

## **Pouvoir des théologiens et théologiens du pouvoir**

Mohamed- Chérif Ferjani

\*\*\*\*\*

Les savoirs ont toujours été source de prestige, d'autorité morale ou de pouvoir. C'est là l'origine du cléralisme, du pouvoir des "clercs" au sens premier du terme : les gardiens du "cleros" (part d'héritage ou patrimoine), quel qu'il soit, sacré ou profane, dans les antiques cités grecques. Toutes les sociétés ont eu affaire à différentes formes de cléralisme, de celui des magiciens, des mages, des guérisseurs, des prêtres ou des gardiens des orthodoxies, à celui des idéologues, des philosophes, des savants, des poètes, des hommes de lettres, des intellectuels, des experts, des technocrates de nos jours.

L'objet de cette contribution au séminaire « savoirs et pouvoirs » concerne une catégorie particulière des clercs des sociétés arabes et musulmanes : les théologiens ('*ulamâ' al-dîn* qu'on appelle aussi *fuqahâ'*) qui se considèrent comme les héritiers du Prophète de l'islam, voire de tous les prophètes par référence à un *hadîth*<sup>1</sup> souvent mis en avant par ces clercs : " les '*ulamâ'* sont les héritiers des prophètes ('*anbiyâ'*) ". Plusieurs références coraniques sont mobilisées à l'appui de ce pouvoir des « enracinés dans le savoir » (chp. 3/versets 5-7 où il est question de l'interprétation des « équivoques »), de « ceux qui savent » et que ne sauraient égaler « ceux qui ne savent point » (39/9), des « savants » qui « craignent Dieu » (35/28) parce qu'ils seraient les mieux placés pour le connaître, se guider et diriger la communauté des croyants selon son Livre, « sa Loi » et ses recommandations. D'après la conception dont se réclament ceux qui revendiquent l'héritage des prophètes, la source du savoir, du moins dans son acception religieuse, est Dieu et la prophétie. L'ensemble des Compagnons du Prophète, ou seulement les Imâms de '*ahl al bayt*'<sup>2</sup> dans la tradition shî'ite, sont les premiers dépositaires de ce savoir. Cependant, on distinguait déjà du vivant du Prophète ceux qu'on appelle " les scribes de la révélation " (*katabat al-wahy*), mais aussi ceux qui, en plus de la connaissance du Coran et de la proximité du Prophète, avaient une culture qui en permettait l'interprétation tels que Waraqa Ibn Nawfal, 'Â'isha, Abd Allâh Ibn 'Abbâs, Abd Allâh Ibn Mas'ûd, 'Alî Ibn Abî Tâlib, 'Ubayy Ibn Ka'b, Zayd Ibn Thâbit, etc. Après la génération des Compagnons ou des Imams, les '*ulamâ'* reconnaissent parmi leurs précurseurs les *réciteurs* du Coran (*qurrâ'*) et les collecteurs-transmetteurs des traditions (du Prophètes, des Imâms alides ou des Compagnons). Très tôt, ces précurseurs ont joué un rôle important dans la légitimation et la consolidation du pouvoir politique naissant comme dans sa contestation (les exemples de d'Abû Hurayra (m.59h/680), d'Ibn Shihâb Al-Zuhrî (m.124/741), de 'Urwa Ibn Al-Zubayr (m.94/712) et surtout de Hajdâj Ibn Yûsuf (m.714 après avoir exercé d'une main de fer les fonctions de gouverneur de 694 jusqu'à sa mort ) qui ont choisi de mettre leur savoir au service de la dynastie omeyyade<sup>3</sup>, et celui de Hassan Al-Baqrî (m.110/728), Sa'ïd Ibn Al-Mussayyab (m.92/709), Sa'ïd Ibn Jubayr (95/713) ou des *qurrâ'* entrés en rébellion contre les premiers Califes omeyyades, de l'autre, témoignent de l'importance de ce rôle).

---

<sup>1</sup> Propos attribué au Prophète, dans la tradition sunnite, au Prophète ou à l'un des « Imâms infallibles », dans la tradition shî'ite.

