



HAL
open science

En attendant l'imam: autorité religieuse et pouvoir politique dans le chiisme duodécimain

Sabrina Mervin

► **To cite this version:**

Sabrina Mervin. En attendant l'imam: autorité religieuse et pouvoir politique dans le chiisme duodécimain. Sabrina Mervin, Nabil Mouline. Islams politiques. Courants, doctrines et idéologies, CNRS Editions, pp.129-158, 2017, 978-2-271-09441-4. halshs-01861743

HAL Id: halshs-01861743

<https://shs.hal.science/halshs-01861743>

Submitted on 24 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.

Ce texte est publié dans :

Islams politiques, Sabrina Mervin et Nabil Mouline (dir.), Paris, CNRS Éditions, 2017, pp. 129-158.

Dans l'ouvrage édité, le chapitre est entrecoupé d'encadrés qui sont ici mis à la suite du texte:

La politique de l'attente ; Karbala, une bataille décisive ; La saga des Sadr (1) : Muhammad Baqir et Musa ; La saga des Sadr (2) : Muhammad et Muqtada.

En attendant l'imam : autorité religieuse et pouvoir politique dans le chiisme duodécimain

Sabrina Mervin

À la fin du siècle dernier, le chiisme passait pour révolutionnaire. En 1979, la foule en liesse acclamant Khomeini, la fuite du Shah et l'instauration d'une république islamique en Iran avaient marqué les esprits. Ce fut un tournant dans l'histoire du Moyen-Orient et du monde musulman tout entier. Peu après, le Hezbollah faisait son apparition au Liban, avec ses combattants prêts au martyre. La presse diffusait des images de poings levés et de femmes en tchador, reprenait des bribes de discours vindicatifs contre l'Amérique, l'Occident et le sionisme, découvrait cet « autre islam » comme celui des mollahs et de terroristes menaçant le monde. Après l'invasion américaine de l'Irak en 2003, la chute de Saddam Hussein et l'accession au pouvoir des chiites, par les urnes, dans ce pays où ils étaient majoritaires, la situation bascula ainsi que les idées reçues. Ce n'étaient plus des révolutionnaires mais des conquérants : on parla d'un « croissant chiite » allant de l'Iran à la Syrie comme d'un bloc aux ordres du chef de l'État iranien. Les chiites, sans distinction, formaient un groupe uni dans l'objectif de diffuser leur foi, d'appliquer l'idéologie de la République islamique et d'affirmer l'hégémonie de l'Iran dans la région. Ce discours politique qui émana en 2004 de dirigeants sunnites effrayés par la nouvelle menace chiite – particulièrement le président Hosni Moubarak et le roi Abdullah de Jordanie - fut repris par les médias et autres analystes. Lors du conflit qui s'installa en Syrie après le soulèvement de 2011, on parla de « camp chiite », faisant allusion à l'alliance entre le régime syrien, l'Iran et le Hezbollah libanais, alors même que la Russie s'y imposait comme un acteur majeur. Malgré les écrits des chercheurs qui exposèrent la complexité du jeu politique et de son articulation au fait religieux ou confessionnel, ces clichés perdurent. De même, celui d'une guerre fratricide plus que millénaire dans laquelle les chiites, minoritaires et éternels perdants, voudraient enfin prendre leur revanche.

Il va sans dire que le chiisme n'est pas essentiellement révolutionnaire, conquérant ou revancharde. Ses doctrines, élaborées tantôt en dialogue, tantôt dans la confrontation avec le sunnisme, présentent une conception particulière du pouvoir au sein de l'islam, même si des

parallèles pourraient être établis sur ce point entre les deux traditions, comme le montre le premier chapitre de cet ouvrage. Pour tout l'islam, l'histoire s'accélère à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, avec la pression exercée par les puissances européennes, tant au plan économique et militaire qu'au plan des idées. À l'instar des sunnites, les chiites se dotent des moyens pour, à la fois, résister à cette pression, s'accommoder aux bouleversements qu'elle déclenche et ainsi produire des modernités « islamiques », notamment par une relecture des questions afférant à l'autorité religieuse, au pouvoir politique et aux manières dont les deux peuvent se combiner. Durant tout le 20^e siècle, et jusqu'à nos jours, ces questions ont été posées et repostées par les clercs.

Le dispositif de l'autorité religieuse modernisé par la tradition

L'histoire du chiisme duodécimain est marquée au XIX^e siècle, par ce que les acteurs ont appelé « l'essor des sciences religieuses » (*al-nahda al-'ilmiyya*) qui eut des répercussions tant au plan doctrinal qu'au plan institutionnel. Cet « essor » découle de la victoire, au sein des milieux cléricaux, du courant rationaliste (dit *usuli*) sur le courant littéraliste, appelé *akhbari*. Très schématiquement, ce dernier se fonde, pour énoncer les normes de la Loi, sur les dits des imams (*akhbar*), c'est-à-dire le *hadith*, sans élaborer plus avant ; il est aujourd'hui très minoritaire dans le chiisme. Le courant rationaliste, lui, affirme la nécessité, pour pouvoir énoncer les normes, de recourir à une science religieuse, la méthodologie du droit islamique (*usul al-fiqh*). Celle-ci fournit des méthodes et des concepts opératoires qui permettent d'induire les normes de la Loi à partir des sources scripturaires, c'est-à-dire de pratiquer l'*ijtihad*, mot souvent traduit par effort de réflexion ou d'interprétation. Aussi, cet essor des sciences religieuses consista surtout à développer le droit islamique et à l'ouvrir, par le raisonnement, à des champs dépassant le religieux, notamment le politique. Il eut aussi pour effet d'accroître le rôle des clercs et de favoriser l'institutionnalisation de la hiérarchie religieuse.

