



n° 96/10 Décembre 1996

LES GRANDES BRANCHES DE L'ISLAM

Dominique URVOY

Dominique Urvoy, membre scientifique à la Casa de Velasquez, pensionnaire à l'Institut Français des Etudes Arabes de Damas, agrégé de philosophie, licencié en sociologie, docteur ès lettres, docteur en islamologie, chargé de recherche au C.N.R.S., professeur à l'Université de Dakar, occupe actuellement la chaire de pensée et civilisation arabes à l'Université de Toulouse - Le Mirail. Citons parmi ses nombreuses publications sur l'Islam : - articles dans les revues Arabica, Studia Islamica, Islamochristiana - et livres : *Le Monde des Ulemas Andalous*, Genève : Droz, 1978 ; *Penser l'Islam*, Paris : Vrin, 1980 ; *Pensées d'al Andalus : la vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères*, C.N.R.S. et P.U.M., 1990 ;

Ibn Rushd (Averroes), London and New York, Routledge, 1991 ; *Les penseurs libres dans l'Islam classique* : Albin Michel, 1996.

Contrairement à ce que veut faire croire l'apologie fondamentaliste, l'Islam n'a jamais été monolithique. Si les scissions ne se sont faites qu'après la mort du Prophète - mais tout de même, pour les deux principales, dès l'époque des premiers califes dits "bien-guidés" (râshidûn) - c'est dès le début de l'organisation de la communauté, à Médine, que se font jour des interprétations divergentes de la fonction prophétique. Le motif en est la tension qui existe tout naturellement entre la tradition bédouine, laquelle impose la pratique "horizontale" de la consultation (shurâ), et l'irruption de la révélation, laquelle suppose que toute autorité ne peut venir que d' "en haut" et être seulement déléguée.

Il y a, en effet, contradiction entre une vision de type égalitariste, dans laquelle le Prophète est élu en lui-même mais est seulement un "porte-voix", dont la conduite est exemplaire, sans qu'il soit pour autant exempt d'erreurs ou de fautes, et une vision hiérarchique, pour laquelle c'est toute la "famille" qui bénéficie de l'élection du personnage, et celle-ci lui confère l'impeccabilité. Selon certains, cette opposition serait celle des tribus nomades du centre et du Nord de l'Arabie, contre les royaumes sédentaires du Sud, lesquels ne pratiquaient pas la shûrâ. Sans doute faudrait-il nuancer, mais on peut voir là un point de départ utile.

Dans les royaumes du Yémen s'est imposée une vision théocratique. C'est ce qui fait le fond de la Shî'a (dont nous avons fait Chiisme), qui signifie seulement " être partisan de...". Cette idée de shî'a apparaît du vivant même du prophète, mais se manifeste seulement par un privilège accordé à " la famille" de celui-ci, et plus particulièrement à son cousin et gendre °Alî puisque le prophète n'a pas eu d'héritier mâle. Tant que celui-ci est vivant on assiste seulement à des escarmouches entre sa troisième femme, °Â'isha, franchement hostile à °Alî, et les partisans de celui-ci. Mais après sa mort, le conflit s'envenime autour de la question de la succession. Or c'est le père d'°Â'isha, Abû Bakr, qui l'emporte. Les partisans de °Alî adoptent d'abord une attitude de pure contestation morale. Ils acceptent le fait accompli. Mais la situation empire sous le troisième calife, °Uthmân. Et quand celui-ci est assassiné et que les Umayyades, qui se réclament de sa succession, exigent de °Ali, enfin choisi pour calife, qu'il venge ce meurtre, l'opposition devient effective. Elle n'aboutit pas, toutefois, immédiatement à un schisme.

C'est de l'intérieur du groupe des partisans de °Alî que surgit le premier schisme. Lors de la bataille de Siffin (juillet 657), le chef du parti umayyade propose un arbitrage, que °Alî accepte. Certains de ses adeptes se révoltent alors et proclament que le califat (ou "lieutenance" du Prophète) n'est pas affaire des hommes mais de Dieu seul. Ils "sortent" (kharajû) de son armée, et c'est à cette étymologie que l'on rattache ordinairement le nom de Kharijites. Cette scission prend d'abord des formes extrêmes, condamnant tout pécheur comme infidèle, ce qui justifie sa mise à mort et la saisie de sa famille et de ses biens comme butin de guerre sainte. Ils sont combattus très violemment par tous les autres Musulmans, y compris les partisans de °Alî, car aucune communauté ne peut survivre dans une attitude aussi rigoriste, où chacun peut être éliminé sur simple soupçon. Aussi le Kharijisme passe-t-il par des formes de plus en plus pacifiques, dans la mesure où il accepte le fait accompli de la

communauté musulmane en général, dont il se considère toutefois comme les seuls membres purs et authentiques. Mais la forme extrême subsiste comme nostalgie et peut se raviver dans des situations de crise : c'est ainsi que les fondamentalistes actuels, bien que n'étant pas Kharijites, adoptent souvent une attitude et un langage que n'auraient pas désavoués les premiers Kharijites.

