

# L'islam shi'ite

Ami Appert

## 1. Origines historiques

### Les shi'ites et la figure de 'Alî

L'appellation d'*islam shi'ite* regroupe un ensemble très vaste de courants théologiques, de pratiques et de communautés diverses, tous rassemblés par un attachement particulier à la figure de 'Alî Ibn Abî Tâlib, cousin et gendre du Prophète Muhammad. Les shi'ites revendiquent l'existence d'un lien extrêmement fort entre les deux hommes et la transmission d'un savoir qui ferait de 'Alî la seconde figure spirituelle majeure de l'Islam après le Prophète, un homme investi d'une fonction complémentaire à celle du Prophète, voire un personnage encore plus essentiel à l'Islam que le Prophète.

Si les différentes tendances shi'ites se retrouvent dans l'importance accordée à 'Alî et à ses descendants, elles se distinguent aussi entre elles, entre autres par l'équilibre qu'elles proposent entre sa personne et celle de Muhammad.

Pour les shi'ites, 'Alî est investi de la fonction d'Imam (arabe, *Imâm* ; persan, *Emâm*), rôle complémentaire et inséparable de celui de Prophète. Ce dernier fait descendre sur les hommes le Livre sacré, la lettre de la révélation, la loi (*sharî'at*) ; l'Imam est le transmetteur de sa vérité ésotérique (*haqîqat*).

### Les gens de la famille

La revendication de l'importance de 'Alî prend d'abord la forme d'un conflit politique après la mort du Prophète Muhammad. Les proto-shi'ites sont, en premier lieu, les partisans de 'Alî (shî'a 'Alî), c'est-à-dire ceux qui lui prêtent une légitimité spécifique et extraordinaire et qui, à ce titre, s'opposent à ce que Abû Bakr puis 'Umar et 'Uthman soient élus Califes. L'élection de 'Alî au Califat en 656 ouvre une période de troubles qui débouche sur la grande discorde (*al-fitna al-kubrâ*) : plusieurs batailles vont opposer pour la première fois des troupes musulmanes entre elles. Ce sont ces conflits, opposant les partisans de 'Alî, d'anciens partisans déçus qui se retourneront contre lui et une coalition d'opposants, qui configurent les trois grandes tendances de l'islam. Le shi'isme se revendique comme l'héritier des premiers partisans de 'Alî, les kharijites seraient les descendants des partisans déçus et le reste



Mausolée de l'Imam 'Alî, premier Imam des shi'ites (Najaf, Irak, 2008, [Fars Media Corporation](#), CC BY 4.0).

de la communauté forme le proto-sunnisme. Ces derniers portent en grande estime 'Alî mais ne lui reconnaissent pas une mission particulière et supra-humaine. En outre, ils acceptent la légitimité des trois premiers Califes.

À la mort de 'Alî en 661, la fonction d'Imam s'est transmise à ses descendants, avec d'abord Hassan et Hussein, les deux enfants qu'il eut de Fâtimah, la fille bien aimée de Muhammad. Selon la théologie shi'ite, ce groupe de cinq personnes (Muhammad, 'Alî, Fâtimah, Hassan, Hussein) est nommé dans le Coran (33,33) sous l'expression de *Ahl al-Bayt*, les gens de la maison, les gens de la demeure ou les gens de la famille. Il forme une entité à part entière, insécable, qui est le noyau de la foi shi'ite.

Le sort tragique de Hussein fut l'un des événements structurants du shi'isme. En 680, il est massacré avec toute sa famille à Karbala par Yazîd. Ce dernier est le fils de Mu'âwiyah, le fondateur de la dynastie ommeiyade qui avait lui-même mené la guerre contre 'Alî. Seul l'un des fils de Hussein, 'Alî Ibn Hussein connu sous le nom de Zayn ol-'Abedîn, parvint à échapper au massacre et à garder vivante la lignée des Imams descendants de 'Alî et Fâtimah. Le martyr de Hussein devient l'un des lieux communs essentiels du shi'isme, autant dans ses développements théologiques et littéraires que dans ses manifestations populaires.

Après Hussein, la liste des successeurs de 'Alî à la fonction d'Imam sera le cadre des nombreux schismes qui divisent l'Islam shi'ite en diverses communautés plus ou moins larges et ayant eu des destins plus ou moins pérennes.