Dans le même temps, la relation entre le croyant et le savant en sciences religieuses habilité à pratiquer l'*ijtihad* se systématisait elle aussi. Le croyant devait se conformer aux préceptes édictés par le plus savant d'entre eux, bientôt appelé le *marja'*, c'est-à-dire le « référent » à suivre. Ainsi, le pouvoir des clercs s'intensifia, l'autorité religieuse s'institutionnalisa et se centralisa. Tout cela se passait à Najaf, dans l'Irak ottoman, où des cercles d'enseignement se tenaient au voisinage du mausolée de 'Ali, le premier imam pour les chiites. Najaf, foyer de savoir attirant les clercs venus des recoins des mondes chiites mais aussi cœur du chiisme vers lequel affluent les pèlerins, devint le centre de l'autorité. Grâce notamment au développement des communications, à commencer par le télégraphe, il fut désormais possible d'établir un lien entre les grands maîtres de la ville sainte, les *marja'*, et leurs adeptes vivant dans des régions reculées. Les autres « seuils sacrés » d'Irak, dont Karbala, constituèrent des centres concurrents où se distinguèrent quelques grands clercs. En effet, si l'idéal qui transpire des textes écrits par les acteurs est celui d'un *marja'* unique, dans les faits, ils furent la plupart du temps plusieurs à se partager l'autorité en fonction de critères géographiques, ethniques ou linguistiques, mais aussi parce que « le plus savant » est une condition difficile à apprécier, laissant la voie ouverte à la pluralité des propositions et la possibilité, aux rivalités, de s'exprimer. Car le *marja'* n'est pas élu par une quelconque instance, ni nommé, mais il émerge des milieux cléricaux, par la combinaison sophistiquée d'évaluations internes au

groupe et de jeux d'influences à la fois internes et externes – dont celle du prince, même si les clercs s'y sont montrés réfractaires.

L'institution qui matérialise l'autorité religieuse, la *marja' iyya*, se construit tout au long du XX^e siècle comme indépendante de l'État, d'autant plus qu'elle est financièrement autonome. Le *marja'* perçoit les impôts religieux, surtout le *khums*, c'est-à-dire un cinquième du bénéfice annuel que chaque fidèle lui verse, et qu'il est chargé de redistribuer : il subventionne les initiatives qui développent le tissu religieux (lieux de culte, formation des clercs, diffusion du savoir, etc.) et les projets sociaux en faveur des nécessiteux (orphelinats, dispensaires, etc.). Ce système se déploie via un réseau de représentants et d'agents du *marja'* qui relaient ses préceptes, collectent les impôts et exécutent ses directives au niveau local. Ainsi, l'autorité religieuse est-elle supra-étatique et transnationale. Le dispositif a permis une relative uniformisation du chiisme duodécimain et la (ré)islamisation des sociétés reculées, urbaines et rurales. Aujourd'hui, il est principalement incarné par 'Ali Sistani, à Najaf, même si le khomeinisme et l'instauration de la république islamique d'Iran ont ouvert une bifurcation, un système parallèle dans lequel des liens plus serrés sont tissés entre l'autorité religieuse et le pouvoir politique. La coexistence de ces deux systèmes s'inscrit dans l'histoire de la *marja' iyya*, qui vient d'être résumée ici, mais aussi dans celle des réflexions sur le pouvoir menées au sein des milieux cléricaux et dans celle des mouvements de contestation qu'ils ont soutenus.

Du constitutionnalisme à la Révolution : théories du pouvoir et mouvements de contestation

Au tournant du XX^e siècle, alors que l'Empire ottoman n'en finit pas de décliner sous les coups de boutoir de l'Europe, l'Iran des Qajar s'affaiblit, lui aussi. La protestation populaire gronde, les marchands du bazar et les oulémas eux-mêmes ne cautionnent plus un pouvoir qui trahit leurs intérêts, la nation et l'islam en se compromettant avec « l'étranger ». En 1891, le *marja'* Hasan Shirazi, poussé par le célèbre agitateur réformiste Jamal al-Din al-Afghani, émet de Samarra en Irak, où il réside, une *fatwa* considérant l'usage du tabac comme « une guerre avec l'Imam du temps », c'est-à-dire le Mahdi. Il interdit ainsi la consommation de tabac, entraînant le boycott de la société britannique qui détient le monopole de sa production et de sa vente. L'ordre est si bien suivi que le shah doit annuler la concession du tabac. Cet épisode, certes mineur dans la série de luttes qui aboutit à la révolution constitutionnaliste à partir de 1905, est mis en exergue dans l'historiographie chiite : pour la première fois, le pouvoir politique est défié et vaincu par l'autorité religieuse.

Si le constitutionnalisme jaillit dans des milieux libres penseurs, il fait l'objet de débats dans les milieux cléricaux, durant la période, tumultueuse, de cette « explosion idéologique », pour reprendre l'expression de Yann Richard, qui va de la révolution à l'échec du mouvement en 1911. De grands *marja'* le soutiennent, à Najaf, en publiant des manifestes. D'autres clercs rédigent des traités, comme Muhammad Husayn al-Na'ini (1860-1936) à Najaf, et d'autres, dans de grandes villes d'Iran, dans lesquels ils s'interrogent sur la forme de « gouvernement juste », alors que l'imam infaillible, seul détenteur du pouvoir légitime, est occulté. Ils envisagent l'adoption d'une constitution pour définir et limiter les droits du souverain ainsi que la représentation du peuple au sein d'un parlement. Comment concevoir ces institutions politiques en accord avec les principes de l'islam ? Quel rôle les oulémas

peuvent-ils jouer pour garantir la conformité des lois adoptées avec la Loi de Dieu ? Les réponses à ces questions sont variées, le corps des oulémas est partagé – et il en pâtit. Finalement les clercs rompent avec les intellectuels progressistes, ce qui précipite l'échec de la révolution. La réflexion sur le politique entamée par les oulémas, riche et pleine de promesse, se tarit.