<sup>2</sup> La famille du Prophète et sa descendance par sa fille Fâtima et son cousin et gendre Al

<sup>3</sup> Muhammad 'Abduh déplore, à ce propos les hadiths hostiles à 'Alî forgés par Abû Hurayra, 'Amr Ibn Al-'Âç, Al-Mughîra Ibn Sha'ba et 'Urwa Ibn Al-Zubayr à la demande de Mu'âwiya Ibn Suf'yan qui les rétribuait pour cela (cf. le commentaire de Muhammad 'Abduh le *Sharh nahj al-balâgha*, Vol.1, p. 358) Quant au rôle que joua Ibn Shihâb Al-Zuhrî auprès de 'Abd Al-Maïk Ibn Marwân et de Hajjâj Ibn Yûsuf, il signalé par la plupart des traditionnistes dont Al-Dâraqutnî, et Al-Dhabbî.

Par la suite, le titre de *'âlim* ou de *faqîh* – théologien – est devenu tributaire de compétences dans tel ou tel domaine des sciences religieuses : l'élaboration des normes (le " petit *fiqh* ", ou *fiqh* qu'on traduit couramment et abusivement par « jurisprudence » comme si toutes les normes étaient forcément juridiques ; il serait plus juste de le traduire par « théologie normative » pour le distinguer de la théologie dogmatique dont l'objet concerne les croyances ou les dogmes), l'exégèse (*tafsîr*), la connaissance du hadîth, la théologie dogmatique et l'ensemble de ce qu'on appelle les sciences de la religion (*'ulûm al-dîn*) dispensées dans des établissements, devenus au fil des siècles de véritables universités, formant une élite sur laquelle se sont appuyés les différents types de pouvoir et des rangs de laquelle ont émergé des leaders d'oppositions diverses ou des « réformateurs » de toutes sortes.

Comme sous d'autres cieux, très tôt, le pouvoir des théologiens en pays d'islam fut marginalisé au profit de ceux qui avaient la capacité de se faire obéir par la force des armes ou par le prestige social que leur assurent des formes de solidarité (*çabiyya* ou *'açabiyyât*) qu'ils sont capables de mobiliser.

Face à cette situation, les théologiens ont été, et restent jusqu'à nos jours, partagés entre trois attitudes :

- se mettre au service du pouvoir pour le conseiller, limiter les dégâts de ses abus en assumant les fonctions qu'il daigne leur laisser – judicature (*qadhâ'*), police des mœurs (*hisba*), administration des biens de main-morte (*ahbâs* ou *awqâf*), direction des prières, enseignement, etc. –, éviter la *fitna* (discorde, division, désordre, guerre fratricide entre musulmans) ou pour bénéficier de ses faveurs ; de nos jours, les Muftis officiels et les fonctionnaires religieux affectés à l'administration des cultes au service des pouvoirs en place incarnent cette attitude ;

- revendiquer l'autorité en tant que seuls « héritiers légitimes du Prophète » appelés à diriger la communauté des croyants et prendre en charge ses affaires pour « préserver la religion et gérer le monde conformément à ses prescriptions » (*hifz al-dîn wa siyâsat al-dunyâ bih*), selon la formule d'Ibn Khaldûn (m.1406) dans sa définition du Califat<sup>4</sup> ; ceux qui prônent aujourd'hui le « pouvoir du théologien » (*wilâyat al-faqîh*), parmi les shî'ites mais aussi dans les autres obédiences de l'islam, s'inscrivent dans le prolongement de cette attitude ;

- refuser de prendre part aux conflits pour le pouvoir politique et défendre l'indépendance de leur magistère en considérant, comme Mâlik Ibn 'Anas (m.179/795), que le pouvoir n'est qu'une « soupe insipide » qui ne mérite pas qu'on prenne les armes pour l'acquérir ; cette attitude est aujourd'hui revendiquée par des théologiens qui refusent de servir les pouvoirs en place tout en refusant l'instrumentalisation de la religion par les oppositions se réclamant de l'islam politique.

## (1) LES THEOLOGIENS DU POUVOIR

La première attitude correspond au choix de ceux qu'on peut appeler les " théologiens du pouvoir " (*fuqahâ' al-sulta*).