## La lignée des Imams

La première communauté de shī'ites se caractérise donc par son opposition aux trois premiers califes puis au califat omeyyade (661-750). Leur sort est d'abord celui d'un groupe minoritaire, dangereux pour le pouvoir et faisant l'objet de répressions. Certains courants revendiquent la lutte armée contre le califat illégitime (comme les kayssanides ou les zaydites) mais, naturellement au vu du contexte, les tendances qui ont laissé les héritages les plus durables sont celles qui choisirent le quiétisme (*qu'ûd*). Les deux groupes qui eurent l'impact le plus important et qui sont encore présents aujourd'hui, les ismaéliens et les duodécimains, se revendiquent de l'enseignement de six Imams en commun : l'Imam 'Alî, l'Imam Hassan, l'Imam Hussein, l'Imam Sajjâd (Zayn ol-'Abidîn), l'Imam Bâqer et l'Imam Ja'far. Ces deux dernières figures présentèrent le quiétisme comme l'un des principes de leur doctrine.

Isma'îl, le fils aîné de l'Imam Ja'far, mourut avant lui. Une partie des proches de l'Imam déclara alors qu'il n'était pas mort mais occulté (le concept d'occultation avait déjà été mobilisé auparavant par les kayssanides) et qu'il était le Mahdî annonçant la fin des temps. De ce groupe descendirent les ismaéliens, tandis qu'une autre partie des disciples de l'Imam reconnurent un autre fils de Ja'far comme Imâm, Mûsâ Ibn Ja'far, dit al-Kâzim.

Ce deuxième groupe, qui continua à suivre un Imam vivant, persista pendant plusieurs décennies mais dut faire face à une répression renouvelée de la part des califes abbassides. Le lien entre la communauté des croyants et l'Imam devint de plus en plus difficile à conserver. Les dixième et onzième Imams reconnus par ce groupe, lui-même émietté par les schismes, furent placés en résidence surveillée et ne purent communiquer qu'à travers des représentants. À la mort du onzième Imam en 874, une partie des croyants considéra qu'il avait eu un fils et que celui-ci était occulté. Cette idée deviendra la doctrine officielle des duodécimains. Dans cette perspective, le douzième Imam aurait d'abord connu une occultation (*gheybat*) mineure entre 874 et 940 lors de laquelle certaines personnes auraient encore pu le rencontrer pour communiquer ses messages, puis il passa en occultation majeure en 940-41 et nous vivons encore jusqu'à aujourd'hui dans ce contexte : celui d'un Imam vivant mais occulté, qui reviendra à la fin des temps.

## 2. Théologie shī'ite

### L'apparent et le caché

Le shī'isme est un enseignement ésotérique en cela qu'il compte parmi ses fondements l'idée qu'en toutes choses peuvent être discernés un aspect extérieur et un aspect intérieur. La distinction entre le *zâhir* – l'apparent ; l'extériorité ; le littéral ; le monde des apparences parfois trompeuses – et le *bâtin* – ce qui est intérieur et caché ; l'ésotérique ; la réalité profonde et invisible des choses – est essentielle à la vision du monde du shī'isme. Elle s'applique à l'ensemble de la Création, au Coran, à l'Imam et même à Dieu. C'est d'abord ce qui fonde l'interprétation symbolique (*ta'wîl*) du livre sacré, une pratique caractéristique de l'islam shī'ite. La révélation divine a une dimension apparente manifestée par le Prophète et son message. La fonction de l'Imam représente l'ésotérique de la révélation ; il est le transmetteur de la vérité sous-jacente du Coran.

### L'Imam

Lui-même, l'Imam, se présente sous différentes dimensions selon son auditoire. Sur le plan apparent, il est un savant et un érudit en sciences islamiques et en cette qualité, les cinquième et sixième Imams ont pu avoir des élèves sunnites. Sur le plan ésotérique, il est le maître initiateur et le transmetteur de la vérité de l'islam. Au niveau de l'ésotérique de l'ésotérique (*bâtin al-bâtin*), l'Imam est le lieu de révélation de ce qui peut être connu du divin, la face de Dieu pour l'homme. L'Imam est donc un personnage historique mais aussi une entité métaphysique. La spéculation théologique shī'ite va ainsi souvent prendre la forme d'une imamologie, un discours sur la nature de l'Imam, de manière semblable à la christologie en milieu chrétien, le discours sur la nature du Christ.

