec d'autres *za'îm*, notamment Sabri Hamadé⁵⁵. Il put ainsi mener à bien le projet d'une institution chiite, sorte de pendant à Dâr al-iftâ, qui, depuis l'époque du mandat français, revenait régulièrement dans les discussions pour retourner ensuite dans les cartons. En 1967, le Parlement vota à l'unanimité la création du Conseil supérieur islamique chiite (CSIC). Moussa Sadr dut encore lutter deux ans contre les réserves et les frilosités, des *za'îm* comme des oulémas, avant d'ouvrir le Conseil dont il fut élu président. Ce Conseil, selon sa charte⁵⁶, allait représenter la communauté (*tâ'ifa*) devant l'État, gérer ses affaires religieuses et ses *waqf*, défendre ses droits, soutenir ses projets sociaux et culturels, mais aussi se porter garant de sa loyauté et de son patriotisme. Moussa Sadr participa ainsi à cette nouvelle étape de l'institutionnalisation et de l'intégration des chiites, qui passa, d'un côté, par une prise de distance avec les institutions sunnites et, de l'autre, par un rapprochement avec les chrétiens. Cette entente avec le camp chrétien fut un aspect de son magistère qui donna lieu à de belles mises en scène et à des images frappantes, notamment celles de « l'Imam » prêchant sous la statue d'un Christ en croix, dans une église, qui contribuèrent à faire de lui une « icône »⁵⁷. Elle aboutit en outre à la « formule de 1977 » émise par le CISC, stipulant que « le Liban est une patrie définitive pour tous ses citoyens », afin de mettre fin aux appréhensions des chrétiens quant à leur place dans l'État⁵⁸.

Si Moussa Sadr inscrivit son action dans l'État – et non contre lui – il prit néanmoins la tête du mouvement de contestation chiite et fonda, en 1974, le « Mouvement des déshérités » qui organisa la mobilisation, puis, en 1975, la milice Amal⁵⁹. Sa grande force fut le lien qu'il établit avec les « masses chiites » défavorisées dont il se voulut la voix. Il inaugura un style pour leur parler et parler en leur nom. Il trouva une manière de se fondre dans cette communauté dont il n'était pas issu, de faire corps avec elle pour la représenter, non seulement en tant que président du CSIC mais aussi comme leader d'un groupe aspirant à sortir du marasme économique et à se faire entendre. Moussa Sadr, à l'instar de clercs ou d'intellectuels iraniens comme Ali Chariati, instaura et popularisa un langage empruntant aux référents religieux de l'islam chiite ; il renversa le lexique

⁵⁴ A.R. Norton, *Amal and the Shi'a*, p. 44.

⁵⁵ Kamel al-As'ad (m. 2010) était un *za'îm* du Liban-Sud et Sabri Hamadé (m. 1976) de la Bekaa. Tous deux députés, ils étaient concurrents pour la présidence du Parlement.

⁵⁶ Cf. Ajami, p. 115-116.

⁵⁷ On trouve par exemple une photographie de ce prêche une biographie de M. Sadr, assortie de la légende suivante, tirée d'un journal en français : « La voix de l'Imam es-Sadre a retenti sous la voûte de la cathédrale Saint Louis des Capucins pour annoncer la vérité ». Cf. 'A. Ridâ, *Ma'a al-i'tidhâr li-l-imâm al-Sadr*, p. 298.

⁵⁸ M.M. Chams al-Dîn, *Le testament*, p. 30.

⁵⁹ On ne reviendra pas ici sur l'action politique de M. Sadr. Cf. Norton, Ajami, Halawi, Picard.

dépréciateur appliqué aux chiites pour les valoriser. Il utilisa les rituels d'Achoura comme tremplin pour la mobilisation politique, d'un côté, en organisant des meetings à l'occasion des célébrations religieuses et, de l'autre, en transformant le discours religieux en message politique. Pour cela, il établit un parallèle entre la révolte de Husayn à Karbala pour reconquérir son droit (*haqq*) et la lutte des chiites pour conquérir les leurs (*huqûq*) ; entre l'Imam et sa communauté, les chiites ; entre le leader (lui-même) et ses partisans. Il parla au nom du « peuple du Sud », ce « peuple husaynite », donc combattant, et s'impliqua dans le groupe par le recours au « nous ». Bien plus, à Baalbeck, il fit prêter serment à la foule amassée devant lui, renforçant ainsi le pacte de confiance mutuelle instauré avec elle ⁶⁰. Ce style, propre à Moussa Sadr, allait plus tard faire un émule, Hasan Nasrallah.

Est-ce à ce style que Sadr faisait allusion en évoquant les « caractéristiques » pour lui nécessaires à l'aptitude au leadership (*qiyâda wa qiyâma*) ? ⁶¹. En tout cas, Muhammad Husayn Fadlallah, interrogé sur le fait que Moussa Sadr avait « couvert » le champ religieux chiite mentionna son « style » parmi les atouts du sayyid qui, conjugués à une situation propice, lui avaient permis de combler un vide dans ce champ ⁶². Fadlallah évoquait là le vide existant – mais on l'a vu, tout relatif – à l'arrivée de Moussa Sadr au Liban ; dans les années, 1970, lui même allait pâtir du charisme de Sadr, qui avait capté l'attention générale. De même pour Muhammad Mahdî Chams al-Dîn dont le nom « surplombait les autres mais était caché » (*yutill wa yughayyib*), malgré une expérience acquise à Najaf et sa proximité avec le *marja'* Muhsin al-Hakîm (m. 1970) ⁶³. Après la disparition de Moussa Sadr, ces deux clerics allaient dominer la scène religieuse chiite pendant trois décennies, éclipsant à leur tour leurs pairs, dont Muhammad Taqî al-Faqîh ⁶⁴.

Nés à quelques mois d'intervalles, à Najaf, où leurs pères étudiaient, Fadlallah (m. 2010) et Chams al-Dîn (m. 2001) y partagèrent ensuite certains grands maîtres, tels que Muhsin al-Hakîm ou Abû al-Qâsim al-Kho'i (m. 1992) ⁶⁵, et s'engagèrent ensuite tous deux aux côtés de Muhammad Bâqir al-Sadr (m. 1980), alors un jeune *faqîh* doué, en passe de devenir non seulement l'idéologue du parti al-Da'wa mais aussi la référence du mouvement islamique chiite irakien. A leur retour du Liban, leurs choix divergèrent. Muhammad Mahdî Chams al-Dîn devint un homme d'institution et un cheikh intellectuel ; on le considéra souvent, à l'intérieur comme à l'extérieur du Liban, comme le représentant du chiisme dit « modéré » dans le pays. Muhammad Husayn Fadlallah,

⁶⁰ S. Mervin, « Les yeux de Mûsâ al-Sadr ».

