Journal des anthropologues
Association française des anthropologues

146-147 | 2016
Craquelures globalisées du religieux

Des leaders religieux musulmans au Liban

Muslim Religious Leaders in Lebanon

Marie Kortam

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jda/6515>

DOI : 10.4000/jda.6515

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2016

Pagination : 133-149

ISBN : 979-10-90923-12-6

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Marie Kortam, « Des leaders religieux musulmans au Liban », *Journal des anthropologues* [En ligne], 146-147 | 2016, mis en ligne le 15 novembre 2018, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/jda/6515> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.6515>

DES LEADERS RELIGIEUX MUSULMANS AU LIBAN

Marie KORTAM*

Cet article s'intéresse à la trajectoire sociale et idéologique de trois individus, à la fois imams¹ et cheikhs² à partir d'entretiens approfondis menés en arabe, leur propre langue. Ces entretiens ont été conduits en 2014 dans le cadre d'une recherche sur le rôle des leaders religieux dans la relation entre les jeunes et l'armée libanaise. Dès le premier entretien avec le cheikh Amin, je me suis intéressée à son histoire personnelle et aux circonstances qui l'ont amené à devenir ce qu'il est aujourd'hui. Les entretiens avec les deux autres cheikhs, Hani et Mohamad, également leaders religieux, populaires et médiatiques, ont aiguisé la même curiosité : celle de comprendre comment leurs souhaits de vie professionnelle ont été infléchis dans des parcours qui ont eu à voir avec le hasard et les contraintes liés aux aléas de la guerre civile qui débute au Liban en

* IFPO (Institut français du Proche-Orient), Espace des Lettres - Bât. 1
Rue de Damas – BP 11-1424, Beyrouth, Liban
Courriel : Mariekortam@hotmail.fr

¹ Chef religieux, l'imam dirige la prière dans la connaissance des rites de l'islam.

² À la différence de l'imam, le cheikh a fait des études en sciences religieuses. D'une façon générale, tous les cheikhs doivent figurer sur les registres de l'institution musulmane *Dar al-Fatwa* qui accorde à chacun la direction d'une mosquée dont il devient l'imam. En cas d'absence, il peut déléguer à n'importe quelle autre personne la direction de la prière qui deviendra l'imam pour cette prière.

1975. Sachant que cette inflexion est tributaire de la situation locale, celle de leur ville d'appartenance Tripoli, sorte de caisse de résonance des rapports de forces politiques (occupation syrienne) et politico religieux (jeux d'influences conflictuelles entre l'Iran et l'Arabie saoudite), il m'a fallu de plus, saisir comment chacun, au détour des entretiens a développé une réflexion sur sa rencontre avec la religion musulmane telle que véhiculée dans les associations, les formes d'organisations et les institutions religieuses disponibles. C'est précisément à ces moments du déploiement de la réflexivité que j'ai été frappée par le hiatus entre l'appropriation individuelle d'une expérience religieuse et le contenu vidé de ce sens lorsque mes interlocuteurs abordaient leurs références aux organisations « religieuses » souvent subventionnées par des partis politiques ou des personnalités nationales et internationales. Comment donc la croyance ou la foi a pu se métamorphoser et s'institutionnaliser en fabriquant des leaders religieux ? Comment un dispositif collectif et territorial les a propulsés dans une posture de sauveur ? Comment les offres religieuses et politiques les ont construits et maintenus en tant que leaders politico-religieux ?

Dans le propos qui suit, je commencerai par l'examen de la dimension personnelle qui prélude au passage de la croyance islamique aux études religieuses professionnalisantes. Je m'intéresserai ensuite à leur profession religieuse articulée à l'appartenance à des réseaux, des organisations et des mouvements religieux. Les incidences de la politique régionale, plus précisément de l'Arabie Saoudite et de l'Iran dans le contexte local libanais durant la guerre (1975-1990), me permettront de saisir l'institutionnalisation des croyances religieuses et leur manipulation dans la construction de convictions politico-religieuses concurrentes.

La dimension personnelle et territoriale du récit : de la croyance islamique aux études religieuses

Hani et Amin se sont rappelés les moments clés qui ont influencé leur rapport à la religion. La force dans leur récit se trouve dans leur propre interprétation. Bien que l'on puisse rendre compte

des différentes stratégies narratives mises en jeu dans la constitution d'une factuelité, l'essentiel se trouve dans l'interprétation que ces sujets récitants et agissants font de leurs récits.

Hani et Amin ont deux histoires différentes racontées comme des autobiographies scandées par des moments qu'ils considèrent comme les plus importants de leur vie.