### Perspective sur le monde

Sur le plan historique aussi la distinction entre *zâhir* et *bâtin* a lieu. Le déroulement du temps raconte la lutte des gens de l'Intelligence (*al-'aql*) contre ceux de l'Ignorance (*al-jahl*). Les premiers sont les disciples des Imams et tous ceux qui, même en contexte juif ou chrétien, transmettent la vérité ésotérique de leur révélation. Les seconds sont ceux qui refusent et dénie cette réalité, les gens de l'apparence ou du littéral (*Ahl al-zâhir*). Cette lutte cosmique structure l'histoire et, depuis le Califat de Abû Bakr, la victoire des hypocrites (*munafiqûn*) sur les partisans des Imams oblige ces derniers à vivre leur foi avec discrétion. Elle

implique aussi une forme d'élitisme, les shî'ites se présentant comme l'élite (*al-khâssa*) des croyants (*mu'minûn*), cachée parmi le commun (*al-'ammâ*) des musulmans (*muslimûn*).

La doctrine du caché et du secret peut être aussi interprétée comme une réponse à l'échec des premiers shî'ites à prendre la tête de la communauté à la mort du prophète et à l'oppression dont ils sont l'objet sous les souverains proto-sunnites. Parallèlement à l'attitude quiétiste revendiquée par les cinquième et sixième Imams, ces derniers développent le thème et la pratique de la *taqiyya* : dissimulation prudente/pieuse, discipline de l'arcane. D'abord mécanisme de survie face à un pouvoir menaçant, elle devient aussi, dans le shî'isme duodécimain, un devoir sacré. L'enseignement ésotérique ne peut être partagé à tous et à toutes.

### Eschatologie

Cette lutte doit se dénouer à la fin des temps, lors du retour du Mahdî. L'enseignement des Imams comprend en effet une forte composante eschatologique. Au centre de ce récit se trouve le douzième Imam, dit *al-qâ'im* (littéralement *celui qui se dresse* ; le Messie, le Rédempteur), aussi appelé l'Imam du Temps. Une première résurrection partielle (*al-raj'ah*) concernera l'élite des bons menée par le douzième Imam qui affrontera et tuera à de multiples reprises l'élite des mauvais. L'enseignement quiétiste est donc une attitude temporaire, en attendant la fin des temps et la vengeance pour les injustices subies, au premier rang desquelles se trouve le martyr de Hussein. Son retour doit se faire dans un moment de catastrophe. Il est donc souvent arrivé, dans des contextes de crise, que des personnages affirment être le Mahdî attendu. Chez les ismaéliens, la dimension essentielle du retour du Mahdî est l'abolition de la *shari'a*. Il vient fermer la lettre de la loi pour proclamer un règne purement spirituel.



Châsse du cercueil de l'Imam Hussein avec des tissus accrochés pour demander la réalisation de vœux (Karbala, Irak, [Mehr News Agency](#), CC BY 4.0),

### 3. Évolution historique du shî'isme duodécimain

Pour ceux qui deviendront les duodécimains, la période de la grande occultation commencée en 940-41 crée une ambiguïté profonde. C'était l'Imam, seul, qui était légitime pour appliquer un certain nombre de prérogatives : réaliser l'interprétation symbolique du Coran, arbitrer les conflits à partir de la loi islamique et décider des châtiments, diriger la prière collective, percevoir les impôts et déclarer le *jihâd*. Les évolutions et débats des siècles suivants, jusqu'à aujourd'hui, s'expliquent, entre autres, comme des tentatives pour répondre à cette absence.

#### L'école de Bagdad

Le premier moment de l'évolution de la doctrine shî'ite s'étendit tout au long du 10<sup>e</sup> siècle, politiquement favorable aux shî'ites. Plusieurs dynasties s'établirent alors sous les ordres d'une élite shî'ite. Les Bouyides prirent le contrôle de Bagdad en 945 et ne laissèrent aux califes sunnites qu'une place secondaire. Au même moment régnaient des Zayidites au Yémen, les Fatimides ismaéliens en Égypte et en Afrique du Nord et les Qarmates, ismaéliens eux aussi, au sud de l'Iran, au Bahreïn et dans une partie de l'Arabie. Le shî'isme connut donc un siècle pendant lequel les répressions furent moins intenses.

