Article paru dans : *Histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme,* dir. Dominique Iogna-Prat et Gilles Veinstein, Flammarion, 2003, pp. 233-250.

Ulémas chiites du Liban-Sud, hier et aujourd'hui

Sabrina Mervin

La nuit est tombée sur Chaqrâ' et le froid hivernal a enveloppé le village. Voici la maison du *sayyid*, assez vaste pour abriter une famille dite "élargie" ; là, sa bibliothèque, à l'écart de l'agitation quotidienne des femmes et des enfants. On s'y assoit autour du poêle, sur lequel sont posées deux théières, une grande surmontée d'une petite. L'eau bout doucement, longtemps, dans la grande théière, chauffant ainsi le fond de la petite où infuse du thé très concentré. Le thé est servi dans un verre où l'on verse d'abord le concentré, puis l'eau frémissante. C'est ainsi que l'on prépare ce breuvage, dans les "familles de science" du Liban-Sud, les familles comme celle-ci où, de génération en génération se succèdent les savants en sciences religieuses qui sont les autorités de l'islam chiite. On l'appelle d'ailleurs le thé "légal", puisque ces savants sont chargés d'émettre et de faire appliquer les préceptes de la loi islamique, ou bien le thé des *sayyid*, c'est-à-dire des descendants du prophète Muhammad. À la fin du XIX^{e} siècle, des religieux chiites avaient rapporté cette technique du samovar de leur séjour en Irak, où elle s'était répandue dans les milieux cléricaux, par le biais des Persans.

C'est un jeune garçon - il n'a pas quinze ans - qui sert le thé aux visiteurs et leur propose des douceurs ; les femmes n'apparaissent pas devant une telle assemblée, composée d'hommes ayant des degrés plus ou moins éloignés de parenté. Après quelques minutes d'attente, le *sayyid* arrive, coiffé de son turban noir et de l'habit des dignitaires religieux chiites, la robe et le cafetan. Il porte, en sus, une écharpe qui le protège des courants d'air et rappelle qu'il est aussi un homme âgé, vulnérable. Tout le monde se lève lorsque le vieux savant entre dans la pièce, certains vont lui embrasser la main, en signe de déférence. On se perd en salutations pendant qu'il prend place. Puis, les regards se tournent vers lui, mêlés de respect et d'affection. Il répond aux questions que je suis venue lui poser sur les prestigieuses écoles qui formaient les clercs chiites, à Najaf, en Irak. Il décrit le système d'enseignement traditionnel qui a marqué sa jeunesse, explique que ce système était caractérisé, avant tout, par la totale liberté dont disposait l'étudiant pour choisir le maître dont il suivrait les cours. Une liberté qui poussait l'étudiant à chercher celui qui saurait le mieux lui faire comprendre les manuels ardus de sciences religieuses qu'il fallait avoir lus et assimilés pour passer à l'étape suivante. Le maître, cependant, pouvait lui aussi choisir ses disciples, et n'accepter que ceux dont il pressentait les qualités. Aussi la transmission du savoir était-elle fondée sur

une véritable rencontre et une reconnaissance mutuelle du maître et du disciple. Et le *sayyid* de se remémorer ses souvenirs des écoles de Najaf, et d'insister sur la difficulté de trouver le maître idoine... Lui-même, après avoir longtemps étudié, puis enseigné dans des écoles religieuses, est aujourd'hui réputé pour l'étendue de ses connaissances et il est toujours consulté sur des questions relatives à la loi islamique (*charia*) ou plus largement, à la religion.

La conversation roule sur d'autres sujets, on se réchauffe autour du poêle, on reprend du thé. Deux nouveaux venus rejoignent la petite assemblée : ils sont apparentés à la famille et tous deux fils de dignitaires religieux. Le propre fils du *sayyid,* qui porte lui aussi l'habit clérical, saisit l'occasion de leur présence pour montrer les dernières mises au point qu'il a effectuées sur la généalogie, le *nasab* de la famille. Il apporte plusieurs copies du document, invitant chacun à émettre des remarques ou à compléter tout détail manquant. La généalogie s'étale sur une grande feuille comportant, en son centre, le nom du personnage considéré comme le fondateur de la lignée, écrit dans un cercle. Au-dessus sont inscrits ses ascendants, en remontant jusqu'aux imams et au prophète [1], et au-dessous, ses descendants, jusqu'aux membres actuels de la famille - du moins ceux qui sont connus. Les femmes ne sont pas mentionnées. L'exercice, auquel les visiteurs se prêtent volontiers, consiste à mettre la généalogie à jour en y ajoutant les nouvelles générations. On évoque une branche irakienne de la famille, qui porte un autre nom, sur laquelle peu d'informations sont disponibles. Le fils du *sayyid* note les modifications qu'on lui suggère.

