Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

121 | 2014

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2012-2013)

Islam contemporain : histoire des doctrines et des courants de pensée

Islam contemporain : histoire des doctrines et des courants de pensée

Conférences de l'année 2012-2013

Constance Arminjon

Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/asr/1243>

DOI: 10.4000/asr.1243

ISSN: 1969-6329

Publisher

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Printed version

Date of publication: 20 December 2014

Number of pages: 163-172

ISSN: 0183-7478

Electronic reference

Constance Arminjon, "Islam contemporain : histoire des doctrines et des courants de pensée", *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [Online], 121 | 2014, Online since 21 November 2014, connection on 07 July 2022. URL: <http://journals.openedition.org/asr/1243> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/asr.1243>

Tous droits réservés : EPHE

Islam contemporain : histoire des doctrines et des courants de pensée

M^{me} Constance Arminjon

Maître de conférences

Introduit cette année à l'École, l'enseignement sur l'histoire de la pensée islamique contemporaine a été organisé en deux cours parallèles. Au regard de la diversité des courants de pensée et de l'ampleur de l'islam contemporain, il a semblé opportun d'aborder un domaine circonscrit – qui sera régulièrement redéfini au fil du temps –, et d'appréhender conjointement l'histoire intellectuelle et doctrinale de la période dans son ensemble. D'un point de vue méthodologique, ces enseignements parallèles doivent à la fois présenter l'objet de recherches récentes et actuelles, et situer cet objet à la lumière d'une approche comparative.

Pendant plusieurs années, le séminaire de recherche sera consacré au renouvellement du champ intellectuel shi'ite depuis la fin des années 1960. Au confluent de deux trajectoires d'évolution – processus séculaire interne et émergence de l'État moderne – les ulémas shi'ites ont alors été confrontés à la nécessité de reconsidérer la fonction du clergé. En institutionnalisant une conception révolutionnaire de l'autorité, la fondation d'un régime clérical en Iran a causé un bouleversement tant dans le droit islamique que dans la théologie et l'historiographie shi'ites. Illustrant le pluralisme et le dynamisme de l'islam contemporain, le renouvellement doctrinal a pris de multiples formes depuis la Révolution iranienne de 1979.

Le second cours, plus spécifiquement dédié au Master, vise à retracer la genèse des principaux courants de pensée apparus depuis le début du XIX^e siècle en islam, dans la perspective d'une histoire comparative du sunnisme et du shi'isme. Si la découverte de la modernité forgée en Europe a entraîné des questionnements communs à l'ensemble du monde musulman, les réponses des penseurs cléricaux et laïcs se sont souvent différenciées en résonance avec des traditions distinctes.

I. Le renouvellement du champ intellectuel shi'ite depuis la fin des années 1960

Dans le shi'isme, le renouvellement intellectuel et doctrinal a pris de multiples formes depuis la fin des années 1960. En institutionnalisant une conception révolutionnaire du pouvoir, la fondation d'un régime clérical en Iran a causé un profond bouleversement non seulement dans le droit et la théorie de l'autorité shi'ites, mais également dans le fonctionnement des institutions religieuses. L'exercice du pouvoir par les clercs a également entraîné l'essor des théories shi'ites de l'État, puis il a suscité critiques et propositions de réforme. À elle seule, la pensée politique constitue un champ immense. L'élaboration de la « nouvelle théologie » en Iran est d'autre part foisonnante. Si l'Iran occupe une place majeure dans le renouveau doctrinal actuel, cette place n'est pas exclusive. En effet, l'élargissement du champ du droit et la recherche de l'actualisation des normes religieuses sont à l'œuvre dans

l'ensemble du monde shi'ite. Ces efforts sont inspirés par la volonté de réaffirmer l'emprise de la loi islamique sur les évolutions sociales. Ils sont aussi motivés par la diffusion des nouvelles technologies de l'information, ainsi que par l'existence de vastes communautés de musulmans émigrés. L'enseignement abordera successivement les trois grands domaines de la pensée – théorie politique, théologie et droit – tout en mettant en évidence les connexions entre ceux-ci. Nous chercherons également à élucider la place de l'historiographie religieuse dans le renouveau de la philosophie politique.