⁶¹ Cette aptitude était pour lui une condition. Il s'en ouvrit à l'un de ses proches, en prenant l'exemple du clerc Mûsâ 'Izz al-Dîn, qui d'après lui en était dénué, malgré ses compétences de *faqîh* (« il est plus savant que moi »), et ne pouvait assurer une position de commandement. Muhammad al-Gharawî, *Ayyâm ma'a al-sayyid Mûsâ al-Sadr*, p. 92.

⁶² M. H. Fadl Allâh, *Ittijahât wa a'lâm*, p. 107.

⁶³ H. Fahs, « Bayna al-imâm al-mughayyab wa al-imâm al-râhil, al-Sadr wa Chams al-Dîn », in *al-Imâmân*, p. 224. A. Qasîr, *al-Imâm Mûsâ al-Sadr*, p. 97-98.

⁶⁴ Ces quatre clerics se connaissaient de leur séjour à Najaf où, durant quatre ans ils se réunirent régulièrement pour partager leurs idées.

⁶⁵ Voir leurs biographies respectives sur les sites www.shamseddine.org (en arabe) pour Chams al-Dîn et www.bayynat.org (en plusieurs langues) pour M. H. Fadlallah.

lui, devint un révolutionnaire et l'idéologue du Hezbollah ; il s'érigea ensuite en *marja'* moderniste à la tête de son propre réseau d'institutions tout en continuant de soutenir des positions « anti-impérialistes ». Quant à Muhammad Taqî al-Faqîh (m. 1999), il enseignait déjà à Najaf quand les deux autres y étudiaient et Chams al-Dîn fut son élève. Homme de la *hawza*, il resta avant tout un *faqîh*, publia des traités de *fiqh* pour les étudiants en sciences religieuses, des ouvrages d'histoire ⁶⁶, et une sorte de *kachkûl* à l'ancienne ⁶⁷. Il avait, en cela, le profil d'un *marja'*. On parla de lui comme d'un candidat potentiel, à la mort de Golpeyagani, en 1993, mais s'il jouissait d'une solide réputation de savant, il ne disposait pas des réseaux et des appuis nécessaires pour faire « émerger » son nom, alors que l'Iran imposait son candidat, Arakî (m. 1994). Muhammad Taqî al-Faqîh resta ce qu'il était, un *marja'* local et, surtout, un homme de religion. Il ne fut tenté ni par la scène médiatique, ni par le discours politique – et il en vint même à douter de l'utilité de la « Résistance islamique », se privant ainsi d'un certain nombre d'adhésions.

« La sphère islamique n'appartient à personne »⁶⁸

Proche de Moussa Sadr, Muhammad Mahdî Chams al-Dîn le seconda au CISC, faisant face avec lui aux difficultés que traversait l'institution dont il fut élu vice-président en 1975 ⁶⁹. Après la disparition de Sadr, il en prit les rênes tout en restant vice-président : on attendait le retour de l'Imam et il était impossible de le remplacer. En 1994, comme celui-ci aurait atteint 65 ans, l'âge de la retraite de la présidence, des élections purent avoir lieu. Muhammad Mahdî Chams al-Dîn fut élu, sortant ainsi officiellement de son rôle de second et, s'il n'avait pas le charisme flamboyant de son prédécesseur, il sut incarner le Conseil et faire aboutir certains projets, tel celui de l'université islamique. A tel point, d'ailleurs, que, comme c'est souvent le cas au Liban où, dans les représentations, le leader prime sur l'institution, on parle plus de « l'université de Chams al-Dîn » que de « l'université du CISC ». Son expérience à la tête du Conseil amena le *marja'* Ali Sistâni à lui proposer de superviser la fondation Khoei, basée à Londres, car il était plus au fait que lui des affaires du monde. Toutefois, le cheikh ne parvint pas à s'entendre sur les modalités de cette supervision avec Abd al-Majîd Kho'i et le projet avorta ⁷⁰. Chams al-Dîn demeura un homme d'institution libanais.

Muhammad Husayn Fadlallah eut, en matière d'institution, une autre trajectoire. S'il participa aux réunions préparatoires du CISC, il n'en soutint pas la création et refusa, dit-il, « d'être élu ou d'être élu » dans ses instances. En fait, il défendait le principe d'un regroupement des sunnites et des chiites au sein d'un même conseil, même s'il

⁶⁶ M. T. al-Faqîh écrivit beaucoup en *fiqh*, sur ses règles (*qawâ'id*) et ses fondements (*usûl*), ainsi qu'un traité pratique de *fiqh*, *Manâhij al-faqîh*. En histoire, il composa *Jabal 'Âmil fî al-târikh*, réédité en 1986.

⁶⁷ M. T. al-Faqîh *Hajar wa tîn*. Le *kachkûl* est un ouvrage contenant des textes de statuts différents, des histoires édifiantes, des sagesses et des anecdotes.

⁶⁸ C'est le titre d'un chapitre de *Dirâsât*, vol. 2, p. 388-405. Il s'agit d'un discours prononcé à la *husayniyya* de Rawdat al-shuhadâ', en 1987, à Beyrouth, en l'honneur des martyrs de la résistance islamique.

⁶⁹ Il raconte comment les décisions du Conseil furent paralysées dès le début des années 1970 dans *Le testament*, *op. cit.*, p. 25-30. Le CISC périclita, pendant les années de guerre, comme toutes les institutions libanaises.

⁷⁰ Entretien avec Ghânim Jawâd, ancien cadre de la Fondation, Londres, 8/1/2011.

reconnaissait que, à cause de la prégnance du confessionnalisme politique au Liban, chaque communauté religieuse avait besoin de sa propre institution. « Mon style d'action, dit-il, n'était pas celui du CISC (...) mais « le style de l'islam dynamique (*harakî*) et l'interaction directe avec le peuple »⁷¹. Fadlallah fonda donc ses propres institutions (école religieuse, *husayniyya*, associations de bienfaisance, hôpital, etc.) d'abord dans le quartier de Naba'a, dans la banlieue est de Beyrouth, puis dans la banlieue sud, à Bir al-Abed. Après 1995, ce réseau constitua la base sur laquelle s'appuya et se développa la *marja'iyya* du sayyid. En effet, celui-ci ne construisit son charisme ni sur une institution libanaise comme le CISC, ni sur un parti (al-Da'wa, puis Hezbollah), mais sur l'exercice d'une autorité religieuse qui dépassait les frontières du Liban et le cadre partisan⁷². Ainsi sa *marja'iyya* « arabe » émergea dans la confrontation avec celle de Khamenei, puisqu'il visait non seulement un public libanais, mais aussi des fidèles d'autres régions, notamment des pays du Golfe.