La scène semble hors du temps ; à quelques détails près, elle aurait pu se dérouler des décennies plus tôt. De cette assemblée d'hommes de générations différentes, qui se retrouvent autour de la figure du vieux *sayyid,* émane en outre une paisible harmonie, une impression de situation idéale, comme si l'on était loin des désordres du monde. Seuls comptent ici le respect pour le *sayyid* et sa science, le lien familial et l'attachement à une culture commune, profondément ancrée dans l'islam chiite, enracinée dans ces collines du Liban-Sud. Cette même région qui, pourtant, après une vingtaine d'années d'occupation israélienne, demeure bien au cœur des désordres politiques du Proche-Orient. Lors d'une première visite au *sayyid*, je l'avais trouvé au milieu d'un chantier, en train de diriger les travaux de reconstruction de sa maison qui avait été bombardée par un raid israélien. Il avait résumé la situation en une phrase laconique et un geste de la main balayant le ciel, comme pour évacuer toute question superflue et en venir au but de l'entretien : l'explication de certains passages obscurs de l'ouvrage d'un illustre savant de sa famille. Puis, il avait traversé les décombres pour

[1] Les chiites duodécimains dont il s'agit ici reconnaissent douze imams comme successeurs du prophète à la tête de la communauté. Ceux-ci sont ses descendants par Fâtima, sa fille et ‘Alî, son gendre et son cousin. Selon le dogme, le douzième imam, qui disparut en occultation en 874, vit désormais caché et réapparaîtra à la fin des temps pour rétablir la justice sur terre, avant le jour du jugement dernier.

arriver jusqu'à sa bibliothèque où, imperturbable, il avait coiffé son turban avant de répondre aux questions. Le *sayyid* n'avait pas besoin de relire les passages concernés : il connaissait le livre par cœur, et il suffisait de commencer une phrase pour qu'il la poursuive et en éclaire le sens.

On reprend du thé. L'un des visiteurs, qui enseigne la linguistique à l'université, oriente la conversation sur des points de grammaire qu'il soumet au *sayyid*. Vient un problème de métrique, sur lequel le vieux savant hésite. Il demande à son fils de lui apporter l'un des nombreux volumes d'un ouvrage de sa bibliothèque et se met à le compulser. Entre-temps, le jeune garçon qui servait le thé, son petit-fils, est allé chercher un ordinateur portable et des cédéroms : il a, sous cette forme, tous les fastidieux manuels classiques de grammaire arabe, que l'on n'ose plus enseigner dans les écoles laïques tant ils sont compliqués et rébarbatifs. Seuls les étudiants des écoles religieuses doivent encore ingurgiter ces ouvrage indigestes, comme pour maintenir un rite d'initiation réservé aux futurs ulémas. Le garçon se lance dans la recherche, en suivant les directives et les conseils de son père. On se demande qui va gagner la course et apporter une réponse à ce problème de métrique ; le *sayyid* lui-même se prend volontiers au jeu, et incite le garçon à chercher encore, en lui proposant des pistes. Au bout du compte, les deux camps ayant momentanément épuisé leurs ressources, il n'y aura ni vainqueur, ni vaincu, et la partie sera remise à une autre soirée.

Il reste que la sagesse et l'érudition précoces de ce jeune garçon qui, à la fois, a les manières de ce siècle et la civilité d'un autre âge, ne laissent de surprendre. Certains anciens de la famille, me confie-t-on, présument que c'est lui qui perpétuera la tradition.

La tradition du savoir

C'est une longue tradition d'enseignement et d'érudition que préservent les familles de science du Liban-Sud. Elle s'appuie, d'abord, sur un mythe de fondation : la communauté chiite de cette région, appelée avant la création de l'état libanais Jabal ‘Âmil, aurait été créée par Abû Dharr, un compagnon du prophète Muhammad. Or, celui-ci est connu pour avoir vitupéré les nantis qui profitaient de leurs privilèges aux dépens des musulmans démunis, ce qui sied bien à l'idéologie chiite, qui valorise la défense des faibles et des opprimés contre les forts. Rappelons que dans l'islam chiite, les successeurs légitimes du prophète, ses descendants par sa fille Fâtima et son gendre et cousin Alî, furent privés de leurs droits et dépossédés du pouvoir par des princes iniques.