C'est à l'action qu'ils passent bientôt, et non plus en Iran, mais en Irak, à Najaf même. En 1914, les troupes britanniques débarquent à Fao. Les autorités ottomanes délivrent des fatwas appelant au djihad afin de défendre l'islam ; les oulémas chiites font de même et mobilisent une armée qui se bat aux côtés des forces ottomanes. En vain, car ils ne peuvent arrêter les Anglais qui bientôt occupent le pays. Cependant, la résistance se poursuit, les oulémas chiites participent activement aux combats, particulièrement après que les autorités britanniques sont désignées comme puissance mandataire sur l'Irak. Ils réclament l'établissement d'un État indépendant arabe et islamique. Le *marja'* Muhammad Taqi al-Shirazi conduit ce qui va être appelé « la révolution de 1920 » au plan politique, et même militaire. Après la défaite des insurgés, les Britanniques exilent de nombreux oulémas, notamment en Iran, en 1923 ; certains d'entre eux s'installent à Qom, à laquelle ils vont redonner son statut de centre de savoir religieux. Les milieux cléricaux divergent sur la position à adopter quant au gouvernement mis en place en Irak et, surtout, ils sortent affaiblis de cette bataille et se replient sur leurs fonctions religieuses alors même qu'ils sont exclus du pouvoir.

Une longue période de silence s'ensuit, tant en Irak qu'en Iran, où, après un coup d'État en 1921, Reza Pahlavi accède au pouvoir suprême : les clercs sont retournés à la sphère religieuse. Des jeunes prennent des initiatives réformistes pour moderniser l'enseignement religieux et diffuser le savoir ; ils s'intéressent aux sciences profanes, suscitant des controverses au sein du groupe des oulémas. La timide ouverture de Najaf sur l'extérieur fait découvrir un autre monde à ces jeunes clercs, un monde où l'on écrit différemment, avec d'autres mots, d'autres tournures que ceux de leur tradition. Ils entrent dans l'arène médiatique, tiennent un discours social. Certains embrassent les idées marxistes, y trouvant une proximité de vues avec le chiisme, et adhèrent au parti communiste irakien qui a une forte emprise sur la vie politique du pays à partir de 1958, sous le régime de 'Abd al-Karim Qasim. L'aristocratie religieuse elle-même est touchée par ce phénomène et voit ses fils s'éloigner. Les milieux cléricaux, le *marja'* Muhsin al-Hakim (m. 1970) en tête, réagissent d'abord en s'organisant : ils fondent la Société des oulémas de Najaf en janvier 1959 afin de présenter une alternative à leur jeunesse. En février 1960, al-Hakim promulgue une fatwa déclarant tout lien avec le parti communiste illicite. Cependant, au-delà de la réaction des conservateurs qui sentent leur autorité menacée, une idéologie théologico-politique s'élabore au sein des milieux cléricaux. Muhammad Baqir al-Sadr en est le principal artisan, inaugurant un style d'écrits « islamiques » imprégnés de lexique marxiste et de référents issus de la littérature des Frères musulmans, qui s'adressent à un public d'intellectuels.

En 1957, al-Sadr participe à la naissance du parti al-Da'wa (L'appel), qui se donne pour objectif de changer profondément la société pour la préparer, grâce à une avant-garde militante, à la construction d'un État islamique. Il rédige son manifeste l'année suivante, dans lequel il disserte sur l'État : il prône le droit du peuple de se choisir un gouvernement et réaffirme la validité du système consultatif, dans les limites des normes et de l'intérêt de l'islam. Il envisage quatre étapes pour parvenir à l'objectif : la diffusion des idées ; l'action

politique ; la révolution ; l'État islamique. Membre de la Société des oulémas, Muhammad Baqir al-Sadr signe les cinq premiers éditoriaux de la revue de cette association, *Les lumières (al-Adwa')*, à laquelle sa sœur Amina contribue. Puis il apporte sa propre réponse à l'implantation du communisme en Irak, en Iran, mais aussi au Liban. En 1959, il écrit *Notre philosophie (Falsafatuna)* où, s'appuyant sur des traductions disponibles, il critique la philosophie matérialiste, à la lumière de la philosophie islamique. L'année suivante, il écrit *Notre économie (Iqtisaduna)*, où il pose l'islam comme la troisième voie, la meilleure alternative au capitalisme et au socialisme. C'est donc un grand clerc, émergent comme *marja'*, qui procure à l'islamisme chiite les outils intellectuels nécessaires au mouvement. Le parti al-Da'wa l'organise et recrute à Najaf mais aussi les quartiers chiites défavorisés de Bagdad, chez les déçus du communisme. Dans les années 1970, la protestation devient ouverte, la confrontation se fait violente. La répression du gouvernement baathiste s'abat sur les militants : arrestations, exils forcés et expulsions massives, exécutions. La *marja' iyya* traditionnelle, qui se défie de la politique, prend ses distances. Cette expérience de l'activisme politique va marquer toute une génération d'oulémas d'Irak mais aussi du Liban ou d'ailleurs qui furent les compagnons de Sadr, ou bien ses disciples.