Le Kharijisme se caractérise par une vision ultra-démocratique de la fonction d'imâm, laquelle signifie simplement, pour lui, "chef de la communauté". L'imâm est soumis au contrôle des détenteurs du savoir religieux (ulémas) et peut être facilement renversé par eux. En contrepartie, il est, en principe, choisi pour sa valeur propre. Aucun critère de famille, voire de race, n'intervient.

C'est exactement la position inverse qui est celle des Shî'a. Ils ne se contentent pas de l'accord de la communauté sur l'élection du calife dans la tribu du Prophète, celle de Quraysh. Ils sont fidèles à la personne de °Alî et à sa famille stricto sensu, malgré certaines compromissions. Celles-ci n'empêchant pas les échecs répétés, ils sont poussés vers des attitudes de plus en plus ésotérisantes. Mais cela n'est que le résultat d'un processus historique, non un fait de nature propre comme certains orientalistes renommés, notamment H. Corbin, l'ont proclamé. A son origine, le Chiisme est une revendication de pouvoir effectif. °Alî attend que trois personnes exercent le califat avant qu'il puisse le prendre, mais il ne répugne pas à le faire. Etre "partisans" de °Alî c'est être d'abord râfidî, c'est à dire rejeter la légitimité des trois premiers califes. Ce n'est que progressivement, surtout à partir du IV^e siècle de l'Hégire (X^e s. p.C.) que le Chiisme adoptera une attitude plus conciliante et que le terme de "rafidite" sera employé seulement pour ceux qui continuent à refuser, envers et contre tout, l'histoire réelle.

°Alî est assassiné en 660. Il ne jouit déjà plus de l'autorité politique qui a été confisquée par la dynastie des Umayyades, laquelle a transporté le centre de l'Islam en Syrie. Elle s'acharne sur ses enfants ; l'un d'eux, Husayn, qui a toujours refusé de faire acte d'allégeance au nouveau pouvoir, est massacré à Kerbéla en 680. Cet événement va devenir emblématique pour tout le mouvement qui, dès lors, devient autonome. Sa commémoration, qui coïncide avec la fête de °âshûrâ, laquelle appartient à tout l'Islam (et même à l'ante-Islam), se caractérise chez les Chiïtes par son aspect doloriste : flagellations, mutilations, etc. Le Chiisme se présente toujours comme martyr.

Pourtant, pendant au moins trois siècles, il se déchire en une multitude de tendances dont chacune soutient les prétentions de tel ou tel descendant de °Alî. De cette multitude émergent deux grandes orientations :

- Le Chiisme duodécimain, qui reconnaît une lignée de douze imâms. Ce mot désigne alors, par-delà l'autorité politique qui a été refusée par l'histoire, une fonction d'explicitation de la révélation. La liste des imâms s'arrête à douze car le dernier a été "occulté" ; cette occultation est considérée comme pleine de significations ésotériques, mais comme il est dit qu'il réapparaîtra au dernier jour, elle peut aussi jouer un rôle politique effectif, comme ce fut le cas récemment dans la guerre entre l'Irak et l'Iran.
- Le Chiisme septimanien ne reconnaît que sept imâms et s'arrête au premier accident historique affectant la lignée. Le Chiisme duodécimain est appelé "imâmisme", le Chiisme septimanien est nommé "ismaélisme". Le premier est plus proche du légalisme de la majorité des Musulmans ; le second est beaucoup plus tenté par l'ésotérisme et par une vision synchrétiste des religions.