Hani a grandi dans une famille musulmane pratiquante. En dépit de sa pratique et de sa foi, il n'était pas dans ses projets de devenir imam ou cheikh. La famille d'Amin, n'est pas pratiquante, mais de tradition musulmane et c'est l'école qui joua un rôle non négligeable dans sa socialisation religieuse. Scolarisé dans une école islamique en raison du contexte de l'époque – la guerre civile libanaise entre 1975 et 1990 – il a été fortement influencé par cet apprentissage, et s'est dirigé vers les sciences religieuses après l'obtention du baccalauréat.

Notons que pour Hani comme pour Amin, l'orientation vers une formation et une profession religieuses ainsi que l'engagement dans les institutions religieuses, ne faisaient pas partie de leurs projets. Aujourd'hui, devenus cheikh Hani et cheikh Amin, ils comptent parmi les plus importantes personnalités et hommes de religion au niveau local et régional au sein des réseaux salafistes. Chacun d'eux a des disciples qui trouvent dans leur proximité le sens perdu de leur vie.

Hani de Tripoli appartient à une famille prestigieuse sunnite, connue pour son engagement religieux, ses érudits et ses cheikhs. Né en 1960, il poursuit tout le cursus scolaire dans une école chrétienne privée de Tripoli. En 1980, il rentre à l'université libanaise. En raison de la guerre civile il cherche à quitter le Liban la même année, et dépose deux demandes de bourse pour étudier en Arabie Saoudite, l'une pour devenir ingénieur, l'autre pour étudier la Charia³. Sa principale préoccupation étant de quitter le pays, il est prêt à s'engager pour l'une ou l'autre de ces spécialités. Admis pour

³ Loi canonique islamique, qui demeure en vigueur dans certains États musulmans.

les études de la Charia, c'est à contrecœur qu'il part en Arabie Saoudite, n'ayant jamais imaginé qu'il ferait carrière en tant qu'homme de religion. Pour lui, c'est une question d'image sociale peu valorisée :

La perception de la société envers les cheikhs n'était pas valorisante, le cheikh est vu comme pauvre et misérable. J'ai dit : Je veux devenir ingénieur, c'est mieux que cheikh, je ne voulais pas faire de la religion une carrière. Mais quand j'ai eu l'accord pour cela, je me suis dit : J'y vais. J'ai fait un semestre de mathématiques à l'université libanaise. Je me suis dit : J'y vais, dans l'esprit de faire le pèlerinage à leur frais puisqu'ils paient le voyage et puis je vois, si cela ne me va pas je rentre, et je tente une fois là-bas, de refaire la demande pour les études d'ingénieur. Je suis parti. L'ambiance ne m'a pas plu. À 20 ans je me retrouve à l'étranger, je me suis senti tout seul. L'université islamique est construite en plein désert, pour arriver en ville il faut une demi-heure en voiture. Nous ne voyons ni des enfants jouer, ni des familles. C'était l'isolement total (entretien avec Hani, septembre 2014, Tripoli).

Ses tentatives d'inscription à la faculté d'ingénieur demeurent sans succès. À l'université islamique de Médine, les étudiants libanais sont peu nombreux au regard des autres nationalités. Il veut retourner au Liban, mais la guerre qui se prolonge l'en empêche. Il finit par conclure ses quatre années d'études.

Quant à Amin, né à Tripoli en 1971, de parents sunnites, il grandit dans un environnement musulman à l'école et dans la ville. Il commence ses études à l'école des Pères Carmes puis, en raison de la guerre, rejoint l'École de la foi islamique (*Madrassat al-Iman al-Islamiyya*) en raison de sa proximité avec son lieu de résidence. Pratiquant la religion dès son enfance, il baigne cependant dans une atmosphère religieuse islamique à l'école, différente de celle de son milieu familial. C'est déjà au collège qu'il se spécialise dans la Charia. Le père d'Amin n'est pas pratiquant, et n'encourage pas son fils à l'être. Il s'oppose même à un engagement religieux dans ses études. Il a pour ambition que son fils devienne pilote et capitaine mais il finit par céder devant les convictions de son fils.

À travers les éléments de leurs récits, Hani et Amin donnent un sens différent à leur orientation religieuse, qui se construit cependant

dans un même creuset, celui de l'exclusion politique, économique et sociale en temps de guerre de leur ville natale, Tripoli. Cette exclusion les a poussés à chercher et à trouver une sortie vers une formation professionnelle religieuse à laquelle ils ne pensaient pas *a priori*. La religion va s'avérer un biais positif de leur intégration dans la mesure où, comme nous allons le voir, elle rend possible l'accès et l'appartenance à des groupes sociaux spécifiques qui génèrent du lien social.

La dimension institutionnelle et territoriale du récit

Deux mouvements jouent un rôle important dans la socialisation de Hani et Amin : le mouvement des Frères Musulmans, sous le nom de l'Union islamique au Liban (*al-Jamaa al-Islamiyya*), pour ce qui concerne les sociabilités quotidiennes, et le Mouvement d'unification islamique (*Harakat al-Tawhid al-islami*), pour ce qui a trait à la socialisation politique.