C'est alors qu'un ensemble de savants juristes-théologiens commencèrent à prendre de l'importance au sein des cercles shî'ites. Influencés par la pensée grecque – qui était traduite au même moment – et par le courant rationaliste des mutazilites, les savants shî'ites de l'école de Bagdad travaillèrent dans deux directions. Tout en cherchant à établir et à justifier rationnellement les dogmes duodécimains naissants, ils souhaitaient légitimer la fonction du juriste-théologien en attendant le retour du 12<sup>e</sup> imam. L'enseignement des Imams ne reconnaissait pas le raisonnement analogique (*qiyâs*) ni l'effort d'interprétation personnelle (*ijtihâd*). Seul le témoignage des Imams pouvait apporter la certitude. La critique des *hadîth*, déjà très développée en contexte sunnite, n'avait pas été nécessaire jusque-là pour les shî'ites puisque l'Imam reconnaissait lui-même leur authenticité. Finalement, toute collaboration avec le pouvoir politique était formellement interdite. C'est sur ces trois terrains – l'usage personnel de la raison ; la critique du *hadîth* ; le rapport

au pouvoir – que se concentrèrent leurs efforts. Ce courant est appelé l'école de Bagdad et ses grands représentants sont le *Sheykh Mufid* (m. 1022) et le *Sheykh Tûsî* (m. 1067). Cette rationalisation de la doctrine shî'ite s'accompagna naturellement d'une marginalisation des courants et des enseignements considérés comme trop ésotériques.

### L'école de Hilla

Ce mouvement connu un second essor après l'invasion mongole, qui défit les deux adversaires des théologiens duodécimains : les ismaéliens – dont la place-forte d'Alamût fut détruite en 1254 – et le Califat abbasside, renversé en 1258. Le courant rationaliste se développa alors autour de la ville de Hilla, au sud de Bagdad. Deux évolutions majeures eurent lieu lors de cette période. D'abord les liens entre les juristes-théologiens et les nouveaux souverains d'origine mongole se renforcèrent et établirent donc la possibilité de rapports plus intimes entre les shî'ites et le pouvoir. Ensuite, l'une des grandes figures de cette période, al-Allâmah al-Hillî (m. 1325), structura les principes de l'*ijtihâd* et le coupla au concept de *taqlîd* (le fait d'imiter).

Le cadre est celui d'une minorité d'érudits juristes-théologiens, appelés *mujtahid* (ceux qui exercent l'*ijtihâd*), légitimes à débattre les questions religieuses et autorisés à émettre des avis juridiques selon la loi de l'islam. Le reste de la population – qui n'est pas habilité à exercer l'*ijtihâd* – doit se chercher une autorité compétente parmi celles de son temps et se soumettre à ses avis en matière de droit. À cela s'ajoutent deux affirmations fondamentales : le *mujtahid* est faillible et peut faire des erreurs ; son décret n'est contraignant que tant qu'il vit, l'avis d'un vivant ayant toujours la préférence sur celui d'un mort. Ces deux points permirent à la pensée shî'ite de garder un profond dynamisme jusqu'à aujourd'hui. Si ce cadre doctrinal a connu des transformations profondes, ses principes essentiels décrits ici sont, encore aujourd'hui, ceux qui règlent les débats en milieu shî'ite duodécimain.