Ceux qui ont choisi cette attitude se réclament de l'exemple de Compagnons qui se sont alignés derrière les prétendants au Califat et qui ont légitimé les injustices et la tyrannies de leurs maîtres en disant que « Dieu donne son pouvoir (*mulk*) à qui il veut » (Coran, 2/247) ; s'insurger contre « les ayants charge des affaires » (*'ulî al-'amr*) serait un refus d'« obéissance à Dieu et au prophète » selon l'interprétation qui a sacralisé l'autorité au nom du verset dit des « Princes » : « Obéissez à Dieu, au Prophète et à ceux qui ont la charge de l'affaire (ou

---

<sup>4</sup> Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, Dâr al-Qalam, Beyrouth, 1981, p. 191

du commandement) d'entre vous »(4/59)<sup>5</sup>. C'est dans le sunnisme que cette attitude fut la plus répandue. Al-'Ash'arî (m.935), qui fut le premier à formuler le *credo* sunnite, institua l'obligation de faire allégeance à tout Imâm qu'il soit juste ou injuste, « homme de bien ou débauché » comme l'un des piliers de ce *credo* : « Nous considérons comme partie intégrante de notre religion (*min dîninâ*) la prière du vendredi et des fêtes religieuses derrière tout [Imâm] qu'il soit un homme de bien ou homme débauché (*birr wa fâjir*) » ; « nous croyons qu'il faut prier pour que les Imâms des musulmans soient bien guidés (*narâ al-du'â' li 'a'immat al-muslimîn bi'l-çalâh*), qu'il faut reconnaître leur autorité, que ceux qui se révoltent contre eux, lorsqu'ils font montre de déviance, sont dans l'erreur. Nous considérons comme une partie de la religion la condamnation de tout recours aux armes contre leur autorité, et l'abstention de participer au combat qui relève de la *fitna* ». <sup>6</sup> Ce point de vue servira de base à la théorie que ses disciples Juwaynî (m. 1085) et Ghazâlî (m. 1111) ont élaborée un siècle et demi plus tard. Selon cette théorie, c'est une obligation de faire allégeance à l'Imâm (Calife) en place et de lui obéir, ainsi qu'à ses représentants, même s'il est injuste : toute opposition à l'autorité est une *fitna* à combattre tant qu'elle n'a pas réussi à défaire le pouvoir en place et à s'y substituer ; mais, si elle triomphe, elle cesse d'être une *fitna* et devient, après coup, *jihâd* et toute résistance de la part de l'autorité déchuë devient à son tour une *fitna*. <sup>7</sup>

L'obéissance à l'autorité est jugée nécessaire pour empêcher la *fitna* et maintenir l'ordre ; l'adage en cela est : « soixante années sous l'autorité d'un Imâm injuste valent mieux qu'une seule nuit sans Imam ». <sup>8</sup> Tout en considérant que le « Califat idéal » a définitivement disparu depuis la fin du règne des quatre premiers Califes, les théologiens sunnites jugent que si l'autorité est capable de se faire obéir, par la force ou par d'autres moyens, d'imposer l'ordre et d'empêcher la *fitna*, elle doit être obéie. Bien avant Ibn Khaldûn(m. 1406) et sa théorie de la *'açabiyya* (esprit de corps) nécessaire pour se faire obéir et empêcher « les gens de s'agresser les uns les autres », <sup>9</sup> Al-Juwaynî (m. 1085) et Al-Ghazâlî (m.1111) ont insisté sur l'importance de la *ghalaba* (capacité de vaincre) et de la *shawka* (la force) en tant que conditions primordiales pour que l'autorité soit obéie. Pour justifier cette priorité de la force sur les critères religieux de *'ilm* et de piété, on invoqua des *hadîths* comme « Dieu empêche par le *sultân* (pouvoir, mais aussi Sultan) ce qu'il n'empêche pas par le *qur'ân* (Coran) ». Ibn Taymiyya (m.1328), considérant que « la prise en charge des affaires de la société (des gens) est l'une des plus importantes obligations religieuses ; bien plus, la religion ne peut être observée sans elle » (*wilâyat 'amr al-nâs min 'a'zham wâjibât al-dîn, bal lâ qiyâm li al-dîn illâ bihâ*), précise que : « le Sultan est l'ombre de Dieu sur la terre. » Il en conclut qu'«il faut considérer l'autorité comme faisant partie de la religion et un moyen de se rapprocher de

---

<sup>5</sup> Ce verset est l'équivalent du fameux « Rendez à Dieu ce qui revient à Dieu et rendez à César ce qui revient à César » qui fut longtemps un principe de sacralisation de l'autorité (car « toute autorité provient de Dieu » selon la formule de Saint Paul) avant de devenir un principe de séparation entre le politique et le religieux là où cette séparation est devenu une réalité incontournable.