Cependant, si le Jabal ‘Âmil a été appelé par un écrivain libanais "le mont des savants" (*jabal al-‘ulamâ'*), c'est parce qu'il a donné de grands savants en sciences religieuses qui ont marqué l'histoire des doctrines chiites. Ainsi de Muhammad b. Makkî (m. 1384), surnommé "Le premier Martyr", ou bien de Zayn al-Dîn (m. 1558), dit "Le deuxième Martyr", qui rédigèrent des ouvrages de droit islamique devenus des

manuels enseignés dans les écoles religieuses chiites, jusqu'à aujourd'hui. Les biographies de ces ulémas, qui furent tous deux assassinés, s'inscrivent par ailleurs parfaitement dans une histoire locale jalonnée par les persécutions de ses habitants. En revanche, celle d'al-Karakî (m. 1534), autre grand savant, corrobore l'idée que le Jabal ‘Âmil participa largement aux développements des doctrines chiites. En effet, celui-ci fut appelé à la cour des Safavides, en Iran, où il contribua à fonder le chiisme comme religion officielle.

Pour ce qui est des persécutions, l'historiographie locale retient surtout celle du Pacha d'Acre, Ahmad Jazzâr (m. 1804), dit "le boucher", qui voulut administrer les ‘Âmilites, alors autonomes, à la fin du XVIII^{e} siècle. Il persécuta la population et, surtout, les ulémas, pilla leurs bibliothèques et brûla leurs livres qui, dit-on, alimentèrent les fours des boulangers, dans la ville d'Acre, pendant plusieurs jours. À cause de cet épisode tragique, des ulémas quittèrent le Jabal ‘Âmil pour aller s'installer en Irak ou en Iran, et les écoles déclinèrent. Il fallut attendre la fin du XIX^{e} siècle pour voir des savants, influencés par ce qu'ils avaient vu et appris en Irak, où ils étaient partis étudier, ouvrir de nouvelles écoles au Jabal ‘Âmil.

Les villes saintes chiites d'Irak, aussi appelées "seuils sacrés" (*‘atabât muqaddasa*) constituaient le cœur du monde chiite. Karbalâ', Kâzimayn, Sâmarrâ', et surtout Najaf, qui abrite le mausolée du premier imam, ‘Alî, étaient des centres de pèlerinage et des foyers de savoir, où enseignaient les plus grands maîtres du moment, ceux qui étaient les chefs spirituels de toute la communauté. Dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle, Najaf avait connu un renouveau doctrinal impulsé par l'un de ces grands maîtres, Murtadâ al-Ansârî (m. 1864). En effet, les doctrines chiites, loin de se fermer au fil des siècles à l'instar des doctrines de l'islam sunnite, pour constituer un corpus clos auquel il fallait se conformer, s'ouvrait, à l'inverse, vers de nouvelles perspectives. Les ulémas chiites pratiquaient l'*ijtihâd*, mot que l'on traduit souvent par "interprétation de la Loi divine", et qui désigne, en fait, une opération consistant à induire les normes juridiques à partir des Écritures (le Coran et la sunna), en recourant à un ensemble de méthodes et de techniques. Les travaux d'al-Ansârî avaient permis d'élargir le champ d'application de l'*ijtihâd* à des questions de plus en plus larges et, notamment, à des questions politiques. En outre, le savant avait systématisé les fondements de l'autorité religieuse chiite, en énonçant des règles concernant ce que l'on appelle la *marja‘iyya* . Il s'agit de l'autorité spirituelle chiite, dévolue à un grand savant en sciences religieuses auquel doivent se référer les croyants en matière de préceptes religieux. Celui-ci doit être considéré comme le plus savant entre les ulémas, et on dit qu'il "émerge" parmi ses pairs : il n'est ni désigné, ni nommé, ni élu.

Les clercs du Jabal ‘Âmil qui vinrent étudier à Najaf se formèrent à cette nouvelle école, dont ils appliquèrent et enseignèrent les principes, à leur retour. La tradition d'enseignement locale en fut revigorée, et l'on vit de nouveaux les turbans des

ulémas dans les villages du Jabal ‘Âmil. Il est même étonnant de constater que cette région rurale, économiquement pauvre, socialement longtemps considérée comme "arriérée", put donner tant de savants d'un certain niveau et, ce, jusqu'à aujourd'hui.