### La période Safavide (1501-1722)

L'établissement en 1501 de la dynastie safavide qui régna pendant deux siècles ouvrit une nouvelle étape cruciale dans l'évolution du shî'isme duodécimain. Le jeune Isma'îl I<sup>er</sup> qui réalisa la conquête était le descendant de maîtres d'une confrérie soufie convertie au shî'isme. C'était une personnalité extrêmement charismatique,



Miniature illustrant quelques vers d'Isma'îl I, fondateur de la dynastie safavide qui fait du shî'isme la religion officielle en Perse (début du 16<sup>e</sup> siècle, [Smithsonian](#)).

considérée comme un guide parfait (persan : *murshed-e kâmel*) par les tribus turkmènes qu'il dirigeait. Le 15<sup>e</sup> siècle avait été marqué par l'effervescence de mouvements messianiques et ésotériques shî'ites. Le mouvement safavide originel s'inscrit dans ce contexte et les partisans d'Isma'îl, face à ses premières grandes victoires, crurent reconnaître en lui le *Mahdî*. Isma'îl Shâh, en prenant le titre de « *roi des rois* », proclama le shî'isme duodécimain comme religion officielle et lança un grand mouvement de conversion forcée en Iran. Le pays était alors majoritairement sunnite, avec une forte implantation du soufisme. Les sunnites vont être convertis en masse et les soufis vont virtuellement disparaître jusqu'au 19<sup>e</sup> siècle.

La tendance shî'ite qui prit l'ascendant ne fut cependant pas celle de l'islam messianique d'Isma'îl. Dès la période de son règne mais plus encore sous celui de son fils Shâh Tahmâsb (r. 1524-1576), le pouvoir invita des autorités religieuses des deux centres du shî'isme savant du 15<sup>e</sup> siècle, le sud Liban et Bahreïn. Ces juristes-théologiens proches de la cour formèrent ce qu'on peut alors commencer à appeler un clergé shî'ite. Doctrinalement, ils approfondirent la

tendance structurée par l'école de Hilla. La place des *mujtahid* dans la communauté se renforça et leur statut de représentants de l'Imam caché s'affirma. Ils prirent en charge deux prérogatives importantes de l'Imam, jusque-là suspendues : la direction de la prière collective du vendredi et la collecte de certains impôts religieux. Un autre point essentiel de cette période est le rapprochement entre le pouvoir exécutif-militaire de la cour safavide et le pouvoir spirituel-légal des clercs, jusque-là toujours officiellement séparés. Les juristes-théologiens shī'ites acceptèrent de couvrir d'une légitimité divine le souverain temporel et acceptèrent d'être reconnus par lui dans leur fonction. Le titre de *sadr*, nommé par le Roi, établit le statut d'autorité religieuse la plus haute au sein de l'État.

Pour l'évolution du shī'isme duodécimain, le règne des Safavides fut aussi le cadre d'émergence d'un important courant philosophique appelé l'école d'Isfahan (cf. les travaux de Henry Corbin et Seyyed Hussein Nasr). Au 17<sup>e</sup> siècle, sous les règnes de Shâh Safī (r. 1629-1642) et Shâh Abbâs II (1642-1666), les tendances philosophiques mystiques et gnostiques, parfois qualifiées de *théosophiques*, purent connaître un grand essor. Les deux figures centrales de cette école sont Mir Dâmâd (m. 1630) et Mullâ Sadrâ (m. 1640). Ce mouvement chercha à rassembler dans un seul élan vers la connaissance, révélation divine et enseignement des Imams, raison humaine, développement logique et vision mystique. Ces philosophes, plus ou moins compris ou déformés, sont encore mobilisés aujourd'hui.

## Le 18<sup>e</sup> siècle

Le 18<sup>e</sup> siècle est un siècle de désordre politique. De nombreux souverains revendiquèrent le pouvoir, souvent sans parvenir à unifier tout le territoire, et des tendances politiques et religieuses contradictoires s'affrontèrent dans les hautes sphères de l'État. Du point de vue de l'évolution du shī'isme duodécimain, la fin du 17<sup>e</sup> et l'ensemble du 18<sup>e</sup> siècle marquèrent la victoire des *mujtahid* sur les autres tendances shī'ites.

