
Catherine Mayeur-Jaouen

Sabrina Mervin, *Un réformisme chiite, Ulémas et lettrés du Jabal 'Âmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*

Paris-Beyrouth-Damas, Karthala-CERMOCIFEAD,
2000, 520 p. (bibliogr., index, glossaire, annexes,
illustr., cartes) (coll. « Le Proche et le Moyen-
Orient »)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Catherine Mayeur-Jaouen, « Sabrina Mervin, *Un réformisme chiite, Ulémas et lettrés du Jabal 'Âmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 124 | octobre - décembre 2003, document 124.38, mis en ligne le 25 octobre 2005. URL : <http://assr.revues.org/890>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/890>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

chrétienne africaine au rôle de la tradition orale autant qu'à la transcription vernaculaire des récits bibliques dans la reconstruction des légendes tribales et la formation d'une mémoire biblique des nations africaines (exil, exode, retour de l'enfant prodigue). Il est significatif que même les mouvements politico-religieux revivalistes, type Mau Mau du Kenya (Lonsdale) ou Église des Ancêtres du Malawi (Schoffeleers), reprennent la trame du récit biblique pour appuyer leur réaction anti-chrétienne ou anti-Blancs. Comme le dit J. Lonsdale, à propos des Kikuyu : « the Bible is a major unifying symbol », « an allegory of their own history », et cela pour les chrétiens comme pour les non-chrétiens. La traduction en langue vernaculaire de la Bible constitue par elle-même un tournant décisif puisqu'elle contribue d'abord à la codification des langues orales et donc à la reconnaissance des identités ethno-linguistiques, creuset des futures nations. Bien plus, le référent biblique, dès qu'il est traduit en langue vernaculaire, fait autorité dans les débats et les palabres entre les chefs ou leaders indigènes et les missionnaires sur la polygamie, la circoncision et l'excision, ou l'obéissance à l'État, et le Lévitique contribue à former une nouvelle « ethnicité morale » (Lonsdale).

L'arrivée dans tous ces pays anglophones, à partir des années quatre-vingt, des mouvements *born again* d'inspiration américaine a ébranlé et surpris comme bien d'autres nos historiens anglo-saxons des christianismes africains, même si leur connaissance approfondie des traditions méthodistes ou baptistes locales leur a permis d'inscrire cette « nouveauté » dans la continuité des premières missions méthodistes wesleyennes du XIX^e siècle, des implantations des Églises apostoliques ou des Assemblées de Dieu du début du XX^e (1908 en Afrique du Sud) et des Revivals de l'époque coloniale des années trente. D.M. comme d'autres n'hésitent pas cependant à reconnaître dans ce mouvement « global » du pentecôtisme et ses dénominations « internationales » une nouvelle « vague missionnaire » (la troisième), aussi importante qu'a pu l'être le mouvement prophétique des Églises Indépendantes des années trente. Les rapports entre ces Églises ou Ministères inter-dénominationnels et les chefs d'État (qui y cherchent un soutien et une source de légitimation charismatique), leur investissement des media et de la production audiovisuelle, leur prédication sur la sainteté et la prospérité, représentent une nouvelle donne dans le paysage religieux africain. L'historien met en garde cependant à juste titre contre toute précipitation à lire ce mouvement actuel en termes d'inféodation aux valeurs du capitalisme libéral américain ou de confirmation des grands récits

de la modernité (individualisation et autres). L'émergence des nouvelles Églises de *born again*, et l'espace de reconversion des certitudes et des engagements qu'elles offrent, répondent en Afrique au vide laissé par les régimes de parti unique et les recompositions sociales en cours. Elles peuvent contribuer à la démocratisation autant qu'à la légitimation d'hommes politiques charismatiques et au renforcement de régimes autoritaires (Ouganda, Kenya, Zimbabwe). L'Afrique a manifestement plus besoin de paix et de sécurité que de « prospérité gloutonne ». Avec la longue durée, ce mouvement global se « relocalise » et se diversifie au contact d'un champ religieux africain plus que jamais « complexe et dynamique » où les Églises historiques et les cultes néo-traditionnels conservent une place majeure. L'histoire de la transnationalisation régionale et mondiale des Assemblées de Dieu africaines du Zimbabwe (ZAOGA) que retrace D.M. illustre bien la stratégie des Églises « historiques » indigènes, souvent dominées par des personnalités charismatiques (comme Guti), qui cherchent à s'approprier les ressources internationales (le capital symbolique des Écoles bibliques américaines autant que leurs financements) en échange de nouvelles dénominations (la ZAOGA devient en 1980 FIFMI, Forward in Faith Ministries International) tout en cultivant la spécificité d'une vision panafricaine et d'un nationalisme culturel qui ont fait leur succès historique dans le contexte des luttes pour les Indépendances.