Après la révolution iranienne en 1979, la répression contre le mouvement islamique chiite s'intensifie. Muhammad Baqir al-Sadr a déjà été arrêté mais il poursuit son projet révolutionnaire. Il précise la manière dont l'islam doit permettre de penser le politique, l'économique, le social dans une série de textes qu'il publie sous le titre *L'islam dirige la vie (al-Islam yaqud al-hayat)*. Par ailleurs, il réfléchit à une constitution pour un futur État islamique en Irak et, suite à une question envoyée par des oulémas libanais, rédige une note préliminaire pour le projet de constitution en Iran, où il appuie les théories de Khomeini en les nuancant subtilement. Sadr est en effet plus libéral. Il est exécuté par les autorités irakiennes en avril 1980, avec sa sœur Amina, son projet restant inabouti, et les yeux se tournent vers l'Iran.

La révolution iranienne : choc et ondes de choc

La révolution iranienne, qui a émané de multiples acteurs avant d'être accaparée par les clercs, a changé le monde musulman : pour la première fois, un monarque est renversé et un nouveau mode de gouvernement, islamique, est appliqué. La figure de proue de ce mouvement est Ruhollah Khomeini (m. 1989), un clerc inconnu hors de son milieu avant qu'il défie le shah d'Iran dans les années 1960 et qui déplace une foule d'un million de personnes, venue pour l'acclamer à son retour de Neauphe-le-Château, en 1979.

C'est un grand clerc, un ayatollah enseignant à Qom, qui s'est d'abord concentré sur la philosophie mystique musulmane avant de s'engager contre la révolution blanche menée par le shah en 1963. Suite à ses positions contestataires, il a été arrêté, puis exilé d'Iran par le shah. Khomeini s'installe à Najaf en octobre 1965. Pendant ce temps, d'autres oulémas, en Iran, tels Taleqani et Shariatmadari, s'intéressent à la réforme de l'islam et à sa résonance politique ou économique ; l'intellectuel Ali Shariati en propose une relecture moderne, politisée, contestataire. On parle, dans les cercles des oulémas, de justice sociale.

À Najaf, au début de l'année 1970, Khomeini délivre une série de conférences qui sont retranscrites par un groupe d'étudiants en sciences religieuses et publiées sous le titre *Le gouvernement islamique*. Il y traite des thèmes qui vont faire le succès de son message

révolutionnaire, quelques années plus tard : la nécessité d'appliquer les lois islamiques, de sauver les peuples déshérités et opprimés, de l'union entre les musulmans et celle d'un gouvernement islamique sous l'autorité du *faqih*, c'est-à-dire le spécialiste en droit islamique, le juriste. Il termine en demandant à Dieu de libérer les pays musulmans de l'emprise des oppresseurs. Dans un autre ouvrage, plus technique, de droit islamique, il revient sur la notion de *wilayat al-faqih*, la guidance du juriste, en reprenant les travaux menés par Ahmad Naraqî (m. 1829) sur la nature et le champ d'autorité du juriste. Naraqî validait théoriquement, par un raisonnement fondé sur la tradition scripturaire, l'autorité politique du juriste, sans chercher à l'appliquer. Khomeini, lui, prêche la mise en place de ce système et la réalisation de l'utopie islamique. De ce point de vue, il se rapproche, dans son aspect « révolutionnaire », de l'idéologie de Sayyid Qutb, qui l'a influencé. La théorie du gouvernement de Khomeini reste peu élaborée – notamment par rapport à la réflexion qu'avait entamée Muhammad Baqir al-Sadr ; elle sera d'ailleurs critiquée, ne serait-ce, par exemple, que sur la faiblesse des hadiths sur lesquels elle s'adosse.

Après son retour triomphal en Iran, durant la révolution, en février 1979, à la faveur d'une nouvelle constitution, Khomeini prend le pouvoir quelques mois plus tard en tant que guide suprême (*rahbar* en persan) de la république islamique. Sa théorie s'est concrétisée. Vers la fin de sa vie, en 1988, il l'amende et va plus loin, énonçant le pouvoir absolu du juriste. La doctrine se révèle toujours plus autoritaire. Néanmoins, l'utopie du gouvernement islamique a aussi marqué ses limites puisqu'il s'agit là d'exercer certes un pouvoir discrétionnaire, mais aussi de pouvoir trancher, au-delà de la Loi religieuse, voire en la transgressant, afin d'assurer les intérêts de l'État et le bien public.

On ne reviendra pas ici sur l'histoire de la république islamique d'Iran mais sur celle des idéologies à l'œuvre. Si les islamistes de tous poils applaudissent à son avènement, les théories qui en constituent les fondements sont discutées, dès ses débuts et au sein des milieux chiites eux-mêmes. Certains oulémas endossent la théorie khomeiniste qui, en Iran, deviendra une doctrine quasi-sacrée et une sorte de ligne rouge marquant la limite entre la loyauté et l'opposition au régime. Ceux-là, ainsi que leurs partis ou leurs mouvements, suivent ce qu'ils appellent « la ligne de l'imam » (*khatt al-imam*). D'autres oulémas se l'approprient ou la copient, en l'amendant. Ainsi les idées de Khomeini inspirent une famille de clercs iraniens qui l'a accueilli à son arrivée en Irak, les Shirazi. Ils développent néanmoins leur propre théorie qui s'appuie sur une vision traditionnelle de la *marja'iyya* et de l'identité chiite, mais aussi sur la supervision collective des affaires politiques par un aréopage d'oulémas : c'est le gouvernement des juristes (*hukumat al-fuqaha*). À Karbala, la rivale de Najaf, ils créent au milieu des années 1970 un parti rival d'al-Da'wa, qui, après plusieurs noms, prendra celui d'Organisation de l'action islamique. En 1979, son maître à penser, Muhammad Shirazi (m. 2001), s'installe à Qom, mais le mouvement se fait transnational et il essaime dans le Golfe dans les années 1980, au Bahreïn et en Arabie. Ensuite en disgrâce, il meurt en résidence surveillée et son mouvement, flirtant avec une sorte d'ultra-chiisme, s'affiche de plus en plus indépendant vis-à-vis des centres de Qom et de Najaf.