L'appréciation de Hani pour la jurisprudence islamique (*fiqh*) l'a motivé pour faire partie d'*al-Jamaa al-Islamiyya*. Sayyid Qutb⁴ est son exemple, la lecture de ses ouvrages a fait de lui très tôt un prêcheur à la mosquée. Adolescent, Amin s'engage lui aussi dans *al-Jamaa al-Islamiyya* qu'il quitte au bout de deux ans, à 18 ans, au moment où il doit prêter allégeance. L'une des raisons qu'il avance est le contrôle de Tripoli par le régime syrien et l'interdiction de tout mouvement religieux qui échapperait à ce régime.

Le Mouvement d'unification islamique a proclamé un émirat⁵ islamique dans la ville de Tripoli entre 1982-1985. Cet épisode est à situer dans la foulée de la révolution iranienne de 1979, qui avait enthousiasmé la jeunesse islamique, rêvant de la libération de la Palestine occupée. D'après cheikh Hani, c'est en 1982, que

⁴ Un penseur musulman égyptien, fondateur des Frères Musulmans puis séparé d'eux. Il fut connu pour sa doctrine basée sur *al-salaf al-salih*, les pieux prédécesseurs et l'un des pères du renouveau *takfir*, et appelle à l'application de la Charia.

⁵ Un État musulman dirigé par un émir, c'est-à-dire un prince qui gouverne et dirige un territoire.

l'ayatollah Khomeini, grâce à ses relations libanaises, iraniennes et palestiniennes, a demandé à Abbas al-Moussawi⁶ et à cheikh Said Shaaban de créer des mouvements islamistes au Liban. Ainsi, le premier devait se charger du Hezbollah dans le Sud, et le deuxième du Mouvement d'unification islamique dans le Nord, dont il a d'ailleurs été le premier émir à Tripoli.

Le Mouvement d'unification islamique qui progresse plus vite que le Hezbollah est déjà, en 1983, une puissance militaire qui aide ce dernier, encore faible, en lui fournissant entraîneurs et armes.

D'orientation iranienne, le Mouvement d'unification est en contradiction avec la jurisprudence salafiste que Hani a étudiée en Arabie Saoudite. En 1982, il rentre de Jeddah au Liban pour passer les vacances d'été. L'aéroport de Beyrouth étant fermé à cause de la guerre, il est amené à rejoindre la capitale par bateau *via* Chypre. Durant la traversée, il rencontre cheikh Said Shaaban, en provenance de Téhéran. Les deux hommes se connaissent, ils viennent de la même ville. Cheikh Said Shaaban ne manque pas cette occasion pour attirer Hani au sein du mouvement, jeune intellectuel enthousiaste. Hani rapporte ses propos :

Voulez-vous que nous travaillions ensemble ? Nous étions en Iran et nous avons prêté allégeance à Khomeiny, qui nous a donné de l'argent et nous a demandé de créer des mouvements islamiques.

Malgré les déclarations de cheikh Said à l'encontre du régime syrien et en dépit de cette offre, Hani préfère terminer ses études :

Il m'a proposé des voitures et des gardes du corps. Je me souviens, 3 000 livres libanaises, mon père était un professeur d'école avec un salaire de 2 500 livres. J'ai eu peur, je ne suis pas convaincu par l'Iran... on aimait ses sermons parce qu'ils étaient contre les Syriens, mais quand il m'a dit : « On revient d'Iran et nous voulons travailler [selon le modèle iranien] », j'ai eu peur car l'Iran est chiite (entretien avec Hani, septembre 2014, Tripoli).

En 1984 quand le Mouvement d'unification islamique prend le contrôle de Tripoli, Amin n'a que 12 ans tandis que Hani rentre d'Arabie Saoudite avec son diplôme de sciences religieuses. Hani,

⁶ Homme politique et religieux libanais influent, leader du Hezbollah entre 1991 et 1992. Il est assassiné par l'armée israélienne en 1992.

décide aussitôt de quitter le Liban. Il rejoint les États-Unis, grâce à une coopération culturelle entre l'Arabie Saoudite et les États-Unis, pour continuer des études supérieures en sciences religieuses. Il y reste cinq mois, apprend la langue anglaise, mais ne supporte pas un environnement universitaire mixte et libre, pour lui qui se définit comme un homme oriental et musulman, qui n'a pas de relation hors mariage, lui qui revient d'Arabie saoudite, où il vivait entre hommes et dans le désert. Il décide de s'imposer des limites, de rentrer au Liban, et de se marier pour « détourner le regard » selon son interprétation du texte coranique.