Le séminaire de cette année a été consacré au renouvellement des doctrines de l'autorité, envisagé dans la longue durée.

1. L'évolution de la doctrine de l'autorité dans le shi'isme duodécimain : un processus multiséculaire

Durant un semestre environ, nous avons abordé les grandes étapes de l'histoire des institutions religieuses et des doctrines de l'autorité, en soulignant le décalage chronologique entre les deux processus d'évolution.

La diversité des conceptions de l'autorité élaborées depuis le milieu du ^{xx}e siècle a procédé de choix et d'engagements personnels à l'égard des réalités contemporaines. Elle traduit aussi des lectures divergentes sinon contradictoires d'une histoire commune. La polyphonie de la tradition revêt une importance particulière dans une communauté réfractaire à la stricte hiérarchisation et à l'institutionnalisation complète de l'exercice de l'autorité. Pour mesurer les écarts doctrinaux, il convient donc de reconstituer la généalogie des concepts, de même que de suivre la mise en œuvre de ceux-ci au cours de l'histoire. Outre les textes, les figures fondatrices sont utilisées comme paradigmes dans les doctrines de l'autorité. À cet égard, il convient d'étudier la prégnance autant que les recompositions de l'historiographie des premiers temps de l'islam.

Dans le shi'isme contemporain, la polysémie du terme de *wilâya* a des conséquences tant doctrinales qu'institutionnelles. Si Khomayni a métamorphosé la notion en opérant un rapprochement entre ses sens théologique et juridique, il avait un devancier en la personne de Molla Ahmad Narâqî¹ (m. 1829).

Plus tard, la Révolution constitutionnelle iranienne a marqué la découverte d'un modèle d'autorité inconnu en islam. Révélant de profondes dissensions au sein du clergé shi'ite, cet événement a constitué un tournant majeur dans l'histoire doctrinale et institutionnelle. De plus, en raison des divisions qu'il a suscitées parmi les clercs, le constitutionnalisme a laissé un héritage contrasté.

2. Le clergé shi'ite à l'épreuve de la modernité

Au cours du second semestre, nous avons étudié les répercussions institutionnelles, sociales et doctrinales de l'émergence d'États modernes dans le monde shi'ite. Le séminaire de l'année suivante poursuivra l'examen des conceptions de

1. Cf. M.-A. AMIR-MOEZZI, « Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain : tradition et idéologisation », dans E. PATLAGEAN et A. LE BOULLUEC (dir.), *Les Retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Peeters, Louvain-Paris 1993, p. 77.

l'autorité et observera l'essor des théories politiques shi'ites depuis la fondation de la République islamique en Iran.

Quoique laïcs et clercs participent simultanément au renouvellement de la pensée de l'autorité, leur différence de statut a des répercussions sur leurs projets autant que sur leurs méthodes et sur la portée de leurs positions. Il convient cependant de clarifier les confluences entre les intellectuels laïcs et clercs, d'autant plus que les idées des premiers sont discutées dans les milieux cléricaux. Dans une perspective comparative, il faut en outre constater la prépondérance que les clercs shi'ites ont pu conserver dans le champ intellectuel islamique, à la différence des ulémas sunnites.

S'ils ne subirent pas un bouleversement de leurs structures d'autorité comparable à l'abolition du califat, les shi'ites arabes durent néanmoins faire face, comme les sunnites, au redécoupage étatique consécutif à l'effondrement de l'Empire ottoman. De plus, les clercs shi'ites furent confrontés aux politiques de sécularisation et de centralisation menées par les États iraquien et iranien à partir des années 1920. Pour enrayer le déclin du rôle du clergé et les effets de la sécularisation, plusieurs remèdes furent envisagés. En particulier, certains clercs proposèrent dans les années 1960 et 1970 de réformer l'institution de l'autorité religieuse, la *marja'iyya*. Dans le même temps, l'ayatollah iranien Khomeyni appelait à une révolution qui fut d'abord doctrinale avant d'être politique. En invoquant la nécessité de faire appliquer la loi islamique en tout temps, il fit valoir que le juriste religieux (*faqih*) devait être investi de l'autorité de gouvernement (*velâyat*), que la doctrine shi'ite considérait comme l'apanage des Imâms. Cette revendication mettait en cause simultanément le dualisme séculaire des instances – État et autorité religieuse –, la théologie, le droit, l'historiographie et la conception du temps shi'ites. En effet, tout en consacrant une unification des instances, la dévolution de la fonction de gouvernance à un juriste religieux tendait à identifier celui-ci aux Imâms et par là même à oblitérer la rupture causée par l'Occultation de l'Imâm.