D'autres oulémas ne se reconnaissent pas dans les écrits de Khomeini. Le premier à réagir – et il sera ensuite difficile d'oser le faire – est Muhammad Jawad Mughniyya, un Libanais. Contestataire de l'ordre social établi au Liban, pourfendeur du colonialisme et de l'ordre mondial, il rédige dès 1979, peu avant de mourir, un traité qui réfute les théories de Khomeini

de manière radicale et incisive. La souveraineté, pour lui, ne peut appartenir aux oulémas, elle revient au peuple. Il faut attendre 2006 pour que l'ouvrage, *L'État islamique*, soit réédité.

Dix ans après la révolution, un autre clerc libanais, Muhammad Mahdi Shams al-Din (m. 1999), défend la guidance de la nation (*wilayat al-umma*) contre la guidance du juriste. Lorsqu'il était jeune étudiant, à Najaf, il avait écrit *Le système du pouvoir en islam*, qu'il reprend afin de le peaufiner en réagissant aux idées khomeinistes. Ancien membre d'al-Da'wa, c'était aussi un proche de Muhammad Baqir al-Sadr. Il se prononcera finalement pour la formule d'un « État civil » (*dawla madaniyya*) en 1995. De même, Muhammad Husayn Fadlallah (m. 2010), à l'instar d'autres anciens cadres d'al-Da'wa, prend ses distances avec la théorie du gouvernement du jurisconsulte. Pour ce faire, il établit une distinction entre le contenant et le contenu : le contenant, c'est la forme conceptuelle et le cadre institutionnel du gouvernement, des arrangements et des instruments qui n'ont pas besoin d'être islamiques ; le contenu, ce sont les idées à défendre et les politiques à appliquer, notamment sociales et économiques, et celles-ci peuvent se référer à l'éthos et aux normes de l'islam. Ainsi, les islamistes peuvent participer à un pouvoir libéral tout en défendant leurs principes. L'Irakien Muhammad Bahr al-'Ulum, qui exercera une influence notable lors de la chute de Saddam Hussein en 2003, formula un point de vue similaire. Pour lui, la démocratie est un mécanisme en harmonie avec les concepts de l'islam - la consultation (*shura*) et la liberté par exemple -, et non une idéologie étrangère.

En Iran, le propre « dauphin » de Khomeini, Husayn Ali Montazeri (m. 2009) critique l'application de sa théorie qu'il a pourtant soutenue et développée dans un ouvrage de quatre volumes, *Études sur la guidance du jurisconsulte*. Le pouvoir du clerc, pour lui, ne doit pas être absolu, mais se limiter à la supervision des décisions prises. Pour appeler à la légalisation des partis politiques, puis au respect des droits humains suite à l'exécution en masse de prisonniers politiques, en 1988, il est démis de son statut de successeur de Khomeini et remplacé par Ali Khamenei. Montazeri, même astreint à la résidence surveillée, fait école : ses disciples eux aussi critiquent le système khomeiniste et veulent réformer l'islam et ouvrir la politique iranienne, notamment Mohsen Kadivar. Celui-ci publie, en 1998 un ouvrage, *Les théories de l'État dans le droit islamique chiite*, en deux volumes : le premier présente neuf théories, le second celle de Khomeini, qu'il critique, estime hors de la tradition chiite et mineure dans l'histoire. Après la réélection d'Ahmedinejad à la présidence, Kadivar, tête pensante du « mouvement vert » qui s'y est opposé, s'exile aux États-Unis.

La question de la *marja'iyya* divise elle aussi les milieux cléricaux et les fidèles. En effet, si Khomeini est reconnu comme figure charismatique, ceux qui ne partagent pas ses vues ne le reconnaissent pas comme *marja'*. Même en Iran, des fidèles lui préfèrent Abu al-Qasim al-Kho'i, le grand *marja'* de Najaf. Ainsi, il y a division entre autorité religieuse et pouvoir politique, d'autant que d'autres *marja'* sont aussi suivis en Iran. Lorsque Khamenei est élu comme guide de la république iranienne, il n'est pas reconnu comme *marja'*, ce qui pose problème et distingue encore plus les deux fonctions. S'il parvient à conquérir des adeptes à l'extérieur de l'Iran, grâce aux subsides qu'il peut leur octroyer et en avançant des normes modernistes, les Iraniens, hormis les partisans du régime, se tournent vers d'autres *marja'*. Il est désormais en rivalité avec Ali Sistani, *marja'* le plus suivi dans les mondes chiites, qui est à Najaf. Ce dernier est souvent qualifié de quiétiste ou d'apolitique car il s'attache à la version classique, limitée aux affaires religieuses, de la guidance du jurisconsulte. Cela ne l'empêche

pas, au nom du principe islamique d'ordonner le bien et interdire le mal, de promulguer des fatwas politiques et son avis pèse lourd sur l'échiquier politique irakien.