<sup>6</sup> Al-'Ash'arî, *Al-'ibâna fi 'uçûl ad-diyâna (Clarification des fondements de la religion)*, Dâr al-qâdirî, Beyrouth, 1991, p. 25-29 et *Maqâlât al-'islâmiyyîn (Les thèses des musulmans)*, Dâr al-hadâtha, Beyrouth, 1985, 1<sup>re</sup> partie, p. 323-324.

<sup>7</sup> Voir à ce sujet Al-Juwaynî, connu sous le nom de 'Imam al-haramayn, *Ghiyâth al-'umam fi iltiyâth al-zhulam (Le secours des nations – ou communautés – pour trouver leur chemin dans les ténèbres)*, Dâr al-'awda, Alexandrie, 1979, et son disciple Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *'Ihyâ' 'ulûm ad-dîn (Revivification des sciences religieuses)*, Dâr as-sha'b, Le Caire, p. 893-894.

<sup>8</sup> Voir, à ce propos, Ibn Taymiyya dans son fameux *Al-siyâsa al-shar'iyya (De la politique conforme à la religion)*, Alger, ENAG, 1990, p. 186-187.

<sup>9</sup> Ibn Khaldûn, *Al-muqaddima.*, Dâr Al-Fikr, Beyrouth, 1981, p. 43 et p. 131-160.

Dieu » (*al-wâjib ittikhâdh al-îmâra dîn wa qurbâ yutaqqarrab bihâ 'ilâ allâh*)<sup>10</sup>. Les juristes mâlikites du Maghreb ont repris cette théorie en disant : « Celui dont le pouvoir devient omnipotent doit être obéi » (*man ishtaddat wat'atuhu wadjabat tâ'atuhu*). Quant à la consultation (*shûrâ*), elle peut être un moyen de choisir le Calife, mais pas obligatoirement. Parmi ses compétences, le Calife en exercice peut désigner son successeur. Il serait même souhaitable, selon certains théologiens, qu'il le fasse pour prévenir une éventuelle *fitna*. Si, toutefois, c'est la consultation qui est choisie, ce qui compte n'est ni le nombre ni les qualités morales et religieuses de ceux qui y participent, mais le poids social de leur opinion : n'ont voix au chapitre que ceux dont l'opinion compte, ceux qui « lorsqu'ils font allégeance, la communauté les suit », même s'il ne s'agit que d'une seule personne, précise Al-Juwaynî.<sup>11</sup> On peut cependant, si cela s'avère nécessaire, ou utile, et si les conditions le permettent, faire appel à la consultation des *'ahl al-hall wa'l-'aqd* (ceux qui ont le pouvoir de délier et de lier les affaires de la communauté). Leur nombre et leur qualité ne sont pas définis ; peuvent en faire partie tous ceux dont l'opinion compte dans quelque domaine que ce soit : les vizirs, les théologiens qui font autorité, le(s) grand(s) *qâdhî(s)*, le(s) grand(s) imâm(s), les chefs militaires, les chefs des grandes tribus, les experts (*'urafâ*) dans les domaines importants, etc. S'ils ne sont pas consultés pour le choix du Calife, il est important de les associer à la cérémonie d'allégeance (*bay'a*) qui n'est pas obligatoire, précise Al-Ghazâlî : l'essentiel étant que l'ayant-charge de l'autorité se fasse accepter et obéir par quelque moyen que ce soit, même si ce n'est que par l'usage exclusif de la force.<sup>12</sup>

C'est dans les rangs de cette catégorie de *'ulamâ'* que se sont recrutés et se recrutent les *Muftîs* légitimant aussi bien des réformes qui ont contribué à l'évolution des sociétés musulmanes que les crimes des Califes, des Sultans et autres despotes, anciens et modernes, entretenant toute une classe de « fonctionnaires religieux » (*tabaqa 'ilmîyya*, disait-on sous l'Empire ottoman) appelés à justifier au nom de la religion des choix politiques décidés en dehors de toute préoccupation religieuse. C'est aussi des rangs de ces *'ulamâ'* que sont sortis tous les inquisiteurs, du mu'tazilite<sup>13</sup> Ibn Abî Du'âd – qui servit comme Grand Qâdhî sous le règne des Califes abbassides Al-Ma'mûn (813-833), de Al-Mu'taçim (833-842) et Al-Wâthiq (842-847), aux hanbalites Ibn Batta (m.927), Barbahârî (m.941), le Qâdhî Abû Ya'lâ (m.1078) Ibn al-Jawzî (m.1200) qui sévit sous le règne d'Al-Mustadhî' (m.1180). De nos jours, l'inquisition est rarement exercée par des inquisiteurs attitrés. Lorsqu'elle porte sur des œuvres, elle est exercée par les « commissions de censure » où siègent, selon les pays, des représentants des ministères de l'intérieur et de la culture et des autorités religieuses. Là où il y'a encore des tribunaux religieux, ce sont ces juridictions qui jugent les œuvres et les personnes accusées d'apostasie ou d'hérésie : c'est le cas en Egypte où l'autorité d'Al-'Azhar, qui est un Etat dans l'Etat, s'exerce à travers sa commission de censure et à travers les tribunaux religieux (concernant en particulier le statut personnel) qui ont condamné Naçr Hâmîd Abû Zayd à divorcer au motif qu'il est « apostat » et en tant que tel n'a plus le droit de