L'analyse des visions politiques conçues depuis la fin des années 1960 a porté sur les textes et les auteurs les plus représentatifs. En premier lieu, il importait d'étudier les reformulations successives de la pensée politique de l'ayatollah Khomeyni, ainsi que l'institutionnalisation de sa conception de l'autorité dans le cadre de la Constitution de la République islamique. D'autre part, nous avons examiné la contribution de l'ayatollah iraquien Muhammad Bâqir al-Sadr au débat sur la Constitution iranienne. À la fin de sa vie, al-Sadr rallia avec enthousiasme la conception de Khomeyni, tout en maintenant une distinction théorique des instances religieuse et politique. Il rédigea une esquisse de Constitution pour la République islamique, qui présente de nombreuses analogies avec cette dernière, sans que le lien entre les deux textes ait été clairement établi.

Ailleurs dans le monde shi'ite, et notamment au Liban, Muhammad Jawâd Mughniyya réfuta dès 1979 la théorie de Khomeyni. À l'appui d'un réexamen du droit islamique shi'ite, le clerc libanais récusait la conception du fondateur de la République islamique iranienne tout en exprimant son vif enthousiasme pour la nouveauté de ce régime. Conjointement, il esqua un modèle de démocratie islamique. Dans le même sens, son compatriote Muhammad Mahdî Shams al-Dîn composa un ample bilan de la théologie politique et du droit islamique shi'ites,

au terme duquel il redéfinit un système de pouvoir islamique adapté aux doubles exigences de son temps et de sa tradition.

À l'encontre d'une visée messianique, la plupart des sources d'imitation (*marja'*) shi'ites ont fait valoir la distinction entre les juristes faillibles d'une part et le Prophète et les Imâms de l'autre pour récuser l'unification des instances. Ils se sont inscrits dans une autre lignée d'autorité, qui connut une rupture à leurs yeux irréversible lors de l'Occultation du dernier Imâm.

Tout en invoquant une commune histoire, les représentants des deux lignées d'autorité manifestent la plurivocité en même temps que le perpétuel dynamisme de la tradition. Au prisme de deux paradigmes fondateurs et inassimilables, ils procèdent à des lectures divergentes de leur héritage pour s'ancrer dans la modernité. L'élaboration de la modernité est par conséquent aussi polyphonique que la tradition, laquelle est continuellement reformulée. Les échos suscités par Khomeyni de son vivant comme après sa mort illustrent une forme de dialogue de la tradition avec elle-même. Or ce dialogue met certes au jour le pluralisme existant au sein du clergé shi'ite, mais aussi une profonde communauté de vues sur certains principes fondamentaux comme le lien indissociable entre religion et politique et l'attachement à la Communauté. De même l'ensemble des clercs tiennent à préserver les institutions. En outre, le pluralisme des voies s'est illustré autant dans l'essor des théories politiques que dans le fonctionnement des institutions d'autorité.

Au demeurant, la fidélité au *statu quo* n'implique pas nécessairement le conservatisme dans l'exercice de l'autorité religieuse. Les ouvrages de *fiqh* comme les avis juridiques des *marja'* illustrent indéniablement la pérennité d'un héritage doctrinal et méthodologique, qui se reflète tant dans les sujets que dans la composition des textes. Ils décèlent toutefois aussi un profond souci de prendre en considération les exigences du siècle dans l'élaboration des normes.