Quant à l'exportation de la révolution islamique dans toute la communauté des musulmans (la *umma*), qui constitue un mot d'ordre du régime, elle va connaître heurs et malheurs. Si elle fait d'abord des sympathisants en milieu sunnite, ceux-ci se rendent compte que, malgré des slogans unitaires, elle demeure ancrée dans les doctrines et les symboles chiites. Cela n'empêche pas les dirigeants iraniens d'appeler à la solidarité révolutionnaire quand l'occasion se présente, comme l'a fait Ali Khamenei lors du soulèvement égyptien en 2011 ou de réitérer les tentatives de réunir un « front du refus » anti-israélien sous leur bannière. Dans les milieux chiites, transnationaux, l'Iran remporte des succès, du Pakistan au Golfe, car il fournit une base solide et un soutien indéfectible aux mouvements contestataires chiites. Toutefois, les dissensions existent et les situations diffèrent en fonction des situations locales. Certains mouvements, jaloux de leur autonomie, sont attachés au caractère national de leur projet. C'est même le cas du Hezbollah libanais, seul mouvement qui demeure très proche de l'Iran, tant par son idéologie que par ses liens politico-militaires et financiers. Il se conforme à la guidance de Khamenei et s'aligne sur les positions de Téhéran en matière de politique extérieure : le *wali al-faqih*, en l'absence de l'imam est celui qui déclare le djihad. Tout en poursuivant sa « résistance » à Israël, par les armes, qui fonde sa raison d'être depuis sa création officielle en 1985, il développe néanmoins sa propre politique intérieure, au Liban, notamment à partir du moment où il s'engage dans le jeu parlementaire, en 1992. Globalement, ailleurs, le souffle révolutionnaire chiite s'épuise. Les soulèvements arabes de 2011 reflètent de nouvelles configurations : l'activisme repose sur des revendications politiques et sociales nationales qui ont peu à voir avec l'idéologie chiite, comme c'est le cas du Bahreïn. Pour ce qui est des conflits en Irak et en Syrie, des enjeux politiques assortis de préoccupations, voire d'angoisses identitaires sont à l'œuvre qui s'expriment par des symboles ou des slogans religieux.

Mobiliser : Karbala revisitée, le Mahdi invoqué

Ces symboles, ces images et ces slogans appartiennent à l'imaginaire chiite qui puise dans deux directions : celle du martyr du troisième imam, Husayn, lors de la bataille de Karbala et celle de la parousie attendue du douzième imam, le Mahdi.

Les rituels de commémoration de l'Achoura observés chaque année participent à l'expression de la ferveur religieuse, individuelle et collective ; ils animent les foules, renforcent la vie communautaire et favorisent la reproduction de l'ordre social. Les oulémas réformistes chiites qui tentent de mettre de l'ordre dans les rituels de l'Achoura pour les moderniser, dès les années 1920, le comprennent à leurs dépens : s'attaquer à ces pratiques, c'est s'en prendre aux symboles forts du chiisme et leurs tentatives suscitent de vifs rejets émanant des couches populaires comme des cercles des oulémas. En revanche, une relecture du paradigme de Karbala a commencé avec l'intensification de la politisation du chiisme, dans les années 1970. En Iran, l'intellectuel Ali Shariati défend un chiisme contestataire, activiste, le « chiisme rouge », celui de Ali, contre un chiisme institutionnalisé, quiétiste, conservé par les clercs et protégé par le pouvoir, le « chiisme noir », celui des Safavides. Selon lui, en outre, la lutte contre le mal ne souffre pas d'attendre la réapparition du Mahdi, mais il faut l'entamer ici et maintenant afin de hâter son retour. Il actualise, d'une certaine manière, les figures

sacrées du chiisme et les héros de Karbala en leur prêtant des qualités et des desseins révolutionnaires. Le temps et l'espace sont gommés, abolis car « chaque portion de terre est Karbala et chaque jour est Achoura ».

Au Liban, Musa Sadr met ces idées en pratique. D'une part, lorsqu'il lance son Mouvement des déshérités, en 1974, il recourt aux commémorations de Achoura pour mobiliser les chiites autour de sa cause : il suit le calendrier des célébrations pour organiser des manifestations et reprend, en les réinterprétant, les symboles de la bataille de Karbala, incitant ses partisans à ne plus pleurer Husayn, porteur d'un message de justice contre toute forme d'oppression, mais à le prendre pour modèle pour défendre leur cause, tant à l'intérieur du Liban, contre les nantis qui les exploitent, qu'à l'extérieur, contre Israël. En Irak, le parti al-Da'wa fait de même en 1977, alors que les commémorations de Achoura sont interdites par le gouvernement ; la répression est sanglante. En Iran, Khomeini reprend les slogans et les images liés à Karbala, avant et après la révolution, dans le cadre de la guerre contre l'Irak (1980-1988). Une nouvelle culture populaire se met en place, impulsée par le gouvernement, relayée par la société qui se l'approprié ou la transforme.

Le Hezbollah libanais fabrique lui aussi, au sein de ses unités, des slogans, des images et des représentations qui puisent dans le paradigme de Karbala et renvoient à l'espérance eschatologique. Il prône la « victoire du sang sur l'épée », c'est-à-dire de l'opprimé sur l'opresseur, du faible sur le puissant, une victoire qui n'a pas besoin d'être réelle, mais peut être morale, symbolique – à l'instar du martyr de Husayn. Il promet, en tout cas, la victoire finale qui sera celle du Mahdi. Lors de la guerre contre Israël, en 2006, son secrétaire général Hasan Nasrallah dit à ses ennemis : « Vous n'effacerez pas notre mémoire », citant une phrase que, selon la tradition, Zaynab, la sœur de Husayn, prononça après sa mort devant le calife Yazid qui l'a fait amener, captive, à Damas. Après la guerre, le parti proclame qu'il a remporté une « victoire divine ».