Se voulant proche du « peuple », Fadlallah se présenta donc comme le maître à penser de la jeunesse militante des années 1970, puis l'idéologue des partisans du Hezbollah et, enfin, comme un *marja'* moderniste, à l'écoute des forces vives de la société et engagé en politique aux côtés des « islamistes » (*al-islâmiyyûn*)⁷³, contre l'impérialisme américain et Israël. A ses premiers ouvrages de réflexion théorique, tel celui sur l'islam et la logique de la force⁷⁴, succédèrent des traités pratiques de *fiqh* destinés à ses adeptes, puis des recueils rassemblant des conférences, des articles ou des entretiens parus dans la presse, ainsi que des ouvrages fondés sur un jeu de questions et de réponses où le sayyid exprime ses positions ou raconte ses souvenirs, sur des sujets très divers. L'un de ses thèmes de prédilection fut la question des femmes et de leurs droits. Fadlallah revendiqua leur accès au pouvoir et à l'autorité religieuse⁷⁵. Il les incita à prendre leur place dans la société et la famille, choisir librement leur époux, occuper l'espace public, exercer une activité, etc.⁷⁶ Il condamna régulièrement les crimes d'honneur et autorisa les femmes battues à se défendre. Il émit des fatwas permissives concernant la morale sexuelle, ce qui lui valut des critiques, mais lui permit aussi d'entretenir un lien avec une population jeune, éduquée, souvent féminine à laquelle il préconisait l'indépendance d'esprit. Selon lui, dans le monde arabe, la dictature est d'abord domestique, personne n'osant braver la parole du père : « Nous avons ainsi accepté de devenir des esclaves », dit-il ; ensuite, « Nous éduquons le peuple à se soumettre à la force », poursuit-il,

⁷¹ M. H. Fadl Allâh, *Ittijâhât wa a'lâm*, p. 109-110.

⁷² Il bénéficia cependant de l'appui d'une partie des militants d'al-Da'wa. Sur ses relations avec le Hezbollah, cf. S. Mervin, « Muhammad Husayn Fadlallah, du "guide spirituel" au *marja'* réformiste », p. 277-285.

⁷³ C'est le titre de l'un de ses ouvrages.

⁷⁴ M. H. Fadl Allâh, *al-Islâm wa mantiq al-quwwa*.

⁷⁵ Lors d'une réunion de la branche féminine des Mabarrât, Fadlallah réitérait, quelques mois avant sa mort : « Il n'y a pas d'empêchement à ce que la femme soit ministre si elle a des compétences qui – ont le voit parfois – dépassent celles des hommes ». Bulletin d'information envoyé par son bureau de presse, 3/9/09.

⁷⁶ Voir, notamment, M. H. Fadl Allâh, *al-Mar'a bayn wâqi'ihâ wa haqqihâ* et *Ta'ammulât islâmiyya hawla al-mar'a*.

expliquant le manque d'opposition au leader, au parti, au puissant⁷⁷. Aussi incitait-il les jeunes à penser par eux-mêmes et à refuser d'applaudir aux propos des leaders⁷⁸. Ce discours répondait sans nul doute à certaines attentes⁷⁹.

Fadlallah évolua avec la société à laquelle il s'adressait, la sphère islamique, « ouverte sur la réalité à travers l'islam, du point de vue politique, social et économique »⁸⁰. Composée en grande partie de réfugiés, elle s'est transformée : les déshérités sont devenus des classes moyennes qui bénéficient, grâce, entre autres, au réseau d'institutions du sayyid, de l'accès à l'éducation et à la santé, mais aussi aux loisirs. La communauté imaginée qu'il promeut, c'est la société qui fréquente le complexe al-Sâha, (restaurant, hôtel, musée d'arts populaires, boutiques et salle de prière), lié aux bonnes œuvres du *marja'*, dans la banlieue sud de Beyrouth : une société « pieuse » qui consomme et se divertit⁸¹. Bien plus, ce modèle s'exporte à l'extérieur du Liban, le réseau comptant cinq restaurants et deux hôtels sur le même modèle que l'original (« concept », décoration, menu, etc.). Ainsi, par exemple, le restaurant de Londres affiche la même authenticité (re)constituée de la montagne libanaise que celui de Beyrouth⁸². De même, la sphère islamique associée au *marja'* se reproduit ou se décline hors du Liban.

Fadlallah avait un agenda de ministre, recevant des délégations de toutes sortes (à commencer par des associations d'étudiants) comme des personnalités politiques, libanaises ou étrangères. Son bureau de la communication se chargeait d'envoyer plusieurs fois par semaine des comptes rendus de ces rencontres qui montraient la densité de ses activités et répercutaient ses positions⁸³. Il gardait néanmoins du temps pour les simples fidèles, perpétuant ainsi la relation de proximité, directe, du cleric avec les gens de son village. A une échelle plus large, cette relation était garantie par le site internet du sayyid, ouvert dès 1997, puis par un dispositif multimédia bien rodé permettant aux fidèles de le consulter.

Muhammad Mahdî Chams al-Dîn n'a pas imaginé la même communauté. Sa fonction de représentation au CISC ainsi que son lien – fluctuant – avec le mouvement Amal lui conféraient un statut particulier et il s'est moins soucié du lien direct avec les fidèles que Fadlallah. Bien plus, l'approche théorique des questions de fond (l'État, la société, la femme, etc.)⁸⁴ qui caractérise son style, lui a valu d'être reconnu au sein des milieux

⁷⁷ Cf. la vidéo d'un sermon : <http://www.youtube.com/watch?v=Yj3zNfYQRFQ&feature=related>

⁷⁸ <http://www.dailystar.com.lb/News/Politics/Mar/08/Fadlallah-urges-Lebanese-youths-to-think.ashx>

⁷⁹ En outre, sur le site en anglais de Fadlallah, on peut cliquer sur la rubrique « World of youth », qui mène à un ouvrage en ligne sur des questions relatives aux jeunes.