II. Cours de Master : introduction à l'histoire comparée des courants de pensée de l'islam contemporain

Le propos de ce cours est d'analyser la formation des principaux courants de pensée apparus depuis la fin du XVIII^e siècle en islam. Si les contacts – parfois violents – avec l'Europe jouèrent un rôle décisif dans le renouvellement des cadres de pensée, il ne faut pas perdre de vue l'importance des évolutions internes pour le développement doctrinal. Les penseurs musulmans eux-mêmes distinguent deux principes de renouvellement, puisés dans leurs Écritures : la notion coranique d'*islâh* consiste en un retour aux sources originelles de l'islam par une purification de la religion, tandis que celle de *tajdid*, mentionnée dans la tradition, se traduit par une revitalisation de la foi et des pratiques au moyen d'une rénovation doctrinale². Le premier terme est couramment traduit par « réforme », le second est employé au sens de « rénovation ». À elles seules, les deux notions pourraient résumer la distinction entre deux processus, le second apparaissant comme un mouvement de transformation doctrinale plus autonome par rapport aux évolutions de la société.

2. Cf. S. MERVIN, *Un réformisme shi'ite. 'Ulamâ' et lettrés du Jabal 'Âmil, de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Karthala-CERMO-CIFEAD, Paris 2000, p. 109 sq.

Il importe en outre de différencier le courant de pensée, qui consiste dans la formation et le partage d'idées ou de préoccupations par un groupe de personnes, et la doctrine, qui formule des principes régissant l'univers, la vie humaine ou la société, et qui a une fonction normative dans le domaine religieux. Ainsi, le sunnisme et le shi'isme ont été le plus souvent traversés par les mêmes courants de pensée – notamment par le réformisme, le laïcisme, l'islamisme. Mais les doctrines formulées au sein de chacune des deux branches de l'islam, sous-tendues par des conceptions irréductibles de la transmission de l'autorité, sont demeurées distinctes.

1. *Les grands courants et doctrines du sunnisme et du shi'isme contemporains*

Depuis la fin du XVIII^e siècle, le monde musulman a été confronté à un violent bouleversement des cadres de la pensée, de l'autorité et de l'identité. Perçue d'emblée comme corrélatrice de l'hégémonie étrangère dans les sociétés musulmanes, la modernité représentait d'abord un changement dans les rapports établis entre État et religion. Dès les débuts de la pénétration européenne au Proche et au Moyen-Orient au XVIII^e siècle, les États ottoman et persan avaient en effet pris conscience de la nécessité de se renforcer pour faire face aux agressions. Or ceci impliquait la centralisation de leur administration et, partant, une tendance à la sécularisation, laquelle menaçait nécessairement les clercs. Les modernisations entreprises jusqu'à la Première Guerre mondiale par les deux Empires eurent une ampleur inégale. Alors que les réformes (*Tanzîmât*) opérées par l'État ottoman réduisirent sensiblement le pouvoir des ulémas sunnites, les tentatives de réorganisation de l'État persan eurent un effet limité. Et bien que la Révolution constitutionnelle de 1906 eût transformé les principes de l'ordre politique du fait de l'adoption d'une Constitution, la prééminence de l'islam comme source de législation était garantie par la Loi fondamentale iranienne. En outre, les efforts de sécularisation de la justice avaient été partiellement entravés par les clercs.

Malgré la disparité des positions des ulémas au sein des États, l'hégémonie européenne et la réorganisation politique consécutive s'accompagnèrent d'un profond questionnement dans l'ensemble du monde musulman, sur les fondements de la puissance, de l'autorité et de l'identité. Or cette recherche conduisit à découvrir non seulement des principes d'autorité inconnus en islam, mais également de nouveaux rapports au savoir. Car la modernité semblait reposer à la fois sur un ordre politique nouveau, et sur le développement des sciences profanes. Face à l'impérialisme des Puissances européennes modernes, le monde musulman apparaissait impuissant et décadent. Pour remédier à un tel déclin, plusieurs voies furent envisagées. En particulier, selon certains penseurs des provinces ottomanes arabes, la décadence résultait d'une division de la Communauté musulmane (*umma*) ainsi que d'un éloignement de la tradition primitive. C'est pourquoi ils préconisèrent une réforme de la religion au moyen d'un retour aux sources. Les pionniers de ce réformisme étaient Jamâl al-Dîn dit al-Afghânî, d'origine persane, et Muhammad 'Abduh, égyptien, qui fut le premier à se réclamer explicitement du salafisme (*salafiyya*³). Pour les