Le retour historique sur la longue durée de la première vague missionnaire et de ses révéils se révèle plein de leçons pour la compréhension des effervescences contemporaines. Et si, comme le soutient J. Peel, dans son étude sur Wole Soyinka, « a nation is always at its core a religious project », l'histoire religieuse des « nations africaines » est la meilleure introduction aux enjeux ethno-identitaires de la scène politique d'aujourd'hui.

André Mary.

124.38

MERVIN (Sabrina).

Un réformisme chiite, Ulémas et lettrés du Jabal 'Âmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban, Paris-Beyrouth-Damas, Karthala-CERMOC-IFEAD, 2000, 520 p. (bibliogr., index, glossaire, annexes, illustr., cartes) (coll. « Le Proche et le Moyen-Orient »).

Disons les choses nettement : la thèse de S.M. est l'une des contributions les plus importantes à l'histoire intellectuelle de l'islam

contemporain qui soient parues en français durant les vingt dernières années, en fait depuis la thèse monumentale du regretté Gilbert Delanoue sur les moralistes et politiques musulmans égyptiens au XIX^e siècle en 1986. Il s'agit d'une contribution majeure à l'étude des réformismes musulmans, ces mouvements qui, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, tentèrent d'adapter l'islam au monde moderne.

Si le réformisme musulman sunnite est l'objet d'études en plein essor, très peu de travaux ont été consacrés jusqu'ici au réformisme chiite. Sans doute le terme lui-même paraissait-il étrange : « en effet, les principaux mots d'ordre des réformistes sunnites étaient le retour à l'islam des origines, celui des pieux anciens, les *salaf*, la bataille pour l'ouverture des portes de l'*ijtihād*, la réinterprétation de la doctrine du consensus, et la revivification du califat » (p. 11). Or le chiisme ne conçoit pas la période de formation de l'islam comme un âge d'or à retrouver, et est loin de glorifier les Compagnons du Prophète. Et puis les ulémas chiites n'ont jamais cessé de pratiquer l'*ijtihād*. Cependant, et c'est là l'originalité du travail de S. M., les ulémas chiites du Jabal 'Âmil (actuel Sud-Liban) ont bien mené entre les années 1880 et le Pacte national libanais de 1943 un authentique travail de réforme : l'étude de celui-ci est indispensable à la compréhension du chiisme contemporain, que ce soit au Liban, en Irak ou en Iran.

Pour l'aborder, S.M. s'est plongée principalement dans les écrits de ces lettrés, de ces clercs. Elle a traduit d'ailleurs les souvenirs du principal d'entre eux, Muhsin al-Amîn (1867-1952), sous le titre *Autobiographie d'un clerc chiite du Jabal 'Âmil*, traduction et annotations par S.M. et Haïtham al-Amîn, Institut français de Damas, 1998, 217 p. Mais son étude est allée au-delà des textes : elle s'accompagne d'un authentique travail de terrain au Sud-Liban, parmi les lettrés actuels, les descendants de ces clercs. L'expérience éclaire les sources et donne beaucoup de vie à un livre incarné dans un paysage et une société, comme le prouvent les deux premiers chapitres. Le premier dépeint le paysage et l'historique du Jabal 'Âmil, cette région qui fut une pépinière d'ulémas chiites depuis le XIV^e siècle, en lien avec l'Iran safavide. Le deuxième présente la société du Jabal 'Âmil, avec ses clivages sociaux si semblables à ceux des autres communautés libanaises – chrétiens compris –, ses chefs traditionnels et ses nouveaux notables qu'unissent des réseaux complexes de clientélisme et de patronage. Une société que viennent bouleverser les réformes ottomanes, les *tanzimât*.