⁸⁰ M. H. Fadl Allâh, *al-Mar'a...*, p. 79.

⁸¹ Les bénéfiques récoltés sont destinés aux orphelinats du réseau. Sur ce complexe, voir Mona Harb, « Pious entertainment : Al-Saha Traditional Village », *ISIM Review*, 17, printemps 2006, p. 10-11. Plus largement, sur ce type de loisirs, cf. Lara Deeb et Mona Harb, « Piety and Pleasure: Youth Negotiations of Moral Authority and New Leisure Sites in al-Dahiya », *Bahithat*, n°14, Beyrouth, 2010, p.414-427.

⁸² Visite du restaurant à Londres, 8/1/2011.

⁸³ Ainsi, par exemple, durant l'été 2009, Fadlallah rencontra les ambassadeurs d'Iran et de Chine – et appuya les jeunes contestataires en Iran comme les Ouïgours en Chine.

⁸⁴ On reviendra sur ses positions concernant les deux premières questions. Il rédigea des ouvrages de *fiqh* sur des questions relatives aux femmes ainsi qu'un livre où il démontra la capacité de la femme, au regard du *fiqh*, à exercer le pouvoir, cf. Chams al-Dîn, *Ahliyyat al-mar'a li-tawlâ al-sulta*.

intellectuels religieux pour ses ouvrages de référence⁸⁵, mais l'a aussi quelque peu coupé de la base. On le connaissait néanmoins par ses interventions publiques, notamment dans la presse où il exprima régulièrement sa vision du Liban et son projet pour les chiïtes⁸⁶.

Il n'avait pas vingt ans lorsque, étudiant à Najaf, Chams al-Dîn se pencha sur la question du système de pouvoir en islam et publia un ouvrage. Dix ans après la révolution iranienne et l'instauration de la république islamique à laquelle il avait applaudi, comme ses pairs⁸⁷, il reprit sa copie, poursuivit son raisonnement et ajouta des passages en réaction à la théorie khomeiniste de la guidance du juriste (*wilâyat al-faqîh*), pour défendre celle de la nation (*wilâyat al-umma*), forme de démocratie⁸⁸. En 1980, il avait composé une critique radicale de la laïcité à l'occidentale et analysé la laïcité au Liban⁸⁹; il reprit ensuite sa réflexion et développa une approche plus ouverte de la question afin de répondre aux défis de la société libanaise en proie aux déchirures de la guerre, puis au difficile retour du « vivre ensemble ». Il soutint l'accord de Taëf et, après avoir critiqué le confessionnalisme politique, en vint à considérer que son abandon serait hasardeux pour le Liban et devait être différé⁹⁰.

Ainsi, Chams al-Dîn aboutit, en 1995, à la formule d'un « Etat civil » (*dawla madaniyya*), où le politique est séparé du religieux, mais pas le « culturel », c'est-à-dire les questions de statut personnel, qui relèvent du religieux, donc des communautés confessionnelles⁹¹. Il demeura par ailleurs sur la ligne du CISC, voyant le Liban comme la patrie définitive de tous les Libanais⁹², et insista sur la nécessité de l'intégration des chiïtes, qui ne devaient pas y concevoir de projet particulier pour défendre leurs droits spécifiques, mais rechercher le partenariat dans une société plurielle. Il réitéra ces idées, au seuil de sa mort, dans son *Testament*, qui débute par un appel à tous les chiïtes à « s'intégrer dans leurs peuples, dans leurs sociétés et dans leurs patries... »⁹³. Alors que Fadlallah insistait surtout sur le rapprochement (*taqrîb*) et l'unité avec l'islam sunnite – ce qui lui valut bien des critiques⁹⁴ – Chams al-Dîn centrait son discours sur l'entente

⁸⁵ Même sur des thèmes historiques comme la révolte de Husayn à Karbala (qui est presque un passage obligé pour les oulémas chiïtes), les ouvrages de Chams al-Dîn font référence. Cf. M. M. Shams al-Din, *The Rising of al Hussayn*.

⁸⁶ On les retrouve, en partie, dans *Dirâsât wa mawâqif* et dans *Lubnân, al-Kiyân wa al-ma'nâ*.

⁸⁷ Cf. « Intisâr al-islâm fî Îrân » [la victoire de l'islam en Iran] dans *al-'Ilmâniyya*, p. 97-99 et le discours qu'il prononça à l'occasion du Jour de Jérusalem, le 20/8/1979 dans *Dirâsât*, vol.2, p. 7-17. Les clercs, dans leur ensemble, applaudirent à la révolution en Iran. La revue *al-Muntalaq*, organe de l'Union des étudiants musulmans créée en 1974, proche de Muhammad Husayn Fadlallah, publia plusieurs articles et un poème sur Khomeini. Celui-ci, signé Abû Jihâd, était intitulé « Nasr min Allâh », [victoire (venue) de Dieu], une idée qui allait être développée par le Hezbollah en 2006. Cf. *al-Muntalaq*, n°5, ramadan 1399 (juillet-août 1979), p. 72.

⁸⁸ M. M. Chams al-Dîn, *Nizâm al-hukm...*, (2000), chap. 10.

⁸⁹ M. M. Chams al-Dîn, *al-'Ilmâniyya*.

⁹⁰ *Le Testament*, *op. cit.*, p. 32-33.

⁹¹ Cf. Utrûhat al-dawla al-madaniyya fî Lubnân », in *Dirâsât wa mawâqif*, p. 92-106.

⁹² « Lubnân, al-watan al-nihâ'î li-jamî' al-lubnâniyyîn », *ibid.*, p. p. 39-46.

⁹³ *Le Testament*, *op. cit.*, p. 19.

⁹⁴ Suite, notamment à l'affaire

avec les chrétiens. Sur ce point, comme sur bien d'autres, ils étaient complémentaires, chacun proposant sa vision d'un chiisme libanais ancré dans la réforme et la contemporanéité.

A partir des années 1980, le Hezbollah capta le discours sur la résistance islamique, puis celui sur le chiisme politique au Liban, et prit une place de plus en plus hégémonique au sein de la sphère islamique, réimaginée en « société de résistance ». Une des raisons de ce succès est le charisme de son secrétaire général depuis 1992, Hasan Nasrallah : pas un grand clerc mais un virtuose de la politique, rompu à l'art de la communication ⁹⁵, dont l'image et la voix occupent l'espace des quartiers chiites.