3. Forgé à partir du terme arabe *salaf* qui signifie « les anciens » ou « les devanciers », le terme *salafiyya* désigne les partisans d'un retour à la tradition des « pieux devanciers » de l'islam, ainsi que

tenants du salafisme, le retour aux sources impliquait un rejet de l'imitation des autorités doctrinales traditionnelles qui avaient contribué à la sclérose de l'islam, et parallèlement la recherche de nouvelles voies par la pratique du libre effort d'interprétation – *ijtihād* – du Coran et de la Tradition de Muhammad. Cependant le champ de cette liberté était défini : l'*ijtihād* devait être l'apanage des détenteurs légitimes de l'autorité et devait s'exercer dans le cadre de consultations mutuelles de ces derniers. La place accordée à la libre interprétation des textes fut néanmoins l'objet de divergences. Pour un premier courant, d'inspiration rationaliste, il convenait de laisser à l'*ijtihād* un rôle maximal afin d'appliquer justement l'islam dans la vie moderne. Par souci de stricte orthodoxie, le second courant restreignit la portée de la libre interprétation. Toutefois le clivage se développa seulement après la mort de ʿAbduh en 1905. Dans d'autres cadres institutionnels, un courant réformiste émergea également dans le shi'isme⁴.

L'affirmation de l'hégémonie politique, économique et culturelle européenne représenta certes un motif déterminant du réexamen des sources de l'islam. Mais le renouvellement des doctrines a également procédé de facteurs internes. Tel est le cas notamment du wahhâbisme, dénommé d'après son fondateur Muhammad ʿAbd al-Wahhâb. Apparu au XVIII^e siècle au cœur de la Péninsule arabique, ce courant visait comme le salafisme à restaurer la piété et la morale islamiques dans leur pureté originelle, en se référant à la Cité musulmane primitive. À la faveur de leur alliance avec la dynastie Al Saʿûd, les wahhâbites imposèrent leur doctrine dans les territoires conquis par cette dernière.

Parallèlement, dans le shi'isme, la reformulation de la doctrine de l'autorité et l'émergence de l'institution de l'autorité religieuse (*marjaʿiyya*) au XIX^e siècle furent fondées sur des évolutions juridiques internes⁵.

Après la création de plusieurs États arabes sous mandat européen – par suite du démantèlement de l'Empire ottoman –, et l'instauration de la dynastie des Pahlavî en Iran en 1925, la centralisation des régimes s'intensifia. Ce mouvement de longue durée mit profondément en question l'autorité des clercs, en réduisant graduellement le champ de leurs compétences. Or les réformes centralisatrices étaient entreprises dans des cadres sociopolitiques nouveaux. Les autorités religieuses n'étaient donc pas seulement confrontées à la limitation de leurs fonctions, mais à la mise en question de la source de l'autorité. Car la place même de l'islam dans la société était plus ou moins explicitement contestée par les divers systèmes sociopolitiques laïcs qui fondaient les nouveaux régimes. Tandis que l'État-nation et les doctrines nationalistes faisaient prévaloir une nouvelle définition de l'identité communautaire, les principes démocratiques et capitalistes véhiculaient des valeurs différentes de celles de l'éthique musulmane. Bien plus, le communisme récusait l'islam en tant que tel, puisqu'il était matérialiste. Alors que la création d'États-nation bouleversa

---

le courant qui s'en inspire. Suivant l'historiographie musulmane, la période des *salaf* commence avec la prédication de l'islam par le prophète Muhammad et s'achève au milieu du III^e siècle de l'Hégire / IX^e siècle de l'ère chrétienne.

4. Cf. S. MERVIN, *Un réformisme shi'ite*, p. 109 sq.

5. Cf. M.-A. AMIR-MOEZZI et Ch. JAMBET, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Fayard, Paris 2004, p. 201-203.

les conceptions politiques dès la fin de la Première Guerre mondiale, l'impact des idéologies modernes affecta le clergé surtout après le second conflit mondial. D'autre part, la diffusion de l'enseignement moderne, sécularisé, restreignait le rôle des institutions religieuses dans l'éducation, de même qu'elle modifiait profondément le contenu et les méthodes du savoir.