Le troisième chapitre clôt cette partie d'exposition en définissant les ulémas comme un groupe de statuts, en fait une poignée de familles avec ses hiérarchies internes où prime celle du savoir. L'hétérogénéité des ulémas, de leur fortune et de leur rôle semble extrême, mais S.M. insiste pour distinguer les lettrés, des érudits formés dans les écoles traditionnelles mais devenus hommes de lettres, poètes ou publicistes, et les ulémas qui continuent à porter le turban. Quelques grands lignages de clercs dominant : on y va, dès l'enfance, au *kuttâb*, après quoi on cherche un maître, tout en suivant un cursus complexe (notons l'importance de la poésie) où domine, à l'adolescence, le droit musulman, le *fiqh* et ses sources, les *usûl al-fiqh*. Seule l'élite accèdera à la pratique de l'*ijtihād* en allant à Najaf, en Irak, où se trouvent les écoles les plus réputées, faites de cercles réunis autour de maîtres. Ainsi est formé le *mujtahid* qui délivre des fatwâ-s sur tous les problèmes et sert de référence scientifique et morale. Mais aussi de juge dans tous les domaines. Il existait ainsi une hiérarchie de clercs cooptés par une hiérarchie religieuse indépendante, et qui rendaient la justice : même après l'élaboration progressive d'une judicature officielle, d'abord sous l'Empire ottoman puis, en 1926, dans l'État libanais sous mandat, cette hiérarchie parallèle se poursuit pendant plusieurs décennies.

Après ce tableau d'un monde hérité de siècles de tradition, mais déjà transformé par les réformes ottomanes, le quatrième chapitre présente les étapes de la réforme religieuse, avec un aperçu sur le réformisme sunnite, puis sur le réformisme chiite lui-même. L'institution progressive de la *marja'iyya* en est l'une des clés : cette institution est liée au *marja'*, le clerc désigné par le consensus des grands *mujtahids* comme la référence suprême. L'enseignement rénové et rationalisé concourt à cette réforme, avec le renouveau des *usûl al-fiqh*. Enfin les événements iraniens (Boycott du Tabac en 1891 décrété par le *marja'*, Révolution constitutionnaliste) permirent aux clercs chiites de prendre conscience de leur rôle politique.

C'est sur fond de ces événements que débuta la première école moderne pour la communauté chiite créée en 1901 à Damas par Muhsin al-Amîn (chap. V). Son but était d'y enseigner à la fois les sciences religieuses et les sciences modernes, afin de sauver les enfants de l'occidentalisation des écoles étrangères où les guidait, inévitablement, la médiocrité extrême du système traditionnel du *kuttâb*. Le projet scolaire de Muhsin al-Amîn, s'il ne put s'étendre avant longtemps au Jabal 'Âmil resté

réfractaire et crispé sur ses conservatismes, prospéra dans un projet éducatif plus vaste qui s'adressait à l'ensemble de la société chiite libanaise et syrienne, en particulier aux femmes. La revue *al-'Irfân* était le fer de lance de ce projet, où l'on élaborait des propositions de réforme pour Najaf, sans succès. Car la liberté du système traditionnel était liée finalement au processus de reconnaissance du *mujtahid*, au mode d'élection du *marja'* et finalement à la *walâya* figure le fidèle et l'imam. « C'est donc la configuration même du politique en islam chiite, et toute une vision de la religion qui auraient pu être menacées par une réforme de l'enseignement. » (p. 225).

Ces tentatives de réforme de l'instruction et de la formation sont intimement liées à une lutte contre les « innovations blâmables », c'est-à-dire toutes les pratiques de la religion populaire associées au culte des imams et des Gens de la Maison du Prophète (les Ahl al-bayt). Cette religiosité ne peut être rejetée par les chiites aussi violemment que par les réformistes sunnites puisque le culte des imams est consubstantiel à la doctrine. Mais certains rites furent particulièrement combattus, comme les rites de 'Āshūrâ', moment où l'on déplore le martyr de Husayn en 680 à Kerbéla. Cette commémoration donnait lieu au Liban Sud à des séances de déploration et à des représentations théâtrales sur un modèle iranien récemment importé (vers 1880-1895). Muhsin al-Amîn, là encore, tenta de réformer les pratiques en proposant des textes expurgés aux récitants, en canalisant la religiosité populaire pour propager un islam chiite conforme au dogme, à la raison et accessible à tous, mais où les rites violents seraient supprimés. Les fatwâ-s de Musin al-Amîn et de quelques-uns de ses pairs irakiens sur ce sujet illustrèrent les années 1920. De telles prises de position sur un sujet délicat suscitérent un violent débat entre chiites, qui alla jusqu'au combat de rues. Il est vrai que les chiites se sentaient alors menacés par la construction de l'Irak (1920) doté d'une monarchie sunnite et par la destruction par les wahhâbites en décembre 1925, lors de la création de l'Arabie saoudite, de tombeaux d'imams au cimetière du Baqî' à Médine. S.M. montre bien comment ce débat sur la réforme de 'Āshūrâ' révélait une crise profonde de l'identité chiite et son malaise face au raidissement sunnite ; la ligne de fracture entre partisans et adversaires de la réforme des rites de 'Āshūrâ' ne séparait pas réformistes et traditionalistes, mais opposait des interprétations différentes de l'identité chiite.