À la fin du 17<sup>e</sup> siècle, sous les derniers rois safavides, faibles politiquement, le pouvoir des clercs shī'ites atteignit des sommets. Ces derniers interrompirent brutalement le développement florissant de la philosophie mystique avec le soutien de Shâh Sulaymân (r. 1666-1694) et de Shâh Hussein (r. 1694-1722). Dans la suite du 18<sup>e</sup> siècle, c'est dans les villes saintes d'Irak – Najaf, Karbala, Khadimiya et Samarra – que

se jouèrent les querelles doctrinales. Jusqu'au 18<sup>e</sup> siècle, le shī'isme était structuré entre deux courants : les *akhbârî* et les *usûlî*. Les premiers s'opposaient à la doctrine de l'*ijtihâd* et du *taqlîd* des seconds, revendiquant le seul recours au Coran et aux traditions des Imams. Dans l'attente de l'Imam caché, ils refusaient de s'investir de leurs prérogatives. Ces courants *akhbârî*, dont les deux figures majeures furent Muhammad Amîn Astarâbâdî (m. 1624 ou 1627) et Muhsin Fayz Kâshânî (m. 1680), pouvaient régulièrement s'arranger avec une sensibilité mystique et un milieu soufi. Au 18<sup>e</sup> siècle, les *usûlî*, partisans de l'*ijtihâd* et de la fonction de *mujtahid*, menèrent une répression sévère des courants *akhbârî* qui disparurent presque complètement. Cela eut une importance majeure pour l'évolution du shī'isme, qui se fera désormais presque exclusivement dans le cadre de la doctrine *usûlî*.

## La période Qajar (1789-1925)

Au 19<sup>e</sup> siècle, sous la dynastie qajar, le progrès du clergé continua. La tendance à la hiérarchisation s'approfondit avec l'institution de la *marja'iyyat*, qui établit à la tête du clergé un *marja'-e taqlîd*, une *source d'imitation par excellence*. Les *mujtahid* étendirent aussi leur champ d'action en prenant en charge les deux dernières prérogatives des Imams jusque là suspendues. D'abord l'application des peines corporelles, que seuls étaient censés pouvoir décider les Imams. La question de leur application par les *mujtahid* faisait controverse depuis la période de l'école de Hillâ mais à partir du 18<sup>e</sup> siècle l'usage se répandit. La dernière prérogative dont s'investirent les clercs fut la déclaration de la guerre sainte lorsqu'à la demande du roi, pendant la première guerre contre la Russie (1804-1813), les clercs acceptèrent d'annoncer le *jihâd*.

Cette institutionnalisation du shī'isme dut néanmoins faire face à deux mouvements hétérodoxes. Le Shaykhisme qui se développa autour d'Ahmad Ahsâ'î (m. 1826) au début du siècle autour d'une lecture mystique de la doctrine shī'ite, puis le Bâbisme. Ce mouvement millénariste émergea lorsque 'Alî Muhammad Shīrâzî, en 1843, déclara le retour de l'Imam caché et prétendit être la « porte » (*bâb*) vers lui. L'un de ses disciples, appelé Bahâ'ullâh, se présenta ensuite comme une « manifestation divine » et revendiqua une continuité entre son message et celui des prophètes antérieurs. Il est à la base de la religion Bahâ'î. Ces deux mouvements, liés

l'un à l'autre, furent l'objet d'une vive répression coordonnée par les clercs et par l'Etat.

Le 19<sup>e</sup> siècle fut finalement le cadre du développement politique du clergé, indépendamment du pouvoir en place. Si les clercs reconnurent d'abord les Qajars comme souverains légitimes, les relations se dégradèrent rapidement, notamment à cause des tentatives de réformes à tendance moderniste et européenne. Ils prirent position contre les souverains en place, plus seulement dans la position quiétiste traditionnelle, mais en prenant part aux débats politiques. Cette opposition se cristallisa dans les manifestations contre la concession du tabac que le souverain voulait accorder à un Britannique. Pour s'y opposer, le *marja-e taqlid* de cette période, Mirzâ Hassan Shîrâzî (m. 1895), émit un « *avis juridique* » (*fatwa*) interdisant la consommation de tabac, l'assimilant à une guerre contre l'Imam caché. Le boycott général qui en résulta obligea le pouvoir à revenir sur sa décision. Le clergé se présenta donc à cette période comme un contre-pouvoir actif face à la monarchie et comme un protecteur du peuple iranien et de ses intérêts.