Alors que les politiques modernisatrices menées par l'Empire ottoman puis par les États à majorité sunnite nés à la suite de la Première Guerre mondiale ont abouti à l'affaiblissement durable des ulémas sunnites, les clercs shi'ites ont réaffirmé la force de leurs institutions en reconquérant leur influence sur la société. Depuis les années 1950, les ulémas shi'ites ont été à l'avant-garde des mouvements politiques islamiques. En milieu sunnite, cet effort a été entrepris par des laïcs⁶. Le rôle pionnier joué par les clercs shi'ites ne s'est pas seulement manifesté sur le terrain politique pratique. En effet, tout en se politisant, plusieurs clercs dont en premier lieu Muhammad Bâqir al-Sadr engagèrent un vaste réexamen de leurs institutions et de la société moderne. Forts d'un mouvement séculaire d'extension de leur autorité, certains transformèrent l'islam en idéologie afin de faire pièce à la modernisation séculariste. Signe de la vitalité théorique des ulémas shi'ites, l'avènement de la République islamique iranienne causa par lui-même un renouvellement foisonnant de la théorie de l'autorité. À l'inverse, la pensée politique des ulémas sunnites s'était peu développée pendant la même période.

Cette disparité avait probablement des racines dans des traditions divergentes à l'égard des sources du droit et de l'État. En premier lieu, la progressive affirmation du courant *usûlî* et sa suprématie depuis le XVIII^e siècle donnèrent aux juristes shi'ites les moyens d'étendre le champ de leur autorité comme de reformuler sans cesse leur doctrine⁷. Or ce ne fut qu'au XIX^e siècle que les réformistes sunnites préconisèrent un large recours à l'*ijtihad*. Deuxièmement, tandis que le sunnisme avait adapté sa doctrine aux structures étatiques, le shi'isme se construisit longtemps à l'écart de celles-ci et en opposition contre elles. Ainsi, dans le sunnisme, l'opposition religieuse à l'État était un expédient conjoncturel, tandis que pour les shi'ites elle faisait partie intégrante de la doctrine⁸.

Quand, à partir de la fin du XVIII^e siècle et surtout du XIX^e siècle, les États sunnites cherchèrent à centraliser leur autorité et à réduire le pouvoir des ulémas, ces derniers se trouvèrent donc plus vulnérables que leurs homologues shi'ites. Ils se sentirent *a fortiori* démunis quand l'institution à l'appui de laquelle ils s'étaient constitués en corps d'autorité fut abolie. De fait, la pensée politique connut un tournant à l'époque moderne avec l'abolition du califat par Mustafa Kemal en 1924. Or, au lieu de provoquer une synthèse doctrinale, cet événement aboutit à une polémique dominée par les traditionalistes. Pour les penseurs laïcistes, la fin du califat était

6. Cf. S. MERVIN, « Les autorités religieuses dans le shi'isme duodécimain contemporain », *Archives de sciences sociales des religions* 125 (2004), p. 71.

7. Cf. H. ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought, The Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*, I. B. Tauris, Londres-New York 2004, p. 160-161.

8. Cf. F. I. KHURI, « The Ulama : a Comparative Study of Sunni and Shi'a Religious Officials », *Middle Eastern Studies* 23/3 (1987), p. 291-312.

la suite logique de l'effondrement de l'Empire ottoman et pouvait représenter la réalisation d'un désir de longue date. Mais pour les ulémas, la question paraissait plus complexe et devait être expliquée selon les catégories juridiques islamiques.