Le corps des "enturbannés"

Les ulémas formaient un corps relativement clos même si, théoriquement, il demeurait ouvert à tout candidat capable de s'y intégrer. Pour cela, il suffisait d'étudier. Toutefois, peu de nouveaux venus parvinrent à se frayer un chemin dans le groupe : parmi une trentaine de clercs dont j'ai suivi l'itinéraire, entre la fin du XIX^{e} siècle et les années 1950, seul l'un d'entre eux n'appartenait pas à une famille de science. Habîb Âl Ibrâhîm (m. 1965) réussit néanmoins à accomplir le cursus nécessaire et, ainsi, à devenir un *‘âlim* [2], un savant, apte à exercer des fonctions religieuses. Toutefois, il semble qu'il dut encore, ensuite, faire ses preuves : le chef religieux (*marja‘*) de l'époque, Abû al-Hasan al-Isfahânî (m. 1946), l'envoya contrer les manœuvres des missionnaires chrétiens dans la région d'al-Kût, puis à al-‘Amâra, en Irak, dans les années 1920 ; à partir de 1932, il s'installa à Baalbek dont il s'employa à reconstruire la vie religieuse ; enfin, dans les années 1950, il alla porter la bonne parole aux alaouites des montagnes de Syrie. À force d'avoir à fournir plus de gages de sa ferveur religieuse et de ses compétences que ses pairs, Habîb Âl Ibrâhîm s'était fait le champion de la "réislamisation" des populations.

La grande majorité des ulémas venaient donc des familles de science réputées du Jabal ‘Âmil, qui ne cessèrent de pourvoir la région en clercs, jusqu'à aujourd'hui : ainsi des familles al-Amîn, Chams al-Dîn, Fadl Allâh, al-Faqîh, Murtadâ, Ni‘ma, etc. Pour mieux resserrer le groupe, ces familles s'inter-mariaient entre elles, ou bien elles s'alliaient, par le sang, à des notabilités locales avec lesquelles elles constituaient l'élite du pays. Enfin, des liens étaient aussi contractés, par le mariage, avec des familles de science de l'extérieur, surtout en Irak. Bien des jeunes clercs prirent ainsi épouse à Najaf, pendant le long séjour qu'ils y effectuèrent pour étudier. La configuration la meilleure était, bien sûr, d'épouser la fille de son maître, et de doubler ainsi les liens spirituels établis par une alliance matrimoniale. Le corps des ulémas assurait donc sa cohésion par l'endogamie.

Ce corps formait un groupe de statut bien distinct dans la société qui lui octroyait des privilèges et attendait de lui, en échange, qu'il remplisse ses devoirs. Les ulémas pouvaient prélever et gérer les impôts religieux, profiter d'autres avantages financiers comme la gratuité de certains services, par exemple ; lorsqu'un jeune clerc venait s'installer dans une localité, on lui donnait une maison, un lopin de terre, un cheval et, s'il n'était pas encore marié, une femme bien née. En retour, les ulémas

[2] Le mot *‘âlim*, en arabe, est le singulier de *‘ulamâ*', qui a donné le terme francisé ulémas.

devaient assurer l'enseignement, la direction de conscience, ainsi que des fonctions judiciaires.

Ce corps se distinguait du commun des mortels par le port de l'habit clérical : la robe, une sorte de cafetan noir ou brun qui parfois, comble de l'élégance, était taillé dans un tissus très fin, transparent (il s'appelait alors *khachiyyeh*). Cependant, le véritable signe distinctif du savant était - et reste - son turban : noir ou blanc, celui-ci était rond, différent des autres turbans qui se portaient encore, au début du XX^{e} siècle, par-dessus le tarbouche. Plus le turban était large, plus l'homme était savant ; de même, plus sa barbe était longue, plus il était docte. Symbole de la science et de l'autorité religieuses, ce turban caractéristique des clerc chiites servait aussi à les désigner : on les appelait les "enturbannés" (*mu'ammamûn*). Cependant, ils portaient aussi des titres : cheikh, pour les simples savants, *sayyid*, pour les descendants du prophète.

Ainsi le corps des clercs était-il parcouru de divisions internes, dont la première était audible à l'énoncé de leur titre et visible à l'œil nu, puisque les cheikhs arboraient un turban blanc alors que les *sayyid* avaient un turban noir, comme s'ils portaient en permanence le deuil des imams martyrs [3], leurs saints ascendants. Cette distinction se perpétue aujourd'hui, d'où l'importance de la généalogie, pour les lignages de clercs. Les cheikhs eux-mêmes s'en préoccupent, car certains lignages revendiquent une ascendance sinon noble, au moins prestigieuse. Certaines familles en effet, se réclament d'un ancêtre illustre parmi les savants de la région, ou bien d'un personnage ayant marqué l'histoire des débuts de l'islam.