## La révolution constitutionnelle

La révolution constitutionnelle (1906-1907), avec toutes les transformations politiques et législatives qu'elle entraînait, marqua une autre étape importante dans la participation du clergé shî'ite aux débats politiques. Les questions soulevées concernaient la légitimité et la possibilité, en contexte islamique, d'un texte normatif parallèle aux textes fondant la loi en islam – le Coran et le *hadîth* –, et, naturellement, la place des *mujtahid*, chargés d'établir la loi islamique face à des cas particuliers, dans l'appareil législatif. En marge de la proclamation du supplément de 1907 qui instituait un comité de juristes-théologiens chargé de contrôler la conformité avec la loi islamique (*shari'a*) des lois décidées à l'assemblée (*majles*), de vifs débats eurent lieu parmi les clercs. Des positionnements résolument pro-constitutionalistes et anti-constitutionalistes se dessinèrent. Le *Sheykh* Fazlullâh Nûrî, qui pointait du doigt l'incohérence d'un système à deux références juridiques, considérait la constitution comme une « *invention blâmable* » (*bid'a*) et illégitime. Au contraire, le *Sheykh* Nâ'înî, tout en conditionnant toute loi à sa conformité avec la *shari'a*, voyait dans le constitutionalisme et dans l'islam le souhait commun de limiter l'absolutisme et la servitude, il

cherchait donc à justifier islamiquement le système constitutionnel.

Avec l'épisode de la révolution constitutionnaliste, le clergé dut ainsi se former à un vocabulaire nouveau et exprimer distinctement sa position vis-à-vis du système politique qu'il privilégiait. Il n'était pas pour autant uni dans une seule direction et des tendances contradictoires le traversaient. En 1909, l'exécution du *Sheykh* Fazlullâh Nûrî par un tribunal de pro-constitutionalistes mit fin à ces débats. Après la pendaison d'un de leurs pairs, la plupart des ulémas se retirèrent de la vie politique. Mais cette querelle est restée structurante pour l'évolution du shî'isme jusqu'en 1979 et est encore mobilisée par des intellectuels contemporains.

## La période Pahlavi (1925-1979)

Le règne de la monarchie Pahlavi accompagna lui aussi des transformations profondes du shî'isme. Celles-ci sont à la fois à inscrire dans le temps long, en continuité avec le développement du pouvoir du clergé depuis plusieurs siècles. En même temps, elles se manifestèrent comme une réaction immédiate face à la politique religieuse et à la modernisation agressive de la monarchie. Les réformes de l'État se faisaient aux dépens du clergé dont les monopoles dans les domaines de l'éducation et de la justice et pour certaines fonctions notariales étaient remis en cause. Par ailleurs, des réformes occidentalissantes comme la prescription de la tenue européenne pour les hommes en 1929 et l'interdiction du voile en 1936 créèrent une atmosphère de tension avec les religieux. Le pouvoir ne souhaitait pas marginaliser complètement l'islam mais voulait mettre en place un shî'isme de fonctionnaires dépendants et soumis à l'État. Il dispensait ainsi des diplômes et des attestations autorisant, entre autres, le clerc reconnu à porter la tenue traditionnelle. En réaction à cette politique, des intellectuels et des religieux ré-interrogèrent les rapports de l'islam avec le pouvoir et commencèrent à formuler une pensée islamique de gouvernement.

Les différentes tendances qui animent le débat sont alors très variées, aussi bien au sein de la société civile laïque (au sens statutaire du terme) qu'au sein du clergé. En 1961, à la mort du *marja'-e taqlid* Hussein Tabâtabâ'î Borûjerdî, source d'autorité suprême du clergé et tenant d'une ligne quiétiste, refusant, sauf à de rares exceptions, d'intervenir dans les débats politiques, on s'interrogea mais aucune nouvelle autorité ne fut choisie pour être établie à la tête des juristes-théologiens. La décision fut donc laissée aux

fidèles de choisir à quelle tendance ils préféraient se rattacher.