La seule réponse substantielle des ulémas fut formulée en Égypte. Cette réponse fut double : selon l'une, défendue par 'Alî 'Abd al-Râziq⁹, le califat n'avait de fondement ni dans le Coran ni dans la Tradition ni dans le consensus. En conclusion, l'autorité politique, quelque indispensable qu'elle fût pour l'application des idéaux islamiques, n'appartenait pas à l'essence de l'islam. De plus, selon lui, l'islam bien compris permettait aux musulmans de choisir la forme de gouvernement qui leur paraissait appropriée. Ces affirmations déclenchèrent la colère des ulémas d'Al-Azhar. Une cour composée de vingt-cinq ulémas de cette université priva 'Abd al-Râziq de son diplôme et le destitua de sa fonction. Si l'abolition du califat apparaissait extérieurement comme une grande victoire pour les modernistes, elle permit finalement le triomphe de l'orthodoxie, qui empêcha l'évolution de la conception de la légitimité politique¹⁰. L'autre réponse cléricale à la fin du califat fut développée par Rashîd Ridâ¹¹. L'œuvre de ce dernier laissa une forte empreinte sur la pensée islamique sunnite contemporaine. En effet, Ridâ peut être considéré comme le théoricien fondateur de l'État islamique au sens moderne, lequel apparut comme une alternative au califat. Dans son traité sur le califat, l'auteur distingua le califat idéal qui exista seulement sous les Califes « bien guidés » (*râshidûn*), du califat réel. Ridâ estimait que la corruption des ulémas était l'une des principales causes du dévoiement du califat en un appareil servant les intérêts les plus bas des souverains. Dans un second temps, il examina les conditions pratiques de la réhabilitation du califat. Constatant qu'aucun pays n'était alors en mesure de restaurer l'institution, Ridâ conçut un programme pour la rétablir dans un proche avenir. Dans sa proposition, le calife moderne « n'est que le chef d'un gouvernement constitutionnel [...], il n'a d'autre mission que d'appliquer la Loi et l'obéissance qu'on lui doit est limitée à cette mission¹² ». Faute de pouvoir perpétuer le modèle du califat, Ridâ chercha finalement à le transposer : il envisagea l'existence parallèle d'un califat défini comme instance de gouvernement à finalité religieuse, et d'institutions religieuses. Cependant Ridâ ne préconisait pas ainsi un retour intégral aux origines de l'islam. Sa conception n'était pas celle du califat primitif, où le calife était à la fois une autorité religieuse et temporelle¹³. Surtout, elle n'était pas

9. 'Alî 'Abd al-Râziq exposa sa vision dans un ouvrage publié en 1925, *al-Islâm wa usûl al-hukm fî al-islâm* (*L'Islam et les fondements du pouvoir en islam*).

10. Cf. H. ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought*, chap. 2 ; M. ZEGHAL, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al-Azhar dans l'Égypte contemporain*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris 1996, p. 78.

11. Rashîd Ridâ exposa sa vision du califat dans *al-Khilâfa aw al-Imâmat al-'uzmâ* (*Le Califat ou l'Imâmat suprême*), paru en 1923. Cf. H. LAOUST, *Le Califat dans la doctrine de Rašîd Ridâ*, VI, IFEAD, Paris 1938.

12. *Ibid.*, p. 209.

13. Cf. Ch. DÉCOBERT, « L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam », *Archives de sciences sociales des religions* 125 (2004), p. 23-44.

originale¹⁴. De longue date en effet – à partir du ix^e siècle –, le pouvoir avait été réparti entre les ulémas, représentants de l'autorité religieuse, et les souverains temporels¹⁵. Au demeurant, Ridâ ne définit pas de système institutionnel précis pour perpétuer le Califat. Mais il esqua un modèle d'État islamique au sens moderne, dont la finalité essentielle consistait à superviser l'application de la loi islamique. Sa conception influença les penseurs laïcs¹⁶ de l'État islamique, dont en premier lieu le courant des Frères musulmans¹⁷. Pas davantage que Ridâ, ceux-ci ne conçurent avec précision les institutions de l'État islamique qu'ils voulaient fonder. Soutenant une vision idéologisée de l'islam, ils se préoccupèrent encore moins d'examiner la place éventuelle de la législation humaine dans leur système¹⁸. En somme, les bouleversements causés par la modernité ne firent pas l'objet de théories politiques substantielles de la part des ulémas sunnites. L'élan doctrinal cessa après les bilans entrepris par Ridâ et °Abd al-Râziq.