D'autres divisions se dessinaient au sein du groupe, entre ceux qui étaient des ulémas réputés, que l'on venait consulter de loin pour leur charisme et l'étendue de leur savoir, ou bien qui avaient une œuvre écrite, et ceux qui demeuraient de petits cheikhs de village, à la science limitée et aux fonctions restreintes. De même, on note des différences économiques et sociales, entre les ulémas alliés aux notables, qui étaient parfois de grands propriétaires terriens, et ceux qui, pour subsister, devaient travailler de leurs mains. L'esprit de corps demeure, néanmoins, ainsi que la solidarité interne d'un groupe fondée sur le *nasab*, la généalogie de ses membres, mais aussi sur une culture commune et des connaissances en sciences religieuses chèrement acquises, durant de longues années d'études.

[3] Selon la tradition chiite, les imams périrent de mort violente, soit assassinés, soit empoisonnés (hormis le douzième, qui disparut et entra "en occultation". En outre, le troisième d'entre eux, Husayn, fils de 'Alî, connut le martyre, à l'issue de la bataille de Karbalâ', en 680, en tentant de reconquérir son pouvoir usurpé. L'événement est commémoré chaque année lors de rites spécifiques aux chiites où se manifestent publiquement le deuil et le chagrin.

De la quête de la science à la gestion du savoir religieux

Même lorsqu'on était né dans une famille de ulémas, pour devenir *'âlim*, il fallait se lancer sur les chemins difficiles de la "quête de la science" (*talab al-'ilm)*. Ceux-ci commençaient au Jabal 'Âmil même où le jeune élève partait chercher une école, un maître, qui lui enseignerait plus que les rudiments de Coran et de calcul qu'il avait appris à l'école coranique (*kuttâb*) de son village natal. De bouche à oreille, on savait que, dans tel ou tel hameau, résidait un maître frais émoulu des écoles de Najaf, qui venait d'ouvrir les portes de sa maison pour y dispenser son savoir. Il s'agissait, d'abord, des sciences afférentes à la langue arabe, nécessaires pour aborder le Coran et les textes religieux : la grammaire et la syntaxe, ainsi que la rhétorique. Puis venait la logique aristotélicienne, indispensable pour construire un discours en matière de droit islamique, la matière principale dans les études de sciences religieuses. Celle-ci se divisait en deux branches : les applications (*furû'*), où l'on étudiait l'ensemble des normes de la *charia*, dans des manuels de plus en plus complexes et détaillés ; les sources-fondements (*usûl*), autrement dit les méthodes et les techniques permettant d'exercer l'*ijtihâd* et d'élaborer ces normes.

De maître en maître, l'élève parcourait le Jabal 'Âmil où il achevait le premier cycle de ses études, puis entamait le deuxième. Certains s'arrêtaient là, se contentant de ce qui constituait une base de connaissances. D'autres avaient plus d'ambition et de moyens financiers, et allaient plus loin. Ils partaient alors pour l'Irak, à la recherche de maîtres plus savants. Là, ils devaient choisir, en fonctions de leurs besoins, de leurs propres compétences, et de l'habileté des maîtres à enseigner des textes fort ardus, les cours qui leur convenaient. Ils pouvaient rester à étudier des années, parfois jusqu'à vingt ans, les matières relatives au droit islamique, et d'autres, que l'on pourrait qualifier d'optionnelles : l'exégèse coranique, l'étude du *hadith*, le corpus de dits du prophète, l'astronomie, la théologie scolastique, la philosophie islamique. À partir des années 1930, lorsque l'on commença à parler de réforme de l'enseignement dans les milieux cléricaux de Najaf, certains étudiants se mirent aux langues étrangères, afin de comprendre ce que les orientalistes écrivaient sur l'islam et, aussi, de s'ouvrir sur le monde. Ensuite, à la fin des années 1950, d'autres sciences profanes, modernes, furent admises : l'histoire, la sociologie ou la psychologie, dont on dispensa des cours d'introduction.