C'est ainsi que Hani prend congé de l'école de langues où il est inscrit aux États-Unis, et rentre au Liban en septembre 1985. À peine fiancé, il doit faire face à un conflit armé féroce entre le Mouvement d'unification islamique et le régime syrien à Tripoli. La ville est assiégée. Cheikh Hani hésite avant de prendre les armes et de s'engager dans le conflit, car il n'est ni partisan du mouvement al-Tawhid, ni militant contre le régime syrien bien que la plupart des jeunes tripolitains, formés militairement par l'Organisation de libération de la Palestine (OLP), s'impliquent dans le combat pour défendre la « dignité de Tripoli » (Seurat, 1985) contre l'attaque syrienne de la ville. C'est une phrase prononcée par Abdullah Saadeh, président du Parti nationaliste syrien, qui décide Hani à prendre part au conflit : « Dans 48 heures nous entrerons dans Tripoli et nous boirons de l'alcool dans ses mosquées ». C'est ainsi qu'il conclut que l'objectif de la guerre n'est pas politique mais religieux ; il ne s'agit pas de frapper un mouvement politique islamique, mais d'humilier les musulmans.

Ne pouvant retourner aux États-Unis, cheikh Hani réussit à obtenir un visa pour l'Europe. Devenu un fugitif du service de renseignement syrien, qui gagne le combat, gouverne et contrôle la ville, il est convoqué par ce dernier. Risquant arrestation et prison, il prend le premier vol vers son nouveau pays de résidence, où il y passera vingt ans avant de retourner au Liban en 2005.

Cheikh Hani est aujourd'hui l'une des figures les plus éminentes du djihadisme salafiste⁷ au Liban. Depuis quatre ans, ses sermons sont dirigés contre le régime syrien et son président qu'il nomme « le tyran Bachar ».

La dimension politique dans le récit

La politique régionale est déterminante dans le récit des deux cheikhs, tant au niveau de leur trajectoire professionnelle, que dans le passage de l'idéologie à l'engagement politique.

La politique régionale et le contrôle de la trajectoire professionnelle du sujet

En septembre 2014, je me rends dans le bureau de cheikh Mohamad. Me parlant de sa propre trajectoire, il me permet de comprendre les dimensions politiques expliquant le parcours personnel de Hani, en particulier les circonstances qui ont poussé ce dernier à devenir un cheikh, dans un contexte où l'Arabie Saoudite a pu décider de son parcours d'études en sciences religieuses. Pendant la période d'études de Hani, l'autorité religieuse des musulmans est passée d'Al-Azhar en Égypte à l'Arabie Saoudite, faisant suite à la longue lutte entre Abdel Nasser et l'Arabie Saoudite, entre le courant panarabe et le courant wahabite⁸. En effet, pendant sa présidence, Nasser avait déclaré la guerre aux Frères Musulmans, alors accueillis en Arabie Saoudite. En 1966, quand Nasser prononça la peine de mort contre Sayyid Qutb, le roi Fayçal d'Arabie Saoudite

⁷ En ce qui concerne le salafisme jihadiste, je me base sur la définition de Roy (2002 : 134-136) qui le définit par « son scriptularisme théologique et son anti-occidentalisme culturel » et par sa « vision très stricte et littéraliste du message coranique, dans la tradition hanbalite ». Il se distingue des autres formes de salafisme en ce qu'il donne la priorité à la lutte armée plutôt qu'à la prédication religieuse, le salafisme de hadith.

⁸ Au XVIII^e siècle, Ibn Abdel Wahhab prend le relais du dogmatisme hanbalite d'Ibn Taymiyya et s'allie, en 1745, avec l'émir Ibn Saoud, dont les descendants vont parvenir à régner sur la péninsule arabique. Il prêche un fondamentalisme rigoureux qui considère les autres conceptions de l'islam comme hérétiques, celles allant du soufisme au chiisme, et prononce l'anathème, *takfir*, à leur égard (Cook, 2005 : 74-75).

lui envoya un télégramme pour tenter de lever la sentence. Vainement. Après la mort de Nasser en 1969, son successeur, Anwar al-Sadat, qui cherche à s'assurer une assise populaire, se lie aux Frères Musulmans qui l'aident à combattre les courants de gauche et les nationalistes arabes bien enracinés à l'époque de Nasser. Le nouveau raïs tisse alors également des liens avec l'Arabie Saoudite qui, au même moment, ouvre les portes de sa première université islamique et distribue des bourses aux étudiants venus du monde entier afin d'étudier l'islam tel que pratiqué dans ce pays⁹.