Des héritages disputés

A l'instar de Moussa Sadr, Hasan Nasrallah s'adresse à la communauté chiite et instaure un jeu de miroir, dans ses discours, où il manie le « nous » et le « vous ». Comme lui, il transforme la communauté : Moussa Sadr avait fait des chiites des déshérités, mais aussi des révoltés, des révolutionnaires. Hasan Nasrallah en fait « les plus nobles des gens » (*achraf al-nâs*). Bien plus, il change ces éternels perdants de l'histoire en vainqueurs et, avec lui, il ne s'agit plus d'une victoire spirituelle ou symbolique (*ma'nawî*), mais d'une victoire réelle (*haqîqî*), par les armes, remportée par le Hezbollah (en 2000 et en 2006), grâce à l'endurance (*sabr*) de ses partisans. Il déclare même que l'ère des victoires a commencé, et le parti reprend ces mots comme slogan ⁹⁶. Par ailleurs, comme Sadr (et d'autres leaders chiites), il truffe son discours politique de référents religieux, notamment à la bataille de Karbala et à ses héros, Husayn en tête, mais aussi sa sœur Zaynab ⁹⁷. Enfin, comme Sadr, Nasrallah s'implique, s'engage personnellement et prête un serment sacré, tel *al-wa'd al-sâdiq* (la promesse sincère), lors de la guerre de juillet 2006, qui est aussi devenu un slogan de la campagne de communication du parti. Pour ses partisans, la plus grande preuve de son engagement total dans le corps des combattants, il l'a donnée en 1997, à la mort de son fils Hâdî au combat : lors de son discours, il n'a pas cillé, n'a pas versé une larme, mais il a remercié Dieu et s'est déclaré fier de faire partie des parents des martyrs ⁹⁸.

Si sa popularité ne fait pas de doute dans les rangs chiites, Nasrallah ne comble pas le vide créé par la mort de Muhammad Husayn Fadlallah, en juillet 2010, car il n'est pas un virtuose des sciences religieuses et dit lui-même qu'il souhaiterait retourner à la *hawza*. Il ne peut donc prétendre exercer une véritable autorité en la matière et reste le chef

⁹⁵ H. Nasrallah a peu étudié les sciences religieuses, d'abord à Najaf, puis à Baalbeck, pour se consacrer à la résistance.

⁹⁶ Ces thématiques ont fait l'objet de la campagne d'affichage du Hezbollah au lendemain de la guerre de juillet 2006.

⁹⁷ Dans la conclusion de son discours du 29/7/2006, en s'adressant à Bush et Olmert, Nasrallah reprit des mots du fameux discours que Zaynab, prisonnière à Damas, prononça devant le calife Yazîd. On eut en consulter une traduction française sur <http://moyenorient.blogspot.com/2006/07/discours-de-hassan-nasrallah-du-29.html>

⁹⁸ Une vidéo de ce discours sous-titré en anglais est disponible sur : <http://www.youtube.com/watch?v=BoF6NdWs9PI&feature=related>

d'un parti politique⁹⁹. Ainsi, le chiisme libanais ne compte plus, pour le moment, de grande figure charismatique. Plutôt que d'en conclure hâtivement que c'est la fin d'un monde, on ne peut que constater ce vide, observer comment il est géré par les différents acteurs et tenter de rester à l'affût de l'émergence de nouvelles figures car le corps des oulémas chiites se renouvelle, se transforme et peut toujours en produire.

En attendant, il reste les héritages, partagés ou disputés. Descendants directs, familles, proches et partis s'occupent de perpétuer la pensée des grands clercs défunts, comme pour la garder vivante et prolonger leur charisme, forgeant ainsi des mémoires parfois concurrentes autour d'un même personnage. Ils s'emploient à rééditer des livres, à publier ses manuscrits inédits ou inachevés, comme l'ont fait les fils de Muhammad Jawâd Mughniyya et de Muhammad Mahdî Chams al-Dîn¹⁰⁰, à colliger des articles de presse ou des entretiens. Ils produisent de la documentation, comme l'a fait le parti Amal qui a publié une série de douze volumes, dont les neuf premiers regroupent des articles de presse et des documents, présentés par année de 1960 à 1978, sur les faits et gestes de Moussa Sadr, et les trois derniers rassemblent les textes de ses conférences¹⁰¹. Ils ouvrent des centres de recherche, comme celui consacré à Moussa Sadr¹⁰², ou bien des fondations poursuivant l'œuvre du clerc : ainsi de la Fondation Moussa Sadr dirigée par sa sœur Rabab, qui développe des programmes sociaux, d'éducation, ou de santé¹⁰³, ou de la Fondation Chams al-Dîn pour le dialogue, présidée par Ibrâhîm Chams al-Dîn, qui maintient les efforts de dialogue islamo-chrétien engagés par le cheikh.

Le cheikh Mufîd al-Faqîh, fils de Muhammad Taqîh, perpétue la tradition religieuse à la fois familiale et najafite, dans une école religieuse appelée Hawzat al-Najaf al-achraf qu'il a fondée dans le village de Hâris, berceau de la lignée. Il y enseigne en troisième cycle, jusqu'à l'*ijtihâd*, dans le but de former l'élite religieuse¹⁰⁴. Par ailleurs, d'autres *mujtahid*, tel Ja'far Murtaḍâ, représentent cette approche classique ; ils sont beaucoup moins connus du grand public, même chiite. 'Alî Fadlallah, fils de Muhammad Husayn, a adopté un tout autre style, suivant les pas de son père vers un islam réformiste et proche des gens. Il assure la « succession » en prêchant à la place de son père, dans la mosquée al-Hasanayn à Bir al-Abed, et en s'occupant du bureau du *marja'*. Toutefois, puisque la *marja'iyya* ne s'hérite pas, il faut séparer la gestion des institutions fondées par le sayyid et la continuité de l'autorité religieuse, toujours plus problématique¹⁰⁵.

Dans le cas du Conseil islamique supérieur chiite, on est face à un très classique problème de routinisation du charisme du fondateur qu'illustre ce topos, maintes fois

⁹⁹ On peut en cela le comparer à l'Irakien Muqtadâ al-Sadr qui, dans un contexte certes très différent, a choisi, lui, d'aller poursuivre ses études à Qom pour devenir *mujtahid*.

¹⁰⁰ Husayn Mughniyya a publié les ouvrages de son père, et a réorganisé certains écrits pour en faire de nouveaux ouvrages, en les présentant sous des thématiques différentes (notamment son travail d'exégèse). Ibrâhîm Chams al-Dîn a publié des œuvres posthumes de son père, dont son fameux *Testament*.