Ceux qui arrivaient au bout de ce deuxième cycle, supposés avoir assimilé tous les ouvrages nécessaires en matière de droit islamique, pouvaient participer aux séances du troisième cycle. Il ne s'agissait plus de lire un livre d'un bout à l'autre avec un maître qui en explicitait les difficultés, mais de traiter des questions précises en connaissant, déjà, les avis formulés par les ulémas du passé. L'exercice devait conduire l'étudiant à se forger son propre avis et à l'argumenter, en public ; il menait à l'*ijtihâd*. Lorsque le maître estimait que son disciple avait acquis et prouvé la capacité à l'exercer et, donc, à

énoncer les normes de la *charia,* il lui donnait un certificat. D'autres maîtres délivraient des certificats dits de transmission, stipulant que le disciple avait bien étudié tel ou tel ouvrage et qu'il était à même d'en tirer profit et de l'enseigner. L'impétrant pouvait, à son tour, diffuser le savoir et exercer des fonctions religieuses.

Une fois ses études achevées, le clerc retournait dans son village natal, ou bien s'installait dans une autre localité. Parfois, il y était appelé directement par une communauté de croyants qui cherchait un directeur de conscience. Dans d'autres cas, la communauté en question s'adressait à l'un des grands maîtres des villes saintes d'Irak en lui demandant de lui recommander son meilleur disciple. Le clerc était alors "parrainé" par son maître qui se portait garant de sa science, de sa piété, et de sa probité morale. Il pouvait diriger la prière, établir des contrats de mariage, régler des successions, émettre des avis juridiques (*fatwâ*) s'il y était habilité, enseigner, écrire, arbitrer des querelles de ménage ou de voisinage, etc [4].

Une double hiérarchie religieuse

Sous l'Empire ottoman, les chiites n'étaient pas reconnus comme une communauté religieuse à part entière, ils étaient assimilés à celle des musulmans, c'est-à-dire aux sunnites. Ils n'observaient pas leurs rites spécifiques en public. Leurs ulémas n'étaient ni nommés, ni rétribués par la Porte et n'avaient donc aucun statut officiel, au regard de l'administration. Ils exerçaient pourtant des fonctions religieuses, celles d'imam de mosquée, de juge ou bien de mufti, sans compter qu'ils jouaient le rôle de médiateurs dans les conflits qui opposaient les membres de la communauté. Toutefois, à partir du début du XX^{e} siècle, à la faveur du panislamisme, les Ottomans amorcèrent une reconnaissance timide des chiites, qui purent pratiquer certains de leurs rites. Leurs ulémas se virent reconnus en tant que tels, à leur demande, ce qui leur permit d'être exemptés du service militaire, à l'instar des ulémas sunnites. Ce furent ensuite les autorités françaises, mandatées par la SDN pour mener le Liban à l'indépendance, qui, répondant aux revendications de la communauté chiite, reconnurent officiellement son existence et la dotèrent d'une juridiction propre, en 1926. Ainsi furent créés des tribunaux appliquant le droit islamique chiite, dit ja‘farite, où statuèrent des magistrats chiites. À leur tête, un président de la cour de cassation ja‘farite faisait office de représentant de la communauté face à l'État. Il n'était pas, pour autant, le chef spirituel de la communauté chiite ; d'autres ulémas, plus charismatiques, n'exerçaient aucune fonction officielle, et demeuraient néanmoins plus reconnus, plus respectés et plus écoutés que lui.

---

[4] Pour plus de détails sur tout ce qui précède, cf. Sabrina Mervin, *Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Jabal ‘Âmil (Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban,* Karthala-Cermoc-Ifead, Paris, 2000.

Plus tard, en 1967, fut fondée une institution directement chargée de représenter la communauté chiite face à l'État libanais, le Conseil supérieur islamique chiite, à l'instigation de Mûsâ al-Sadr qui en fut élu président, deux ans plus tard. Issu d'une famille de science originaire du Jabal ʻÂmil, celui-ci était venu d'Iran, son pays natal, où il avait fréquenté l'université de droit avant d'aller poursuivre des études de sciences religieuses, à Najaf. Il fut certainement l'un des premiers ulémas chiites à avoir ainsi suivi un double cursus. Mûsâ al-Sadr bouleversa la vie politico-religieuse de la communauté chiite libanaise, et du pays tout entier ; dans les années 1970, il fut le principal acteur de ce que l'on appela "le réveil chiite" [5].