Cheikh Mohamad insiste sur le fait que Al-Azhar a été la référence religieuse pour les sunnites et les chiites depuis sa construction comme université par l'État fatimide (courant chiite de rite ismaélite) en 970, qui avait fait de l'Égypte sa capitale. Cette université qui rapprochait les différentes écoles musulmanes : Shafi'i, Maliki, Hanbali et Hanafi, a eu un rôle religieux central pour l'ensemble des pays musulmans jusque dans la période contemporaine. À partir de la défaite de l'Égypte en 1967, durant la guerre dite des six jours, l'influence saoudienne ira grandissante, religion et pétrodollar faisant bon ménage.

Avec l'émergence du rôle de Médine, et la marginalisation du rôle d'Al-Azhar, le régime saoudien cherche à construire une légitimité populaire et une influence sur les individus à travers le développement de stratégies pour attirer les « croyants ». Il met en place un programme de bourses, d'associations et d'institutions religieuses. Toutes ces mesures définissent des significations et des principes d'identité religieuse pour ceux qui y adhèrent. Elles offrent une institution du sens par leurs transactions, et organisent « l'offre des biens de salut comme un marché où se juxtapose un nombre indéfini de vitrines présentant chacune leur logique propre, mais tributaire d'une rationalité globale qui embroche chacune de ces logiques tout en leur étant étrangère » (Lemieux, 1993 : 132). Ce

⁹ Ben Bjad Al-Itaibi A., 2014.

Pour plus de détails à ce sujet voir : http://archive.aawsat.com/details.asp?is_sueno=12914&article=767490#.Vxf00qt8vdk (consulté le 19 avril 2016).

marché de salut est régulé par l'idéologie wahhabite qui diffuse d'une conception rigoriste, homogénéisante et prétendant à une orthodoxie.

De l'idéologie à la politique

Cheikh Amin et cheikh Mohamad passent de l'idéologie à la politique à partir de vécus différents. Comme nous allons le voir, le premier y viendra par la prison et le second par les conversions successives liées à son expérience. Cheikh Mohamad qui passe de l'idéologie nationaliste arabe à l'idéologie marxiste puis islamiste ne donne pas d'importance à cette trajectoire, disant que ces idéologies fournissent tout juste un cadre théorique et différents moyens servant un même objectif, la libération :

Nous étions nationalistes arabes appartenant à la nation contre les juifs israéliens et les Américains. Je suis devenu un marxiste avec toujours le même ennemi, je suis devenu islamiste, la même chose, rien n'a changé. Le changement est théorique. Nous avons cru à une illusion, celle du nationalisme arabe qui nous libérerait, nous avons été déçus. La guerre au Vietnam a écrasé les Américains, et nous sommes devenus communistes comme au Vietnam. En 1982, l'idéologie islamiste a écrasé l'idéologie de gauche avec la révolution iranienne, nous avons fait le choix de devenir des islamistes. Étant donné notre appartenance musulmane, nous avons trouvé qu'il n'est pas nécessaire de beaucoup changer, nous sommes restés là (entretien avec cheikh Mohamad, septembre 2014, Tripoli).

Après avoir terminé ses études, cheikh Amin enseigne la Charia au Collège islamique à Tripoli. Il est également prêcheur dans plusieurs mosquées et ses sermons attirent beaucoup de jeunes. Ses discours sont dirigés contre l'injustice subie par la nation islamique, contre l'occupation américaine de l'Irak, contre celle de l'Afghanistan et de la Palestine. L'admiration qu'il suscite auprès des jeunes, qui lui rendent assidûment visite, induit la méfiance des autorités libanaises, qui l'accusent de construire des cellules terroristes. Réussissant pour un temps à échapper à la police, il entre dans la clandestinité. Il sera arrêté en 2007, condamné à sept ans de prison, et libéré après trois ans et huit mois en raison de sa contestation du jugement émis à son égard. Il est d'ailleurs toujours en attente du jugement final. Incarcéré dans une cellule d'isolement

durant environ deux mois, puis transféré à la prison de Roumieh, à la division des islamistes, cheikh Amin prend conscience de l'importance des médias pour exprimer ses points de vue. À sa sortie, c'est à travers les médias qu'il communique ses positions politiques. Il a rejoint plusieurs institutions et réseaux, notamment le Rassemblement national islamique¹⁰. Figure religieuse et médiatique connue, il dirige aujourd'hui une chaîne de télévision financée par un ancien camarade de classe, un cheikh résidant au Qatar. Le passage par la prison a permis à cet orateur passionné, de mettre ses idées et son idéologie au service d'un objectif politico-religieux dans le contexte libanais déchiré par les rapports de forces entre sunnites et chiites.

Le mouvement salafiste : de la croyance aux institutions religieuses

L'État et la famille sont deux appareils traditionnels qui garantissent la reproduction du sens et la transmission des valeurs. Quant à la reproduction et à la production du sens spécifiquement religieux, trois types d'organisations locales s'en chargent : les mosquées, les associations à tonalité religieuse et les mouvements politico-religieux. Ces lieux de culte, de sociabilités et d'engagement politique explicite vivent au diapason des avatars politiques et religieux régionaux, moyen orientaux, voire internationaux.