¹⁰¹ Y. Dâhir, *Masîrat al-imâm al-sayyid Mûsâ al-Sadr*.

¹⁰² Cf. <http://imamsadr.net>

¹⁰³ Cf. <http://www.imamsadrfoundation.org>

¹⁰⁴ Entretien avec 'Alî Makkî, qui enseigne dans cette école, Damas, 1/4/2002. Voir aussi son introduction à l'ouvrage de Mufîd al-Faqîh, *Wilâyat al-faqîh*, p. 3.

¹⁰⁵ Pour la « succession » de M. H. Fadlallah en tant que *marja'*, les rumeurs évoquent des clercs très divers, 'Affî Nâbulî (Saïda), 'Abd Allâh al-Ghurayfî (Bahreïn), Mahmûd Chahrûdî (Iran)...

entendu : « avec Moussa al-Sadr, il y avait un homme fort et une institution forte ; avec Muhammad Mahdî Chams al-Dîn, un homme fort et une institution faible ; aujourd'hui c'est une coquille vide ». La succession de Chams al-Dîn reposa en effet la question du rapport entre le Conseil et le personnel politique chiite et, notamment, les députés des deux partis, Amal et Hezbollah ¹⁰⁶. En résumé, ce lien trop direct a sapé la légitimité de l'institution qui représente plus les partis politiques que la société chiite dans toutes ses composantes et 'Abd al-Amîr Qabalân, qui le dirige aujourd'hui en tant que vice-président, est surtout crédité d'un charisme d'institution.

Moussa al-Sadr et Chams al-Dîn ont aussi inspiré une mouvance libérale, dans les milieux cléricaux, dont les chefs de file sont Hânî Fahs et Muhammad Hasan al-Amîn ¹⁰⁷, comme chez des intellectuels comme Saoud al-Mawla, qui était proche du cheikh ¹⁰⁸. Muhammad Husayn Fadlallah a inspiré une génération de jeunes clercs intellectuels qui gravitent autour de ses institutions. Bien sûr, les politiques se réfèrent régulièrement à eux ; Moussa Sadr est l'exemple type de l'homme dont ils se disputent l'héritage, puisque Amal, le Hezbollah et les « libéraux » se réclament de lui. Bien plus, des hommes politiques sunnites peuvent aussi se réclamer de leaders charismatiques chiites. Ainsi, à la fin d'un long discours où il s'érigait contre l'armement du Hezbollah et la violence, Saad Hariri se prévalut de Sadr, qui s'était déclaré contre la *fitna* (discorde entre les groupes confessionnels) et la guerre civile, puis de Chams al-Dîn, qui avait interdit aux Libanais d'utiliser des armes contre leurs compatriotes. Ensuite, il poursuivit (en dialecte libanais) : « ...et un jour je vous dirai ce que me disait son éminence le savant Muhammad Husayn Fadlallah ». Chaque nom lancé par Saad Hariri, avant même l'explication qui allait suivre, déclencha les applaudissements de son audience ¹⁰⁹.

Bibliographie

Abisaab, Rula, « Shī'ite Beginnings and Scholastic Tradition in Jabal 'Amil in Lebanon », *The Muslim World*, 89/1 (Jan. 1999), p. 1-21.

Abisaab, Rula Jurdi, « History and Self-Image : the Amili Ulema in Syria and Iran (14-16th centuries) », in Chehabi, Houchang E. (ed.), *Distant relations. Iran and Lebanon in the last 500 years*, Centre for Lebanese Studies, I. B. Tauris, Londres, 2006, p. 62-95.

Abisaab, Rula Jurdi, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, Londres, I. B. Tauris, 2004.

¹⁰⁶ Sur les attentes et les questions soulevées par la succession à la présidence du Conseil, on se reportera, entre autres, aux articles de Hânî Fahs dans *al-Imâmân*.

¹⁰⁷ M. H. al-Amîn a décliné des idées chères à Chams al-Dîn, comme celle de la « laïcité croyante » (al-'ilâniyya al-mu'mina). Cf. son ouvrage regroupant des articles et textes de conférences, *al-Ijtimâ' al-'arabî al-islâmî*, 2003.

¹⁰⁸ Celui-ci publie une revue électronique, *al-chî'a al-yawm* ; cf. <http://www.shia-today.com>

¹⁰⁹ « Saad Hariri's speech », 11/3/2011, part 2.

Abû Jihâd, « Nasr min Allâh », [victoire (venue) de Dieu], *al-Muntalaq*, n°5, ramadan 1399 (juillet-août 1979), p. 72.

Ajami, Fouad, *The Vanished Imam. Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*, I. B. Tauris, Londres, 1986.

Akhavi, Shahrûgh, « Contending Discourses in Shi'î Law on the Doctrine of Wilâyat », *Iranian Studies*, 29/3-4 (1996), p. 229-268.

Al-Amîn, Muhammad Hasan, *al-Ijtimâ' al-'arabî al-islâmî. Murâja'ât fî al-ta'addudiyya wa al-nahda wa al-tanwîr* [La société arabe islamique. Études sur le pluralisme, la Nahda et les Lumières], dâr al-Hâdî, Beyrouth, 2003.

'Aytâwî, 'Isâm, *al-Chaykh Muhammad Jawâd Mughniyya, dirâsa sûsyûlûjiyya fî machrû' al-islâh* [cheikh M.J. Mughniyya, étude sociologique d'un projet réformiste], markaz al-hadâra li-tanmiyyat al-fikr al-islâmî, Beyrouth, 2008.

Aziz, Talib M., « Popular sovereignty in contemporary Shi'î political thought », in Clarke, L. (ed.), *Shi'ite Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions*, Global Publications, Binghamton, NY, 2001, p. 181-198.

Brunner, Rainer, *Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1996, 328 p.

Chams al-Dîn, Muhammad Mahdî, *Nizâm al-hukm wa al-idâra fî al-islâm* [Le système du pouvoir et de l'administration en Islam], Dâr Hamd li-matbû'ât wa al-nachr, Beyrouth, 1955. Edition augmentée : al-mu'assasa al-jâmi'iyya li-l-dirâsât wa al-nachr, Beyrouth, 2000, 7^e éd.

Chams al-Dîn, Muhammad Mahdî, *Ahliyyat al-mar'a li-tawlâ al-sulta* [La capacité de la femme à exercer le pouvoir], al-Mu'assasa al-dawliyya li-l-dirâsâtwa al-nachr, Beyrouth, 1995.