Avec l'existence de cette instance, une nouvelle hiérarchie, officielle, s'instaura parmi les ulémas chiites. Ceux-ci ne renoncèrent pas pour autant au système de la *marjaʻiyya*, ni à son indépendance par rapport à l'État. Bien des ulémas continuèrent à exercer des fonctions religieuses, tout à fait officieuses, mais reconnues par la communauté. En fait, une double hiérarchie s'était instaurée : l'une liée à l'État libanais, l'autre, à la *marjaʻiyya* que l'on pourrait qualifier de "transnationale". Ces deux hiérarchies, loin de se nier ou de rivaliser entre elles, s'imbriquent et se complètent, permettant ainsi aux chiites de jouer sur les deux tableaux, de s'intégrer à l'État tout en gardant l'indépendance à laquelle ils tiennent fermement. Aujourd'hui, ce système de double hiérarchie perdure, mais il s'est complexifié, et le Conseil supérieur chiite a perdu de son poids. En effet, la révolution islamique iranienne a introduit une nouvelle allégeance religieuse ; certains chiites libanais, notamment proches du Hezbollah, ont opté pour Ruhollâh Khomeini (m. 1989), puis pour son successeur, Ali Khâmenei. D'autres ont préféré suivre la *marjaʻiyya* de Khoï (m. 1992), célèbre savant de Najaf, puis de ses successeurs, aujourd'hui Alî Sistani. Enfin, un *sayyid* libanais, Muhammad Husayn Fadl Allâh, est parvenu à imposer sa propre *marjaʻiyya*, et il est devenu une personnalité centrale de la vie religieuse locale.

Les nouveaux ulémas, intellectuels et militants

Les changements brutaux qui ont bouleversé le Proche-Orient au XX^{e} siècle, la chute de l'Empire ottoman, le mandat français et la formation des états indépendants n'ont pas manqué d'affecté le corps des ulémas. Comme tant d'autres, les ulémas du Jabal ʻÂmil virent leurs pouvoirs se réduire, tels une peau de chagrin, alors qu'ils perdaient le monopole de l'enseignement et de la judicature. Bien plus, ils se sont heurtés à une modernité venue d'Europe, imposée par les grandes puissances et, notamment, la France. Certains, des réformistes, œuvrèrent pour s'adapter à cette nouvelle situation et tentèrent de mettre l'islam en accord avec l'éthique du siècle.

[5] Sur Mûsâ Sadr, cf. Majed Halawi, *A Lebanon defied : Musa al-Sadr and the Shiʻa Community,* Westview Press, 1992.

Ainsi, par exemple, de Muhsin al-Amîn (m. 1952) qui, dès 1901, ouvrit dans le quartier chiite de Damas, où il exerçait son magistère, une école de type moderne qui enseignait les sciences profanes tout en dispensant une instruction religieuse [6]. D'autres ulémas s'employèrent à jouer un rôle politique plus important que par le passé : ce fut le cas de ‘Abd al-Husayn Charaf al-Dîn (m. 1957), qui contribua à hisser la communauté chiite sur la scène politique libanaise. Son successeur à Tyr, Mûsâ al-Sadr, poursuivit sa tâche.

Durant les années 1960, dans les cercles religieux de Najaf, un mouvement dit de "renouveau" (*tajdîd*) prenait le pas sur celui des réformistes. Les ulémas devaient répondre à la fois à l'expansion du marxisme dans les milieux intellectuels chiites et à la pression exercée par les grandes puissances, et par l'influence des valeurs et de la culture moderne qu'elles véhiculaient. Muhammad Bâqir al-Sadr (m. 1980), qui allait devenir le chef de file du mouvement islamique chiite en Irak, s'y consacra, en présentant l'islam comme une troisième voie entre le marxisme et le libéralisme [7]. Ruhollâh Khomeini, lui, élaborait sa théorie de la guidance du jurisconsulte. C'étaient les prémices de la révolution islamique iranienne. Les ulémas libanais qui résidaient alors à Najaf, pour y étudier ou y enseigner, participèrent à ce mouvement islamique ; certains d'entre eux s'engagèrent dans le mouvement de réforme et de modernisation de l'enseignement religieux supérieur. Par la suite, ils occupèrent des positions clés sur la scène politico-religieuse libanaise : ainsi de Muhammad Mahdî Chams al-Dîn (m. 2001), qui succéda à Mûsâ al-Sadr à la présidence du Conseil supérieur chiite, ou de Muhammad Husayn Fadl Allâh qui fut, longtemps, le guide spirituel du Hezbollah avant de prendre ses distances vis-à-vis du parti comme de l'Iran.