L'entre-deux-guerres fut pourtant, paradoxalement, le moment où fleurit le *taqrîb*, ce

rapprochement souhaité entre sunnisme et chiisme et qu'esquissèrent déjà quelques idées apparues à la fin de l'Empire ottoman. Ainsi, les chiites participèrent au Congrès islamique de Jérusalem en 1931. Mais les quelques avancées (le chiisme finit par être considéré comme la cinquième école juridique de l'islam), et le dialogue dû surtout à un contexte politique de commune opposition au mandat français, ne doivent pas masquer le maintien plus constant des polémiques anciennes : on continuait à achopper sur les concepts de califat, d'imamat, de consensus et d'infailibilité des imams. Aux questions théologiques s'ajoutaient les attaques des salafistes – les réformistes sunnites les plus durs – contre les visites aux mausolées des chiites, tandis que les chiites pour leur part ne changeaient pas d'avis – très négatif ! – à l'égard des Compagnons du Prophète. Au fond, et ici S.M. rejoint les travaux précurseurs de Werner Ende, ce sont deux visions opposées de l'histoire des débuts de l'islam qui semblaient interdire tout rapprochement en profondeur.

Les deux derniers chapitres nous renvoient au contexte historique et politique : après la description des chiites du Jabal 'Āmil à la fin de l'Empire ottoman, dont le début du livre dressait un tableau, nous voici dans l'entre-deux-guerres, avec le combat nationaliste des 'Āmilites sous le mandat. Le dernier chapitre reprend l'ensemble de l'évolution en concluant à l'affirmation d'une identité chiite propre aux chiites du Sud-Liban, à la fois par l'écriture d'une histoire locale chiite, grâce à la reconnaissance du système juridique ja'farite et enfin grâce à la mise en place d'une hiérarchie religieuse officielle qui vient doubler la hiérarchie officielle. Avec cette affirmation identitaire, c'est une communauté politique qui naît, émettant à partir de 1937 au Parlement libanais des revendications politiques. Ce n'est qu'en 1947 que les chiites obtinrent la présidence de la Chambre.

On mesure à quel point ce dernier chapitre, comme en réalité l'ensemble du livre, sont nécessaires à une connaissance intime des chiites libanais aujourd'hui, et du Liban en général. Le jury littéraire France-Liban qui a décerné au livre de S.M. son prix en 2002 ne s'y est pas trompé. L'une des forces de cette thèse est d'avoir montré la nécessité d'une histoire religieuse et intellectuelle, à aucun moment dissociée de l'histoire sociale et politique de la région, pour comprendre les phénomènes contemporains. Les oscillations entre histoire locale (Jabal 'Āmil), histoire nationale (fût-elle inventée) et histoire du Moyen-Orient sont sans cesse mises en perspective. Les ulémas chiites libanais appellent

des comparaisons avec les ulémas chiites irakiens ou iraniens : c'est tout un réseau intellectuel qui est ici reconstruit. Enfin la chronologie du réformisme chiite est pour la première fois établie, avec ses « proto-réformistes » et ses hérauts (Muhsin al-Amin et 'Abd al-Husayn Sharaf al-Dîn), avec aussi ses lettrés d'un nouveau genre, si typiques des mouvements intellectuels de l'entre-deux-guerres. Les biographies des principaux personnages, proposées en annexes (pp. 419-436), ainsi que les tableaux de relations généalogiques des principales familles, montrent l'importance d'une recherche prosopographique pour éclairer l'histoire du réformisme musulman.