Chams al-Dîn, Muhammad Mahdî, *Dirasât wa mawâqif* [Etudes et positions], Bey, al-mu'assasa al-jâmi'iyya li-l-dirâsât wa al-nachr/al-mu'assasa al-duwaliyya li-l-dirâsât wa al-nachr, vol. 2, 1991.

Chams al-Dîn, Muhammad Mahdî, *Al-'ilmâniyya* [La laïcité], Dâr al-tawjîh al-islâmî, Beyrouth, 1980.

Chams al-Dîn, Muhammad Mahdî, Lubnân, *al-Kiyân wa al-ma'nâ* [Liban : l'entité et le sens], mu'assasat al-imâm Chams al-Dîn li-l-hiwâr, Beyrouth, 2005.

Chamseddin, Mohammad Mahdi, *Le Testament*, Dar an-nahar/éd. de l'université Saint-Joseph, 2008 (édition bilingue français-arabe).

Chehabi, Houchang et Tafreshi, Majid, « Musa Sadr and Iran », in H. Chenabi (éd.), *Distant relations, Iran and Lebanon in the last 500 years*, Centre for Lebanese Studies, I. B. Tauris, Londres, 2006, p. 137-161.

Dâhir, Ya'qûb, *Masîrat al-imâm al-sayyid Mûsâ al-Sadr* [La vie de l'imam Moussa Sadr], Harakat amal/dâr bilâl, Beyrouth, 12 vol., 2000.

Dakake, Maria Massi, *The Charismatic Community: Shiite Identity in Early Islam*, Albany, NY, State University of New York Press, 2007.

Deeb, Lara et Harb, Mona, « Piety and Pleasure: Youth Negotiations of Moral Authority and New Leisure Sites in al-Dahiya », *Bahithat : Cultural Practices of Arab Youth*, n°14, Beyrouth, 2010, p.414-427.

Dewerpe, Alain, « La "stratégie" chez Pierre Bourdieu », *Enquête*, n°3 (1996), p.191-208.
<http://enquete.revues.org/document533.html>

Fadl Allâh, Muhammad Husayn, *al-Mar'a bayn wâqi'ihâ wa haqqihâ fî al-ijtimâ' al-siyâsî al-islâmî* [La femme entre sa situation et son droit dans la société politique islamique], Dâr al-thaqalayn, Beyrouth, 1995.

Fadl Allâh, Muhammad Husayn, *Ta'ammulât islâmiyya hawla al-mar'a* [Réflexions islamiques sur la femme], Dâr al-malâk, Beyrouth, 2001.

Fadl Allâh, Muhammad Husayn, *Ittijâhât wa a'lâm*, dâr al-malâk, Beyrouth, 2002.

Fadl Allâh, Muhammad Husayn, *al-Ijtihâd bayna 'asr al-mâdî wa âfâq al-mustaqbal* [L'ijtihad entre le passé et l'avenir], al-markaz al-thaqâfî al-'arabî, Beyrouth, 2009.

Fahs, Hânî, *al-Imâmân al-Sadr wa Chams al-Dîn. Dhâkira li-ghadinâ* [Les deux imams Sadr et Chams al-Dîn. Mémoires pour notre lendemain], dâr al-Madâ, Damas, 2008.

Fahs, Hânî, *al-Chî'a wa al-dawla fî Lubnân* [Les chiites et l'Etat au Liban], dâr al-andalus, Beyrouth, 1996.

Al-Faqîh, Mufîd, *Wilâyat al-faqîh fî madhhab ahl al-bayt* [La guidance du juriste dans la doctrine chiite], dâr al-adwâ', Beyrouth, 2005.

Al-Faqîh, Muhammad Taqî, *Jabal 'Âmil fî al-târîkh* [Le Mont Amel dans l'histoire], Beyrouth, dâr al-adwâ', 1986.

Al-Faqîh, Muhammad Taqî, *Hajar wa tîn* [Pierre et terre], s.e., Najaf, 2^e éd., 1991.

Al-Faqîh, Muhammad Taqî, *Manâhij al-faqîh* [Les méthodes du juriste], 3 vol., Beyrouth, dâr al-adwâ', 1993-95.

Favret-Saada, Jeanne, « Être affecté », *Gradhiva*, n° 8, 1990, p. 3-10.

Favret-Saada, Jeanne, « Weber, les émotions et la religion », *Terrain*, 22, 1994, p. 93-108.

Al-Gharawî, Muhammad, *Ayyâm ma'a al-sayyid Mûsâ al-Sadr* [Des jours avec sayyid Moussa Sadr], dâr al-mahajja al-baydâ', Beyrouth, 2005.

Halawi, Majed, *A Lebanon Defied : Musa al-Sadr and the Shi'a Community*, Westview Press, 1992.

Harb, Mona, « Pious entertainment : Al-Saha Traditional Village », *ISIM Review*, 17, printemps 2006, p. 10-11.

Al-Khaqânî, 'Alî, *Shu'arâ' al-Gharî* [Les poètes de Najaf], 12 vol., Najaf, 1954.

Mallat, Chibli, *Shi'i Thought from the South of Lebanon*, Center of Lebanese Studies, Oxford, 1988. En ligne : http://www.lebanesestudies.com/18/Papers_on_Lebanon.html

Mervin, Sabrina, *Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Jabal 'Âmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Karthala-CERMOC-IFEAD, Paris, 2000.

Mervin, Sabrina, « al-Imâm al-râhil Chams al-Dîn, islâh al-madâris al-dîniyya fî al-Najaf », entretien avec le cheikh Muhammad Mahdî Chams al-Dîn, sur la réforme des écoles religieuses à Najaf, *al-Nûr*, Londres, déc. 2001, p. 67-72.

Mervin, Sabrina, « 'Âshûrâ': Some remarks on ritual practices in different Shiite communities (Lebanon and Syria) », *The Other Shiites: From the Mediterranean to Central Asia*, dir. A. Monsutti, S. Naef and F. Sabahi, Peter Lang, Berne, Frankfurt and New York, 2007, p. 137-147.

Mervin, Sabrina, « Les yeux de Mûsâ al-Sadr », *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, dir. Catherine Mayeur, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 285-300.

Mervin, Sabrina, « Muhammad Husayn Fadlallah, du "guide spirituel" au *marja'* réformiste », in S. Mervin (dir.) *Le Hezbollah, état des lieux*, Actes Sud, Paris, 2008, p. 277-285.