¹⁰ Le but de ce rassemblement islamique nationale est de fortifier l'arène sunnite et de la protéger contre l'intrusion chiite et le projet de l'État chiite. Son secrétaire général est un ancien général de l'armée : Amid Hammoud. Ce rassemblement a vu le jour avec la révolution syrienne. Il soutient tous les peuples opprimés, tels les peuples syrien et palestinien. Il comprend des députés du Nord, (Mohammed Kabbara, Khaled Daher et Moeen Al-Morabei), le parti le Groupe islamique (al-Jamaah al-Islamiyah), représenté par le président du bureau politique au Liban ou dans le Nord, le chef de l'Association des oulémas musulmans au Liban Dr. Salim Rafii, le conseiller du premier Ministre Saad Hariri dans le Nord, Abdul Ghani Kabara, ainsi que cheikh Bilal Baroudi, Dr. Zakaria Masri, cheikh Kanaan Nagi et cheikh Nabil Rahim.

Pour cheikh Amin, la mosquée joue un rôle incontournable pour les individus qui s'y réunissent pour prier et échanger. La mosquée est un espace où les croyants trouvent un moment de sociabilité, rencontrent leurs leaders, et acquièrent de nouveaux savoirs. Elle est le centre de l'interdépendance au sein du groupe et sa structure physique. En effet, « [la] mosquée dans l'islam est une nécessité religieuse, politique et sociale pour chaque musulman individuellement et pour le groupe de musulmans dans son ensemble, c'est la maison de Dieu, qui est aussi la maison du groupe et pour cette raison les musulmans l'ont utilisée dans la conduite des affaires publiques, ils ont fait des mosquées le siège des juges et un lieu de (discussion, résolution) litiges » (Abdul Ghani, 2014).

Pour cheikh Hani et les salafistes, la mosquée est aussi un espace de mobilisation par excellence où peut émerger une culture de la haine ou du moins un marquage fort des différences avec le reste de la société des croyants. En effet, cette catégorie de l'islam radical, partage le puritanisme moral du fondamentalisme, théorise l'islam et cherche, à travers l'activisme, notamment dans les mosquées, à opérer un changement politiquement radical de la société (Étienne 1987 : 21-22). Ces courants salafistes qui se détachent de la communauté des autres croyants, contestent fortement les pouvoirs politiques en place (institutions, idéologies, choix des alliances). Leurs adeptes vivent dans un champ situé à mi-chemin entre l'État dont ils contestent l'autorité et la société (Burgat, 2005 : 117).

Selon cheikh Hani, les mouvements salafistes considèrent les chiites comme des errants et non comme des apostats, en raison de leur contestation des khalifes légitimes¹¹. Lui, dit-il, est capable de comprendre la différence entre les salafistes et les chiites parce qu'il a étudié leurs livres. Il transmet son savoir à ses fidèles qui viennent prier dans sa mosquée. Ce savoir, acquis durant ses années d'études

¹¹ Une crise survient au milieu du VII^e siècle, elle déchire la *oumma* musulmane et aboutit à la division de l'islam en sunnisme, chiisme et kharijisme. (Hichem Djaït, 1989).

religieuses, lui a permis d'éviter un chemin erroné, tel celui de cheikh Said Shaaban, l'émir d'al-Tawhid, allié de l'Iran :

Le cheikh Said et l'organisation de l'Union islamique des Frères Musulmans n'ont rien compris. Nous, on a peur de communiquer avec les Iraniens, eux, cela leur est égal, ils voulaient de l'argent... J'ai dit au cheikh : « Ce sont des chiïtes, comment tu vas collaborer avec eux ? », il m'a répondu : « Nous sommes avec eux politiquement, non idéologiquement » (NTB : entendre idéologiquement au sens des idées religieuses) (entretien avec Hani, septembre 2014, Tripoli).

Ces courants djihadistes salafistes sont caractérisés par leurs capacités à intégrer des éléments provenant de différentes sources, ils travaillent comme des réseaux de pratiques et de croyances, et l'adhésion s'y fait par parrainage.