L'historien chiite Nawbakhtî nous a dressé le tableau des divisions de partis, tableau qui montre bien que la revendication du pouvoir restait centrale quant bien même elle ne pouvait aboutir. C'est cette véritable schizophrénie qui a entraîné un développement spéculatif intense dans le Chiisme. Ne pouvant détenir la direction effective des affaires de la communauté par la possession du titre de calife, le mouvement s'est rattrapé sur deux plans : - la prise de contrôle des commandes soit par le biais de véritables dynasties de ministres confisquant la réalité du pouvoir (dont les plus célèbres sont les Bouyides, aux X^e et XI^e s.), soit par l'instauration d'un contre-califat local (avec les Fâtimides, vers la même époque, d'abord en Tunisie puis en Egypte où ils se maintiennent jusqu'au XII^es.). - la revendication d'une révélation plus profonde que celle des autres Musulmans, lesquels se contentent du sens apparent (zâhir) de la révélation, alors que °Alî et ses descendants ont reçu l'inspiration du sens caché (bâtin). Il est indispensable de maintenir unis ces deux aspects si on veut comprendre un phénomène comme celui de Khomeyni qui, tout en étant reconnu comme un maître en gnose (°irfân), n'en a pas moins joué un rôle politique des plus effectifs.

Le Chiisme, vraisemblablement issu des théocraties sudarabiques, a trouvé sa terre d'élection dans les pays à tradition théocratique d'Irak et d'Iran. Si ceux d'Irak, bien que majoritaires numériquement, ont toujours dû supporter une domination extérieure, ceux d'Iran ont vu, au XVI^e siècle, leur tendance devenir religion d'Etat. Cela a permis la formation d'un véritable clergé hiérarchisé (dont bénéficie l'Irak voisin), depuis les ayatollahs, eux-mêmes hiérarchisés entre eux, puis les hujjat-al-Islam,...jusqu'aux simples mollahs. Mais cet ordre n'est pas immuable et Khomeyni a pu, s'appuyant sur une révolution populaire, évincer le premier ayatollah alors qu'il n'avait, dans cette première catégorie, qu'un rang subalterne.

Deux dérivations à partir du Chiisme ont fait parler d'elles, la religion des Druzes et celle des Alaouites. Bien que développées en dehors de l'Iran elles ne sont pas sans lien avec lui, ce qui peut expliquer des alliances dans les récents conflits.

Les Druzes, ou Hâkimîya, se rattachent à la prétention d'un des derniers califes fatimides, Hâkim, d'être l'incarnation de la divinité. Après sa mort, due vraisemblablement à un assassinat, la secte est combattue en Egypte mais réussit à s'implanter en Syrie-Liban. Pour autant qu'on connaisse sa croyance elle se caractérise "à la fois par son incarnationisme, faisant d'al-Hâkim une manifestation de l'intellect universel, et par ses tendances intérieures et antinomistes, excluant de la religion les obligations rituelles telles que le sunnisme ou l'imâmisme les avaient définies". (H. Laoust).

Quant au nom "Alaouite", il est ambigu car il désigne aussi une dynastie comme celle du Maroc qui n'a rien de chiite mais revendique une filiation avec °Alî. La religion alaouite, plus exactement désignée comme secte nusayrî, daterait du IX^e s. mais n'est pas connue avant le XI^e siècle. Elle est fixée dans le Nord-Ouest de la Syrie et le Sud-Est de la Turquie et est surtout célèbre par le fait que c'est dans cette communauté que se recrute la classe dirigeante, actuellement, de la Syrie. Sa doctrine est encore plus mal connue que le Druzisme et reposerait sur la croyance en la nature divine de °Alî et en une gnose tournant autour de l'idée de métempsycose, et sa morale serait antinomiste.

L'ensemble de la communauté musulmane, qui s'est vue ainsi successivement amputée du Kharijisme puis du Chiisme, n'est pas elle-même homogène. Elle consiste, dans les premiers temps, en une juxtaposition de formes très différentes, qui n'ont en commun que de ne pas vouloir rompre avec la "communauté" (jamâ'a). Cela va du piétisme le plus