---

<sup>10</sup> Ibn Taymiyya, *op.cit.* p.187

<sup>11</sup> Hilmî, Mustafâ, *Nizhâm al-khilâfa fî al-fîkr al-islâmî*, (*Le système du Califat dans la pensée islamique*), Dâr al-'Ançâr, Le Caire, 1977, pp.421 et 422 ; voir aussi Al-Juwaynî, *op. cit.*

<sup>12</sup> Al-Ghazâlî, *op. cit.* ; pour plus d'éléments sur sur cette question, voir FERJANI M. Ch., *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, Paris, 2005.

<sup>13</sup> Adepte de l'*'i'tizâl – mu'tazilisme* -, école théologique rationaliste prônant le primat de la raison sur la tradition et le libre arbitre humain. Cette école est née dans l'opposition au Califat des Omeyyades parmi les disciples de H. Al-Baçrî ; sa doctrine fut adoptée par les califes abbassides Al-Ma'mûn, Al-Mu'taçim et Al-Wâthiq avant de devenir la cible de l'inquisition hanbalite à partir du règne d'Al-Mutawakkil.

vivre avec son épouse musulmane bien qu'il a contesté l'accusation d'apostasie et bien que son épouse, Ibtihâl Younès, ait déclaré qu'elle partageait les idées de son conjoint. L'accusation d'apostasie dans ce pays a coûté la vie à Faraj Fûda, sans parler des victimes anonymes des inquisiteurs islamistes. Dans les régimes se réclamant de l'islam politique, comme en Iran, en Afghanistan des Talibans ou au Soudan de Numeyri et de Hassan Al-Turâbî, où le théologien Muhammad Mahmûd Taha fut condamné à mort pour apostasie et exécuté en 1984, nous assistons à un retour des pratiques inquisitoires.<sup>14</sup>

La peur de « la discorde », qui serait « pire que le meurtre », les promesses ou les pressions et les menaces, d'un côté, la présomption et la tentation des privilèges que procure la proximité du pouvoir, de l'autre, ou encore la corruption active et passive, ont, partout, et de tous temps, conduit trop de théologiens à servir - *comme muftî, qâdhî, shaykh 'islâm, mollah, ayatollah, imâm*, et bien d'autres titres - tous les pouvoirs : des plus aux moins tyranniques, des plus aux moins injustes, des plus aux moins corrompus, des plus aux moins opposés aux aspirations de leurs sociétés. A l'instar de ce qui s'est passé sous d'autres cieux et à différentes époques, le savoir, le pouvoir de l'intelligence et de la pensée s'en trouvèrent - et s'en trouvent encore - pervertis et détournés de leur fonction : au lieu d'éclairer et de libérer, ils sont devenus des instruments au service de l'obscurantisme et de la tyrannie. C'est cette attitude que Tâdj Al-Dîn Al-Subkî (m.1349) déplorait en disant : "Combien de *faqîh*(s) ont fini par perdre leur *fiqh* et leur savoir à force de fréquenter les cours des rois ? C'est là une perversion dangereuse ... !" <sup>15</sup>