La métaphore utilisée par Lemieux pour définir un réseau religieux en tant que structure fonctionnelle peut nous aider à saisir la fluidité qui le caractérise : « Un réseau, structurellement, se définit par ses nœuds, ses arcs et ses flots. Les *nœuds* dans l'univers religieux, sont les lieux spécifiques de jonction entre les expériences vécues et les codes, les éléments de langage qui leur permettent de s'exprimer et d'advenir une existence sociale. Ils se présentent le plus souvent sous forme de "croyances" [...]. Les *arcs* définissent les relations effectives entre divers nœuds, des échanges d'influence réciproque. [...] Les *flots*, de leur côté, représentent des tendances directionnelles, ou, si l'on veut, les *performances* des divers nœuds » (Lemieux, 1993 : 145). Dans le réseau, le sens original peut se transformer et peut affecter les arcs. « Un réseau est une réalité fluide et changeante. Ses nœuds sont souvent éphémères et ses flots, aléatoires. De plus, un réseau n'est pas d'abord une structure de solidarité, mais une structure fonctionnelle : il organise les rapports entre des produits (des valeurs) et une clientèle » (*ibid.* : 146).

Dans les années 1970, un salafisme émerge avec Al-Albâni sous le nom de la Renaissance du discours, puisqu'il s'intéresse au discours (*al-hadith*). Selon le cheikh Hani, le salafisme qui traditionnellement combat le soufisme qui égare les fidèles (Mandaville, 2005 : 302-325) s'est fait l'allié d'un combat politique. Avec la guerre en Afghanistan, commencée dans les années 1980, les intérêts

des dirigeants d'Arabie Saoudite et ceux des salafistes se croisent. Les salafistes envoient des jeunes pour le jihad contre les « apostats » en Afghanistan représentés par l'Union soviétique. Quant aux dirigeants politiques, ils veulent limiter l'expansion de l'Union soviétique et préserver l'intérêt des États-Unis. Ainsi, un nouveau courant salafiste jihadiste émerge à côté du salafisme de hadith. Plus tard, ce seront ces mêmes jeunes qui iront faire le jihad en Bosnie, comme le précise notre cheikh :

L'idéologie djihadiste est devenue célèbre après l'Afghanistan ; nous sunnites, nous ne laissons plus les gens vivre sous l'oppression. Avec la fin de la guerre en Afghanistan, les jeunes sont retournés dans leur pays avec cette idéologie djihadiste, ils partent à chaque fois qu'ils entendent des sunnites en danger, en Bosnie. Les mêmes sont partis en Irak pour défendre les Irakiens, en Syrie la même chose. Il y a plus d'une école et des terrains d'entraînement à Bechaour et en Syrie (entretien avec Hani, septembre 2014, Tripoli).

La crise institutionnelle islamique et l'émergence d'organisations alternatives

Depuis la guerre civile au Liban et dans le contexte des conflits politiques qui se sont prolongés, chaque parti tente de s'accaparer toutes les institutions religieuses de sa communauté religieuse. La crise que vit Dar al-Fatwa¹² en est un exemple. La plupart des sunnites ne considèrent pas le mufti de la République comme une référence et un représentant légitime, mais plutôt un porte-parole officiel du Mouvement du futur¹³, qui a oublié son rôle religieux pour ne faire que de la politique :

Malheureusement, le mufti n'est pas un modèle... avec tout ce qui s'est passé à Bab Al-Tebbâneh, il n'y a jamais mis les pieds. Comment tu te considères alors comme le parrain religieux de cette communauté ? Inadmissible ! Nous avons un problème avec nos leaders, ils doivent au moins être à l'écoute des gens, même si je ne

¹² Dar el Fatwa est une institution gouvernementale créée en 1922 dont le rôle est de délivrer les lois religieuses du rite sunnite, la gestion des écoles religieuses et la supervision des mosquées.

¹³ Mouvement politique fondé par l'ancien Premier ministre Rafic Hariri et dirigé depuis son assassinat par son fils Saad Hariri.

suis pas capable de leur résoudre les problèmes, être au moins accueillant. Cela n'existe pas chez nous, bien qu'Al-Awqaf (biens de main morte) possède d'énormes propriétés et des milliers de biens immobiliers hérités de l'État ottoman., une heure d'enseignement est payée 10 000 livres par Dar al-Fatwa. Les imams ont un salaire bas. Tout cela est intentionnel, c'est pour que le cheikh ait besoin de l'homme politique qui lui donne un salaire. Comment de cette façon les cheikhs vont avoir de positions justes ? Ils restent alors dépendants de l'Arabie Saoudite, du Qatar, de l'Iran et ferment leur bouche (entretien avec cheikh Amin, septembre 2014, Tripoli).