À partir des mêmes années 1960, les mouvements s'opposant au despotisme de Muhammad Rezâ Pahlavi (r. 1941-1979) et réclamant un rôle actif de la religion dans la politique prirent de l'ampleur. Le Shâh était alors en train de réaliser la « *révolution blanche* ». Ce large mouvement de réforme – comprenant en particulier un grand pan de réformes agraires avec la redistribution des terres des grands propriétaires terriens aux paysans eux-mêmes – s'intensifia à partir de la fin de l'année 1962. Dans ce cadre, en 1963, l'ayatollah Khomeynî (1902-1989), encore peu connu du grand public, appela lors d'une prédication à la résistance face au régime. D'importantes émeutes éclatèrent et le cleric fut contraint de s'exiler en Irak. Si, jusque là, il n'avait pas réclamé la fin de la monarchie, en exil, Khomeynî commença à élaborer une pensée politique dans laquelle la souveraineté revenait aux « *juristes religieux* » (*faqîh*, pluriel *fuqahâ*) qui actualisaient la fonction de l'Imam. Cette conception se structura dans la doctrine de la « *tutelle du juriste-théologien* » (*velâyat-e faqîh*). En Iran, en relation ou en opposition aux marxistes, des intellectuels laïcs et des clerics de tendances variées mobilisaient l'islam shî'ite, comme support d'un imaginaire révolutionnaire ou d'une théorie du gouvernement. 'Alî Shari'afî (1933-1977) diffusa ainsi une lecture révolutionnaire et anticléricale de la religion appuyant sur la responsabilité du peuple et son pouvoir en tant que vice-régent de Dieu sur terre. Mehdi Bâzargân (m. 1995) défendait l'idéologisation de l'islam qui permettait à la religion de jouer un rôle en politique et d'actualiser sa fonction d'abri contre le despotisme. Pour l'ayatollah Mutahharî (1919-1979), l'islam était une vision du monde, capable de répondre de manière générale aux questions de l'humanité. L'ayatollah Tâleqânî (1911-1979) voyait dans l'État islamique un but eschatologique vers lequel il s'agissait de tendre et dans le constitutionnalisme et la démocratie un moyen pour limiter le pouvoir du despote, nier le tyran et affirmer Dieu.

## La République islamique

La révolution iranienne de 1978-1979 se conclut par l'approbation par référendum d'une République islamique les 30 et 31 mars 1979. Lors des réunions qui suivirent pour déterminer les règles de ce système inédit, ce fut le courant de l'ayatollah Khomeynî, devenu en exil la figure de l'opposition au régime monarchique des Pahlavi,

qui l'emporta et qui put imposer le principe de *velâyat-e faqîh* comme base pour l'écriture de la Constitution. Ce choix se fit aux dépens d'autres tendances, laïques et religieuses, qui furent marginalisées puis censurées et réprimées. Cette nouvelle Constitution peut faire figure d'aboutissement de l'évolution du clergé au cours des siècles précédents. Avec ce système, un *mujtahid* est à la tête de l'État et de l'armée et les clerics sont présents dans toutes les instances législatives et judiciaires. « *Le règne de Khomeynî que légitime la constitution peut être décrit comme l'anticipation d'un imamat plébiscitaire de facto : le règne du Mahdi est déjà imposé selon la volonté du peuple avant même que son retour personnel ait eu lieu.* »

Pour autant, le débat ne s'est pas interrompu. Que ce soit pour réfuter le système de la *velâyat-e faqîh*, le nuancer ou le défendre et l'adapter à de nouvelles exigences, des ouvrages ont continué à être publiés depuis 1979 pour discuter la question. Entre autres, plusieurs clerics et laïcs se sont attachés à élaborer une « *nouvelle théologie* » (persan, *kalâm-e jadid*). Quatre penseurs illustrent ce courant actuel : Muhsen Kadîvar (n. 1959), Muhammad Mujtahed Shabestari (n. 1936), Abdulkarîm Surûsh (n. 1945) et Mustafâ Malekiyân (n. 1956). À partir des années 1990, pionniers par rapport aux générations précédentes, ces auteurs émirent une critique épistémologique de la théologie classique et remirent en cause ses dogmes sans pour autant sortir des frontières de l'islam shî'ite. Établissant, entre autres, les liens inhérents entre foi et liberté, ils cherchèrent à refonder les méthodes du savoir islamique et à redéfinir les doctrines de la foi et de l'expérience religieuse.



Croyants assis face au mausolée de l'Imam Rezâ, huitième Imam des shî'ites duodécimain, et le seul à avoir son mausolée dans le territoire iranien actuel (Mashhad, Iran, 2007, [Fars Media Corporation](#), CC BY 4.0),