Les groupes et les milices chiites qui se mettent en place en Irak après l'invasion américaine en 2003 se réfèrent, pour bon nombre d'entre elles, à Muhammad al-Sadr, le *marja'* assassiné. Celui-ci a légué aux chiites « déshérités » un discours nouveau : il ne s'agit plus de constituer un mouvement islamique de plus, mais de préparer la réapparition du Mahdi. L'espoir n'est donc plus dans un gouvernement islamique mais dans le règne de l'imam attendu précédant le Royaume de Dieu. Son ascendant sur ses adeptes était telle que des rumeurs circulaient, sous-entendant qu'il était peut-être lui-même le Mahdi. Son fils Muqtada crée d'ailleurs une milice appelée L'armée du Mahdi. À ces perspectives millénaristes s'ajoutent un autre ressort de la mobilisation armée : la crainte, bien terrestre, de disparaître en tant que minorité sous les attaques des groupes sunnites *takfiri*, c'est-à-dire ceux qui les taxent d'impiété. Ainsi, alors que la politique de ce que l'on appelle le « camp chiite » est jugée offensive par ses ennemis, elle est vue, de l'intérieur, comme une position défensive. Les milices chiites qui s'engagent dans le conflit syrien n'avancent pas, pour se justifier et parvenir à mobiliser des combattants, la nécessité de soutenir Bachar al-Asad ou d'obéir à l'Iran, mais de protéger les populations, les lieux saints du chiisme et ses symboles. À son entrée dans cette guerre, le Hezbollah martèle, à coup d'affiches : « Nous ne laisserons pas capturer Zaynab une seconde fois ». Il s'emploie aussi à faire croire que le chemin de Jérusalem passe par Damas, c'est-à-dire que pour combattre Israël, il lui faut un voisin fort, un allié susceptible de le soutenir, non un ennemi comme l'organisation État islamique. Et la thèse du complot voyant dans cette

situation une machination de l'Occident d'accomplir le reste du travail de persuasion des combattants. Ainsi, c'est pour assurer leur propre existence qu'ils vont combattre en Syrie. Il en est de même, en Irak, des milices de la « mobilisation populaire » (*al-hashd al-sha'bi*), composées de volontaires en majorité chiites, dont la création est entérinée en 2014 par une fatwa émise par Ali Sistani : elles sont censées défendre la population des attaques des *takfiri* de Daech. Il reste que les milices chiites, même s'il n'ont pas développé de discours de haine à l'instar de l'organisation État islamique, excommunient elles aussi leurs ennemis et exercent la violence.

La politique de l'attente

Dans le chiisme duodécimain, le douzième imam a disparu en 874, puis il a cessé tout contact avec ses adeptes en 941. Depuis, il est en occultation, caché mais vivant. Les fidèles attendent sa réapparition qui aura lieu, selon les doctrines, dans une période de troubles et de violences. Il restaurera la justice sur terre, règnera, puis adviendront la fin des temps et le jugement dernier. En son absence, théoriquement, personne ne peut guider la communauté (dire la loi divine, percevoir les impôts, diriger la prière en assemblée, déclarer le djihad, etc.). Les oulémas ont donc peu à peu forgé des concepts leur permettant d'exercer les fonctions religieuses au nom de l'imam, en tant que ses délégués ; l'usulisme est l'aboutissement de cette dynamique. Par ailleurs, ils se sont accommodés avec les pouvoirs politiques en place, particulièrement avec les princes chiites.

Karbala, une bataille décisive

Événement mineur dans l'histoire, quelque peu oublié par l'historiographie sunnite, la bataille de Karbala est en revanche au cœur des doctrines chiites. Les fidèles la revivent chaque année en observant des rituels de commémoration dans des lieux de culte ad hoc (*husayniyya*), dans les maisons, dans l'espace public. En 680, Husayn, troisième imam pour les chiites, y trouve le martyre avec une partie de sa famille et ses compagnons alors qu'il défend son « droit » à la succession du prophète contre le calife Yazid, refusant de lui prêter allégeance. L'armée de Yazid écrase la petite troupe de Husayn qui est décapité. Les rescapés, dont sa sœur Zaynab et son fils Ali qui assurera la continuité de la lignée, sont capturés et emmenés à Damas à la cour du calife. Cet épisode de l'épopée des imams nourrit le chiisme en figures modèles à imiter et en valeurs morales.

La saga des Sadr (1) : Muhammad Baqir et Musa

La famille Sadr a déjà donné de grands oulémas quand les deux cousins, Muhammad Baqir et Musa, font parler d'eux, dans les années 1970 : leur grand-père Isma'il Sadr, pour ne citer que lui, fut l'un des *marji'* de Najaf et participa au soulèvement contre les Britanniques. Tous deux ont reçu le prestige en héritage et vont l'incarner en le transformant, chacun à sa manière, l'un en Irak, l'autre au Liban. Les Sadr, originaires du Jabal Amel (l'actuel Liban-Sud) se sont implantés en Iran et dans les villes saintes chiites d'Irak et les différentes branches de la lignée

continuent d'entretenir des liens d'intermariage et des affinités intellectuelles : c'est une famille transnationale.

Né en 1935, à Kazimayn, près de Bagdad, Muhammad Baqir perd son père à l'âge de deux ans et c'est son oncle maternel Murtada Al Yasin, autre grand clerc, qui se charge de son éducation. Il fréquente une école réformée avant de se lancer dans le cursus religieux traditionnel de Najaf où il suit les cours des plus grands maîtres. Comme beaucoup de jeunes clercs, il commence à enseigner tôt, à 25 ans, et se rend compte de la nécessité de réformer les études. C'est dans cet objectif qu'il rédige plusieurs manuels, en logique et, surtout, en méthodologie du droit islamique (*usul al-fiqh*), la discipline cruciale du dispositif juridique islamique. Muhammad Baqir al-Sadr se distingue, peu à peu, non seulement comme un idéologue mais aussi comme un détenteur de l'autorité religieuse, un *marji'*. Il se serait certainement imposé comme tel si son engagement politique ne l'avait tant exposé : son exécution l'a pris en pleine ascension ; elle a aussi fait de lui un martyr. Il demeure une référence dans toute réflexion politique sur le chiisme comme dans les sciences religieuses chiites contemporaines.