De nombreux cheikhs ne sont pas satisfaits du rôle de Dar al Fatwa. La création du Comité des savants musulmans (*Hay'at Oulama' al-mouslimin*) le 27 mai 2012 qui regroupe environ 500 cheikhs de tout le Liban, et qui est financé par des individus ou des groupes religieux, serait-il une solution ? Quel serait son rôle ? La dernière élection a mis au jour un grand nombre de conflits internes et a miné la légitimité de ce comité. Récemment, le Comité a organisé un référendum sur sa page Facebook avec deux questions ouvertes : « Que pensez-vous du rôle du Comité et de son travail ? Que doit-il faire dans cette période ? » Une centaine de réponses et de commentaires sont vite apparus dont le plus important est celui qui lui demande de rendre le prestige aux sunnites et de remplacer Dar al-Fatwa. Si certains avis exigent de préserver l'estime de soi et ne pas prendre parti dans le conflit politique et religieux national; d'autres, au contraire intiment de s'engager militairement dans la bataille politique. Somme toute, ces réponses reflètent la difficulté de satisfaire tous les musulmans ou même de concilier les opinions contradictoires.

Comme nous venons de le voir, les phénomènes religieux contemporains combinent des facteurs personnels, sociaux et politiques. Ils sont à la croisée des croyances qui touchent directement les individus et des institutions, des mouvements et des réseaux religieux qui cherchent à produire un sens, à l'institutionnaliser et à le manipuler. Le contexte social et territorial de Tripoli en temps de guerre, nous a permis de saisir les transformations de la foi dans la fabrication de leaders religieux. Dans ces trois exemples, une fois construite, la foi qui s'est institutionnalisée, est devenue un marché

de signifiés, aptes à agréger des identités collectives. Les leaders religieux présentés ont choisi (ou ont été forcés par les événements dramatiques !) de se professionnaliser en devenant des cheikhs, tout en puisant dans des identifications collectives déjà présentes dans les contextes sociopolitiques, nationaux, régionaux et transnationaux qui leur offraient les clés de l'institutionnalisation du sens.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABDUL GHANI I., 2002. *Les mosquées et les écoles de Tripoli et leurs rôles depuis le registre du tribunal musulman*. http://www.tourathtripoli.org/phocadownload/dirasset_fi_tarikh/aljamam3%20w%20almassajed%20fi%20tripoli.pdf (consulté le 22 avril 2016).

BEN BJAD AL-ITAIBI A., 2014. « Les Frères Musulmans et l'Arabie Saoudite, l'histoire complète », *Asharq Al-Awsat*. <http://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=12914&article=767490#.Vxf00qt8vdk>, 7 avril 2014 (consulté le 19 avril 2016).

BURGAT F., 2005. *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaida*. Paris, La Découverte.

COOK D., 2005. *Understanding Jihad*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

DJAÏT H., 1989. *La grande discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*. Paris, Gallimard.

ÉTIENNE B., 1987. *L'islamisme radical*. Paris, Hachette.

LAÉ J.-F., MURARD N., 1995. « L'enquête, l'enquêteur et la perception », *Les récits du malheur*. Paris, Descartes et Cie : 167-180.

LAÉ J.-F., MURARD N., 1998. « Les récits du malheur », *Recherche et formation*, 27 : 83-91.

LEMIEUX R., 1993. « Du religieux en émergence ». *Sociologie et sociétés*, 25 : 125-151.

MANDAVILLE P., 2005. « Soufis and Salafis: The Political Discourse of Transnational Islam », in HEFNER R. W. (ed),

Remaking Muslim Politics Pluralism, Contestation, Democratization. New Jersey, Princeton University Press : 302-325.

ROY O., 2002. *L'islam mondialisé*. Paris Seuil.

SEURAT M, 1985. « Le quartier de Bab Tebbâné à Tripoli (Liban) : étude d'une asabya urbaine », in ZAKARIA M. & CHBAROU B. (dir.), *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*. Beyrouth, CERMOC : 45-86.

SMITH A., 2003. « Le leadership Concept analytique ou notion synthétique ? », *Le leadership politique et le territoire : Les cadres d'analyse en débat* [en ligne]. Rennes Presses universitaires de Rennes, (consulté le 7 janvier 2016). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pur/24865>.

Résumé

La notion de leadership religieux est examinée à la lumière de trois dimensions, individuelle, territoriale et politique illustrée à travers les itinéraires de trois cheikhs assumant un véritable leadership à Tripoli (Liban). Partant de facteurs personnels et biographiques, cet article rend particulièrement compte du rôle joué par l'appartenance locale, en l'occurrence le territoire urbain qui produit ce nouveau leadership et permet de comprendre les implications régionales de l'engagement religieux et politique.

Mots-clefs : islam, Liban, identité, Tawhid, Tripoli, croyances.

Summary

Muslim Religious Leaders in Lebanon

The concept of religious leadership is examined in the light of three aspects of leadership – individual, territorial, and political – that are illustrated by the itineraries of three sheikhs, each in leadership roles in Tripoli (Lebanon). Using personal and biographical elements, this article reflects particularly on the role of local belonging, in this case the urban territory that produces this new leadership and helps to explain the regional implications of a religious and political commitment.

Key-words: Islam, Lebanon, identity, Tawhid, Tripoli, beliefs.

* * *