Mughniyya, Muhammad Jawâd, *Min hunâ wa hunâk* [De-ci de-là], Mu'assasat al-a'lâmî li-l-matbû'ât, Beyrouth, 1968.

Mughniyya, Muhammad Jawâd, *al-Fiqh 'alâ al-madhâhib al-khamsa* [Le droit islamique selon les cinq écoles], Beyrouth, dâr al-'ilm li-l-malâ'yîn, 1960.

Mughniyya, Muhammad Jawâd, *Fiqh al-Imâm Ja'far al-Sâdiq* [Le droit islamique de l'Imam Ja'far al-Sâdiq], Beyrouth, dâr al-'ilm li-l-malâ'yîn, 1965-66.

Mughniyya, Muhammad Jawâd, *al-Islâm bi-nazra 'asriyya* [L'islam d'un point de vue moderne], Beyrouth, dâr al-'ilm li-l-malâ'yîn, 1973.

Mughniyya, Muhammad Jawâd, *al-Tafsîr al-kâchif* [L'exégèse dévoilante], Beyrouth, dâr al-'ilm al-malâ'yîn, 7 vol., 1968.

Mughniyya, Muhammad Jawâd, *Min dhâ wa dhâk* [Par-ci par-là], Beyrouth, dâr al-kitâb al-islâmî, 1979.

Mughniyya, Muhammad Jawâd, *Safahât min waqt al-farâgh* [Pages du temps libre], Beyrouth, dâr al-kitâb al-islâmî, 1979.

Mughniyya, Muhammad Jawâd, *al-Chî'a fî al-mîzân*, dâr al-churûq, Beyrouth, s.d. (1970 ?).

Mughniyya, Muhammad Jawâd, *al-Wad' al-hâdir fî Jabal 'Âmil* [La situation actuelle au Mont Amel], dâr al-Jawâd, Beyrouth, 1984.

Mughniyya, Muhammad Jawâd, *Tajârib Muhammad Jawâd Mughniyya bi-qalamihî wa aqlâm al-âkharîn* [Les épreuves de M.J. Mughniyya par lui-même et par d'autres], Anwâr al-hudâ, Qom, 2004.

Mughniyya, Muhammad Jawâd, *al-Islâm ma'a al-hayât* [L'islam avec la vie], dâr al-'ilm li-l-malâ'yîn, Beyrouth, 2^e éd., 1961.

Mughniyya, Muhammad Jawâd, *al-Imâm al-Khumaynî wa al-dawla al-islâmiyya* [L'imam Khomeini et l'Etat islamique], dâr al-kitâb al-islâmî, 2006 (2^e éd.).

Al-Muhâjir, Ja'far, *al-Ta'sîs li-târîkh al-chî'a fî Lubnân wa Sûriyya* [Le fondement de l'histoire des chiïtes au Liban et en Syrie], dâr al-malâk, Beyrouth, 1992.

Al-Muhâjir, Ja'far, *al-Hijra al-'âmiliyya ilâ Îrân fî al-'asr al-safawî* [L'émigration 'âmilite vers l'Iran à l'époque safavide], Beyrouth, dâr al-rawah, 1989.

Newman, « The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran : Arab Shiite Opposition to 'Alî al-Karakî and Safawid Shiism », *Die Welt des Islams*, 33 (1993), p. 66-112.

Norton, Augustus Richard, *Amal and the Shi'a. The Struggle for the soul of Lebanon*, University of Texas Press, 1987.

Picard, Élisabeth, « De la 'communauté-classe' à la résistance 'nationale'. Pour une analyse du rôle des Chi'ites dans le système politique libanais (1970-1985) », *Revue française de science politique*, 35^e année, n°6, 1985. p. 999-1028.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1985_num_35_6_394222

Picard, Élisabeth, « The Lebanese Shi'a and Political Violence », UNRISD Discussion Paper 42, Genève, Avril 1993. www.unrisd.org

Ridâ, 'Âdil, *Ma'a al-i'tidhâr li-l-imâm al-Sadr*, tawzî' al-mu'assasa al-islâmiyya, Tyr, s. d.

Qasîr, Ahmad, *al-Imâm Mûsâ al-Sadr. Al-islâm al-mu'âsir wa tajribat al-qiyâda al-mu'assasiyya* [L'imam Moussa Sadr. Islam moderne et expérience de la direction d'institution], s.e., 1998.

Sankari, Jamal, *Fadlallah. The Making of a Radical Shi'ite Leader*, Saqi Books, 2005.

Shaery-Eisenlohr, Roschanack, *Shi'ite Lebanon: Transnational Religion and the Making of National Identities*, Columbia University Press, 2008.

Shams al-Din, shaykh Muḥammed Mehdî, *The Rising of al Hussayn : its Impact on the Counciousness of Muslim Society*, Muhammadi Trust, Londres, 1985.

Shapira, Shimon, « The Imam Musa : Father of Shiite Resurgence in Lebanon », *Jerusalem Quaterly*, 44 (automne 1987), p. 121-144.

Stewart, Devin J., « The Ottoman Execution of Zayn al-Dîn al-'Âmilî », *Die Welt des Islams*, Volume 48/3-4 (2008), p. 289-347.

Stewart, Devin J. , « The lost biography of Baha' al-Dîn al-'Amili and the reign of Shah Isma'îl II in Safavid historiography », *Iranian Studies*, vol. 31, n°2, 1998, p. 177-205.

Al-Subaytî, 'Abd al-Amîr, *Difâ'ân 'an al-amâna al-târîkhiyya. Ta'lîq 'alâ kitâb harakat al-islâh al-chî'î* [Pour la défense de la fidélité historique. Commentaire du livre Un réformisme chiite], s.e., Beyrouth, 2005.

Takim, Liyakat N., *The Heirs of the Prophet. Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, State University of New York Press, Albany, 2006.

Tueni, Ghassan, *Une guerre pour les autres*, Paris, Lattès, 1985.

Weiss, Max, *In the Shadow of Sectarianism. Law, Shi'ism and the Making of Modern Lebanon*, Harvard University Press, Cambridge, 2010.

Winter, Stefan, *The Shiites of Lebanon Under Ottoman Rule, 1516-1788*, Cambridge university Press, Cambridge, 2010.

Winter, Stefan. "Shams al-Dîn Muḥammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal" (d. 1384) and the Shi'ah of Syria", *Mamluk Studies Review* 3 (1999), p. 149-82.