conservateur jusqu'à des formes remarquables d'ouverture à l'extérieur. Cette ouverture aboutit à une première forme de théologie, le Mu^otazilisme, qui veut défendre la matérialité de la révélation, mais en montrant la rationalité. Cette prétention, qui est suscitée en grande partie par le défi chiite d'une religion plus profonde que la lettre reçue, entraîne une forte réaction traditionaliste. Les adeptes de celle-ci se qualifient eux-mêmes de "gens de la tradition (sunna) et de la communauté". Le mot "sunnite" qui en dérive ne désigne donc pas une phénomène premier, mais au contraire le résidu d'une série d'épurations. Tous les Musulmans, quels qu'ils soient, se réclament d'une tradition, d'une sunna mais ce n'est pas toujours la même. Les sunnites sont d'abord les tenants d'une forme "traditionnelle" de pensée. Celle-ci est d'abord dirigée contre les rationalisants, bien qu'ils fassent partie de la même tendance majoritaire de l'Islam, et n'est dirigée que secondairement contre les schismes. C'est le nivellement du monde "sunnite" et la marginalisation des tendances rationalisantes, surtout à partir du XI^e s., qui met au premier plan ce second aspect. Il y a néanmoins une certaine contamination de la mouvance conservatrice par ce qu'elle combat, et la théologie qui triomphe finalement apparaît comme une sorte de "voie moyenne" entre traditionalisme strict et rationalisme.

L'histoire des écoles juridiques sunnites résume bien ce processus. A l'origine il y avait de nombreuses petites chapelles, groupées autour d'une autorité morale. Parmi celles-ci, quatre se sont détachées et ont été reconnues comme les formes "orthodoxes". La plus ancienne, le Hanafisme, se rattache à la personne d'Abû Hanîfa et s'est implantée en Irak, d'où elle a essaimé dans tout le Moyen-Orient, en Turquie, en Inde, et un peu en Tunisie. Juste après est venu le Mâlikisme, du nom de Mâlik, grande autorité de Médine, dont la doctrine domine l'occident musulman. Puis est venu le Chafisme, du nom d'al-Shâfi^o, qui a marqué tout le monde musulman, mais est la doctrine dominante en Egypte, en Afrique de l'Est et en Indonésie. Nettement plus tard, le Hanbalisme marque surtout une orientation anti-rationaliste. Il n'est doctrine officielle qu'en Arabie Saoudite, et depuis la réforme wahhabite du XVIII^e s., mais celle-ci a considérablement marqué nombre de mouvements réformistes de ces deux derniers siècles, notamment le mouvement salafi.

Toutes ces écoles admettent comme "sources du Droit", par ordre de priorité le Coran, la Sunna, et le consensus (ijmâ^o), celui-ci pouvant être d'extension très variable. S'ils insistent plus ou moins sur tel ou tel, c'est dans leur attitude vis à vis d'une quatrième source qu'ils divergent le plus. Le Hanafisme pense que l'homme de religion qui s'est spécialisé dans sa matière finit par obtenir un "coup d'oeil" (ra'y) qui lui permet de trancher en expert. C'est contre cela que réagit le Mâlikisme, faisant fond sur la tradition de Médine, censée répéter avec le plus de fidélité le modèle laissé par les actes du Prophète. Face à cette opposition, le Chafisme propose une synthèse améliorant l'une et l'autre attitude. Le jugement de l'expert est admissible à condition qu'il puisse s'explicitier sous forme d'un véritable "raisonnement par analogie" (qiyâs) qui pourra ainsi faire l'objet d'une discussion avertie. Quant à la tradition, elle ne peut être aveugle et doit aussi se justifier, notamment en présentant pour chaque hadîth (parole, acte ou silence approuvé du Prophète ou d'un de ses compagnons) une chaîne de garants (isnâd). Cette synthèse marque fortement les autres écoles qui finissent toutes par adopter le qiyâs. Mais elle est néanmoins freinée, en un premier temps, par la réaction d'Ibn Hanbal qui s'est distingué surtout par son opposition au rationalisme mu^otazilite et qui promeut une forme extrême de traditionalisme, celle-là précisément qui assure le triomphe du "sunnisme", avant de s'atténuer quelque peu.

Avec ce triomphe du Sunnisme, conçu avant tout comme forme traditionnelle de pensée, et la marginalisation des tendances opposées, voire leur exclusion dans le schisme, s'est fait jour une perspective moyenne, syncrétiste, qui accorde sa place à toute attitude jugée admissible, même si c'est à une place très subalterne, et n'élimine que les formes inacceptables (métaphysique grecque, bâtinisme iranien...). Les noms de Ghazâlî (X^e-XI^es.) et d'Ibn Taymiyya (XIII^e-XIV^e s.) sont liés à l'établissement de cette voie syncrétique. Elle cherche avant tout à sauvegarder l'aspect communautaire, sous l'égide du modèle absolu qu'est la personne du Prophète. Une autre forme de cet unanimisme est la perméabilité croissante des écoles juridiques qui fait qu'un juge peut, actuellement, emprunter ses solutions à telle ou telle doctrine selon le cas.