Ces deux ulémas, comme quelques autres de leur génération qui tiennent encore le haut du pavé dans les milieux cléricaux, font partie des familles de science traditionnelles du Jabal ‘Âmil, et, ayant longtemps étudié à Najaf et produit une œuvre écrite, sont crédités d'un haut niveau en sciences religieuses. Il n'en va pas de même pour des clercs plus jeunes, apparus à la faveur de la révolution iranienne et de la montée du Hezbollah au Liban, dans les années 1980. Les leaders du Hezbollah, même s'ils portent le turban, ne sont pas de grands clercs, loin s'en faut [8]. Ils ont beaucoup moins étudié que leurs aînés, d'abord parce que les cursus des écoles religieuses de type moderne qui se sont ouvertes, au Liban, à partir des années 1970, sont plus organisés, balisés : les deux premiers cycles de l'ancien système s'y effectuent en quatre ans après

---

[6] Cf. Muhsin al-Amin, *Autobiographie d'un clerc chiite du Jabal ‘Âmil,* traduit de l'arabe par Haïtham al-Amin et Sabrina Mervin, IFEAD, Damas, 1998.

[7] Notamment dans deux ouvrages, *Iqtisadunâ* (Notre économie) et *Falsafatunâ* (Notre philosophie). Voir Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi‘i International,* Cambridge, 1993.

[8] Cf. Waddâh Charâra, *Dawlat hizb Allâh, Lubnân mujtama‘an islâmiyyan,* Dâr al-Nahâr, Beyrouth, 1996, chap. 8 et 9 (en arabe).

le baccalauréat. En outre, une grande partie des étudiants s'arrête à ce stade. Ceux qui veulent suivre un troisième cycle se rendent désormais à Qom, car, d'une part, la révolution islamique attire un bon nombre d'entre eux, et, d'autre part, les écoles de Najaf ont considérablement décliné sous la pression exercée par les autorités irakiennes contre les chiites, renforcée depuis leur soulèvement, en 1991. Par ailleurs, ces nouveaux clercs chiites, engagés dans le Hezbollah, sont surtout des militants politiques et ne s'en cachent pas. Ainsi du secrétaire général du parti, Hasan Nasr Allâh, qui s'est plusieurs fois exprimé à ce sujet en expliquant qu'il avait été absorbé par la résistance contre l'occupation israélienne, prioritaire, et n'avait donc pas pu poursuivre ses études.

Si les plus politisés, parmi ces nouveaux ulémas, semblent peu se préoccuper de sciences religieuses, on assiste, parallèlement, à une vulgarisation de l'enseignement religieux. Il ne s'agit plus de former des ulémas, des hommes de religion "professionnels", mais des croyants cultivés et motivés, des propagateurs (*muballighûn*) de la religion chargés d'islamiser la société. C'est pourquoi certaines écoles ont ouvert une section pour les femmes bachelières, qui y suivent quasiment le même cursus que leurs homologues masculins. En tant que mères des croyants, elles sont les premières concernées par l'instruction religieuse de base à donner aux enfants ; en outre, les mouvements islamiques encouragent leurs militantes à occuper l'espace public et à participer à la vie sociale. Ainsi, comme les hommes formés dans ces écoles religieuses, elles peuvent devenir cadres dans une institution islamique, ou bien exercer tout autre métier. Il faut souligner qu'environ la moitié des étudiants et des étudiantes de ces écoles suivent un double cursus, et fréquentent également l'université. Les écoles tentent, en outre, d'obtenir une reconnaissance de l'État et d'établir des liens avec les universités libanaises afin d'organiser un système d'équivalences entre les deux types d'institutions, sur le modèle iranien.

Il n'est donc pas étonnant de constater que, aujourd'hui, les jeunes clercs qui assurent l'encadrement de ces écoles religieuses sont à la fois des ulémas et des universitaires. Ils sont cheikhs (ou *sayyid*) et docteurs. S'ils furent très influencés par la révolution iranienne, bon nombre d'entre eux se sont ensuite tournés vers le mouvement des réformateurs, dont ils ont adopté et développé les idées. Ainsi, par exemple, ils se sont fait les promoteurs de la « nouvelle théologie » (*'ilm al-kalâm al-jadîd*) promue, en Iran, par des intellectuels religieux, notamment Abdolkarim Soroush ou Mohammed Shabestari, ou par des clercs intellectuels, tel Mohsen Kadivar [9]. Parmi ces jeunes clercs intellectuels, qui cherchent dans l'approche néo-réformiste de nouvelles voies de réflexion sur l'islam politique, l'État et la société civile, on compte encore quelques fils des familles de sciences traditionnelles du Jabal 'Âmil.

---

[9] Sur ce point, voir Farhad Khoskhokhavar, « Les intellectuels post-islamistes en Iran revisités », *Trimestre du Monde,* 1er trimestre 1996.