A contrario, les juristes shi'ites se distinguèrent par leur dynamisme en matière de théorie politique. Au xx^e siècle, la première tentative pour concevoir l'exercice de l'autorité à la lumière de la modernité avait été celle de Nâ'inî, qui s'efforça de concilier le constitutionnalisme et l'islam. Plus tard, l'intensification de la politique modernisatrice et séculariste menée par les États, conjuguée à l'influence des idéologies, contraignit les clercs shi'ites à une redéfinition des principes de l'autorité. Alors que plusieurs d'entre eux préconisèrent des réformes de l'institution religieuse (*marja'iyya*), Khomaynî inaugura une lecture révolutionnaire des sources de l'islam et, partant, de la doctrine de l'autorité.

La fondation de la République islamique en Iran en 1979 a institutionnalisé sa conception de la « guidance du juriste » – *velâyat-e faqîh*¹⁹. Au nom de la nécessité d'appliquer la loi islamique, l'ayatollah Khomayni a élaboré et incarné une innovation radicale dans le droit et dans la doctrine de l'autorité shi'ites. En identifiant la fonction du juriste religieux à l'autorité du Prophète²⁰, il voulut combler les brèches survenues dans la transmission du modèle d'autorité idéal de l'islam. Érigé en représentant *du dernier Imâm* (article 5 de la Constitution iranienne), le *vali-e faqîh* – le juriste religieux détenteur de l'autorité, *velâyat* – tendit à abolir le temps et les obstacles historiques et théologiques de la tradition *des* Imâms. Alors qu'il cristallisait ainsi une utopie, il contribua à enraciner le shi'isme dans la modernité politique. Quoiqu'il définît l'autorité de gouvernance en termes religieux, le Guide de la République islamique œuvra à une autonomisation du juriste à l'égard de la loi religieuse elle-même en proclamant le primat du politique dans l'islam et en dépassant la distinction théologique entre le Prophète et les Imâms d'une part, et le juriste faillible de l'autre.

14. Cf. H. ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought*, chap. 3.

15. Cf. Ch. DÉCOBERT, « L'autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam ».

16. Le terme laïc est ici entendu au sens de « non clérical ».

17. L'association des Frères musulmans fut fondée en 1928 par Hasan al-Banna en Égypte.

18. Cf. H. ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought*, chap. 3.

19. J'utilise les termes persans, en référence à l'ouvrage de Khomaynî et à la Constitution iranienne.

20. Cf. M.-A. AMIR-MOEZZI, « Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain : tradition et idéologisation », p. 79-80.

De plus, en introduisant la question de l'État dans le droit islamique (*fiqh*) shi'ite, et en mettant en œuvre sa vision, le fondateur de la République islamique iranienne a entraîné l'essor de la théorie politique shi'ite. L'interprétation révolutionnaire de Khomeyni ne pouvait qu'entraîner un mouvement de relecture quasi inépuisable de la religion et de ses institutions. Qu'il s'agisse d'expliciter, de nuancer ou encore de récuser la doctrine de la « guidance du juriste », une floraison de théories de l'État a vu le jour depuis la Révolution iranienne, en Iran, au Liban et en Iraq. À l'instar de Khomeyni, les auteurs de ces nouvelles théories ont conjugué des éléments de la tradition avec des principes étrangers à cette dernière.

2. L'autorité religieuse : une question centrale dans les deux traditions

Par-delà les transformations doctrinales et les spécificités irréductibles du sunnisme et du shi'isme, la question de l'autorité a occupé une place centrale dans l'évolution de l'islam contemporain. C'est pourquoi elle a été l'axe privilégié dans l'étude des courants et doctrines. Les bouleversements qui ont affecté le monde musulman depuis deux siècles ont en effet provoqué la redéfinition du rôle des autorités religieuses et le renouveau des théories du pouvoir. Ils se sont également répercutés sur l'organisation des institutions religieuses et politiques. Les réflexions sur le statut et les méthodes d'élaboration des normes islamiques sont également sous-tendues par un questionnement sur l'autorité de la loi islamique. À cet égard, quoique les ulémas conservent un rôle prépondérant dans le champ de l'autorité en islam, l'émergence des intellectuels religieux met en question les traditions de savoir autant que la place des clercs dans ce champ.