Osera-t-on un regret, à l'issue d'une lecture admirative ? Les éléments de comparaison avec le réformisme sunnite, pourtant connus et fréquemment invoqués, n'apparaissent guère que par allusions. Il y a là matière, sans doute, à de plus amples développements que le cadre d'une thèse, déjà monumentale par sa documentation, ne pouvait sans doute autoriser. Nul doute qu'une telle contribution saura susciter soit des travaux convergents du côté sunnite, soit des prolongements dans l'étude des mutations du chiisme contemporain.

Catherine Mayeur-Jaouen.

124.39 MESSNER (Francis), éd.

Le Statut des confessions religieuses des États candidats à l'Union européenne. The Status of Religious Confessions of the States Applying for Membership to the European Union. Actes du colloque de Strasbourg (Université Robert Schuman-CNRS), 17-18 novembre 2000. Milan, Giuffrè Editore, 2002, VIII+276 p. (bibliogr.) (coll. « Università degli studi di Milano-Pubblicazioni di diritto ecclesiastico »).

Le colloque du *Consortium européen pour l'étude des relations Églises-État* envisageait la situation juridique des cultes dans les pays candidats à l'élargissement de l'Union européenne. On dispose ainsi de huit études sur la plupart d'entre eux : Hongrie, Pologne, Estonie, République tchèque, Slovaquie, Chypre, Bulgarie et Turquie. Elles suivent un modèle commun pour faciliter la comparaison : principes fondamentaux, sources du droit, principe de liberté religieuse, organisation interne des cultes, financement, aumôneries, droit de la famille et mariage, éducation religieuse... Cette étude par pays est précédée de plusieurs synthèses sur les rapports entre l'éducation et la religion, sur les aides financières directes ou indirectes, sur la liberté de religion et les

minorités religieuses et d'un bilan des convergences et des différences. La conclusion d'ensemble, en termes de capacité d'adhésion, est largement positif sauf en ce qui concerne la Turquie et Chypre et sous réserves de quelques obscurités en Bulgarie. Elle révèle une évidente convergence des droits nationaux autour du principe de liberté de conscience et de religion, du principe de non-discrimination, etc.... Mais ce colloque est l'occasion, une fois de plus, de se rappeler que le noyau central commun à toute l'Europe concernant la liberté individuelle, l'organisation collective de la liberté de religion et les rapports avec l'État ne peut pas nier les histoires nationales particulières ni reposer sur une logique juridique ou institutionnelle du droit des libertés. Autrement dit, à partir d'un socle commun, il existe bien des manières admissibles d'aménager cette liberté de religion et par là de respecter les principes européens fondamentaux.

Ce travail de droit comparé est l'occasion de signaler, notamment aux non-juristes, à la fois l'intérêt, les enjeux et la difficulté de ces comparaisons entre différents statuts juridiques. De nombreux États énoncent un principe de séparation mais celui-ci n'interdit pas de nombreuses formes de reconnaissance. La séparation n'est donc pas nécessairement synonyme de laïcité de l'État. B. Basdevant-Gaudemet souligne bien que la neutralité de l'État reçoit de nombreuses acceptions différentes et n'interdit pas, par exemple, dans plusieurs d'entre eux, que des cours de religion soient organisés à l'école. Il faut donc manifestement tenir compte, à côté du statut juridique proprement dit, du sentiment propre à chaque société quant au rôle social de la religion. Il y a donc indéniablement une variété de pratiques et, en conséquence, une prudence dans la comparaison des termes juridiques et des concepts. Lorsque S. Ferrari s'interroge sur « l'enregistrement » des groupes religieux dans les différents États qui permet de leur donner un statut juridique, la variété des situations réelles sous une même dénomination a quelque chose de déroutant. La terminologie n'est même pas immédiatement révélatrice puisqu'il faut chaque fois se livrer à une analyse interne : par exemple, l'enregistrement correspond-il à une simple déclaration préalable, à un agrément ou à une autorisation préalable ? On peut faire les mêmes constatations pour la notion de neutralité. D. McLean, analysant les aspects financiers du statut des religions, remarque la complexité des situations, résultat de l'histoire bien plus que d'une logique juridique ou institutionnelle. Une Église « établie » (Royaume-Uni) peut ne pas recevoir d'aide financière directe et se retrouver, de ce point de vue, dans