Son cousin, beau-frère et ami Musa Sadr, moins théoricien qu'activiste, est lui aussi fauché en pleine gloire, en 1978. Sa « disparition » mystérieuse - car son décès n'a jamais été prouvé - entretient le charisme du personnage. Certains l'associent à celle du Mahdî, l'Imam caché, et attendent son retour. Musa naît à Qom, en 1928, où il fait ses premiers pas avant d'aller suivre des études d'économie à l'université de Téhéran, puis un cursus religieux à Najaf. Il y passe quatre ans en compagnie de Muhammad Baqir et comme lui, s'intéresse à la banque islamique. Les *marji'* l'envoient les représenter au Liban où il s'installe en 1959. Il y fonde le Conseil supérieur chiite qui va gérer les affaires religieuses des chiites du pays, en 1967. Durant la crise des années 1970, Musa utilise les rituels chiites pour exalter le patriotisme libanais contre Israël et encourager les « opprimés » à revendiquer leurs droits et à combattre les nantis. C'est lors d'un voyage en Libye qu'il disparaît ; aujourd'hui, tous les acteurs politiques et religieux chiites libanais se réclament de lui.

La saga des Sadr (2) : Muhammad et Muqtada

Muhammad al-Sadr, né en 1943, est lui aussi un descendant d'Ismaïl : il appartient donc à l'aristocratie religieuse chiite et, bien plus, à une lignée « combattante ». Toutefois il fait, un temps, le jeu du régime baathiste irakien qui le propulse comme *marja'*, au début des années 1990. La tête de l'autorité religieuse chiite est alors en crise après le décès de Kho'i et le régime veut contrer Ali Sistani, originaire d'Iran, en promouvant cet ayatollah arabe qu'il pense pouvoir contrôler. Muhammad al-Sadr se pose en effet comme un *marja'* arabe, soucieux de concilier le droit islamique et les coutumes tribales irakiennes. Soutenu par l'État, il administre des écoles religieuses de Najaf qu'il souhaite sortir de leur isolement et rapprocher du peuple. La *hawza* selon lui doit s'en faire la porte-parole ; il prône l'activisme contre le quiétisme des *marja'* traditionnels. La proximité avec les simples croyants qu'il défend nourrit un culte de la personnalité et son mouvement se fait populiste. Auteur d'une encyclopédie sur le Mahdi, il met l'accent sur l'aspect millénariste du chiisme, donnant ainsi un sens à la vie des « défavorisés » qui le suivent avec une ferveur croissante. Sadr prend de plus en plus d'autonomie, brave le régime. Il développe les rituels chiites de l'Achoura, instaure un prêche du vendredi et bientôt se rend à la mosquée, drapé d'un linceul, affichant qu'il se sait menacé. Il est assassiné par des agents du régime irakien, le 19 février 1999 avec deux de ses fils. Ainsi martyr, il est surnommé « le deuxième Sadr », après Muhammad Baqir, et les quartiers populaires chiites du nord de Bagdad seront renommés Sadr City en son hommage après la chute du régime en 2003.

Ayant échappé au massacre, son fils Muqtada fait son apparition sur la scène politique après l'invasion américaine de l'Irak, en 2003. Il conduit un mouvement politique qui s'organise en institutions sur le terrain et une milice, l'Armée du Mahdi, qui lance une insurrection contre les troupes américaines en 2004 mais va aussi semer la terreur chez ses ennemis irakiens, groupes

sunnites et factions chiites rivales. En 2008, il dissout cette armée et oriente son mouvement vers des activités de services sociaux. Il part pour l'Iran afin d'y poursuivre ses études religieuses et de gagner en légitimité car celle-ci ne repose que sur l'héritage de son père, sur sa base sociale et sur sa présence en Irak sous Saddam. De retour en Irak sans les avoir achevées, après avoir critiqué Maliki, il s'en prend à Abadi et soutient les demandes de réforme. Ce redéploiement aussi habile qu'inattendu de ses positions le place dans un rôle d'opposant et réaffirme son nationalisme arabe alors qu'on le dit inféodé à l'Iran. Pendant ce temps, d'autres acteurs d'une mouvance sadriste difficile à cerner se réclament de l'héritage de Muhammad Sadr : autorités religieuses, chefs de partis ou de milice se réfèrent à lui.

Bibliographie

A. Jabar Faleh, *The Shi'ite Movement in Iraq*, Londres, Saqi Books, 2003.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali, et Jambet, Christian, *Qu'est-ce que le shî'isme ?* Paris, Les Éditions du Cerf, 2014.

Calabrese, Erminia Chiara, *Militer au Hezbollah. Ethnographie d'un engagement dans la banlieue sud de Beyrouth*, Karthala-Ifpo, 2016.

_____ « La cause c'est nous : militants du Hezbollah au Liban face à la guerre en Syrie », *Confluences Méditerranée*, n° 98, 2016/3, p. 103-114.

Louër, Laurence, *Chiisme et politique au Moyen-Orient*, Paris, Perrin, 2009.

Luizard, Pierre-Jean, *Comment est né l'Irak moderne*, CNRS Editions, 2009.

Mallat, Chibli, *The Renewal of Islamic Law : Muhammad Baqer al-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge University Press, 1993.

Mervin, Sabrina, *Un réformisme chiite*, Karthala-CERMOC-IFEAD, Paris, 2000.

_____ *Histoire de l'islam. Fondements et doctrines*, Champs Flammarion, 2016.

_____ (dir.), *Les mondes chiites et l'Iran*, Paris, Karthala-IFPO, 2007.

_____ *Le Hezbollah, état des lieux*, Paris, Actes Sud, 2008.

Walbridge, Linda (dir.) *The most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford University Press, 2001.