## (2) LE POUVOIR DES THEOLOGIENS

Contre la soumission des théologiens au pouvoir politique, des voix se sont élevées très tôt pour revendiquer le primat de l'autorité des théologiens. Cette attitude se donne pour référence l'autorité du Prophète lui-même, puis celles de ces Compagnons considérées comme les premiers *'ulamâ'* de la communauté musulmane, - dans la tradition sunnite comme dans la tradition ibâdhite, du moins pour les deux premiers Califes -, ou celles des *Imâm*s de *'ahl al-bayt*, dans la tradition shî'ite. C'est à cette tradition que se rattache la condition de *'ilm* que doivent remplir les prétendants au pouvoir et les *'ahl al-hall wa al-'aqd* (ceux qui ont le pouvoir de délier et de lier les affaires) ou *ahl al-shûrâ* (ceux qui doivent être consultés), selon les théories politiques qui en font une condition nécessaire. Les *muhakkima*<sup>16</sup>, qui se sont opposés à l'arbitrage de Syffine (657) censé mettre fin à la *fitna kubrâ* opposant les prétendants au califat après l'assassinat de 'Uthmân, le troisième Calife, en 656, et auxquels se rattache l'ibâdhisme, sont les premiers à avoir prôné le principe de l'autorité du théologien.

---

<sup>14</sup> Voir sur l'inquisition dans l'histoire du monde musulman FERJANI M. Ch, « Rapports entre théologiens et pouvoir politique dans les sociétés musulmanes de l'époque classique : De l'inquisition mu'tazilite à l'inquisition hanbalite » dans *Les intellectuels en Orient Musulman, statut et fonctions*, IFAO, Le Caire, 1999, p.39-52

<sup>15</sup> Sur cette question voir *Al-fikr al-'uçûlî wa 'ishkâliyyat al-sulta al 'ilmiyya fî al-'islâm* de 'Abd Al-Majîd Al-Saghîr, Dâr al-Muntadâ al-'Arabî, Beyrouth, 1994, pp.81 sqq. et 245 sqq. L'analyse historique du processus, qui amena à cette situation, est intéressante même si la thèse de la soumission du politique à l'autorité du *faqîh*, qu'il défend est aussi dangereuse que celle qui prône la soumission de celui-ci à la première.

<sup>16</sup> Première obédience née de refus de l'arbitrage de Syffine en 657 entre le quatrième Calife, 'Alî (m. 660), et son rival omeyyade, Mu'âwiya Ibn Abî Sufyân (m.680), au sujet du Califat. Cette obédience, plus connue sous le nom que lui donnent ses adversaires shî'ites et sunnites, le khârijisme, s'est scindée en plusieurs groupes dont il ne reste aujourd'hui que l'ibâdhisme (majoritaire à Oman et comptant d'importantes minorités en Algérie, en Tunisie et en Libye) du nom de son fondateur Abdallâh Ibn Ibâdh (m.705).

Pour eux, seul un *'âlim* choisi par les *'ulamâ'* mérite le titre d'Imâm en tant que chef légitime de la communauté. Le *kitmân* - dissimulation – a permis à l'ibâdhisme de s'accommoder de l'existence d'une autorité qui ne remplit pas cette condition que ce soit lorsqu'il est minoritaire comme en Algérie, en Tunisie et en Libye, ou quand il est majoritaire comme au Sultanat d'Oman ; dans ce cas, celui qui détient l'autorité n'est pas reconnu comme un Imâm mais seulement comme un Sultan. Le *'ilm* comme condition de l'autorité légitime se retrouve dans les théories zaydite<sup>17</sup> et mu'tazilite élaborées après celles des *muhakkima*. Les théories sunnites classiques considèrent ce critère comme une condition souhaitable ; la seule condition nécessaire étant, comme précisé plus haut, la capacité de se faire obéir et de s'imposer pour empêcher la *fitna*. Les imâmites duodécimains (shîites), après avoir prôné la dissimulation en attendant le retour de " l'Imâm caché ", ont adopté la théorie du « pouvoir du théologien » (*wilâyatu'l-faqîh*).<sup>18</sup> Cette théorie est apparue en Iran au début du XIXème, vers la fin de la dynastie Safawite qui avait adopté le shîisme duodécimain dès son avènement au début du XVIème siècle. C'est le Mollah Ahmad Narâqî (1771-1829) qui fut le premier à la formuler dans un contexte marqué par l'affaiblissement du pouvoir séculier au profit de la hiérarchie des Mollah qui ont dirigé la lutte contre les menaces conjuguées de la Russie, de l'Empire Ottoman et du wahhabisme. Contestée au sein même du clergé shîite<sup>19</sup> dès son apparition, elle fut reprise par Khomeyni lorsqu'il était exilé en Irak puis en France et servi de base à sa conquête du pouvoir pour imposer « le règne de Dieu » - par l'application de ce qu'on appelle la *sharî'a* - à la place des autorités et des législations rejetées comme hérétiques ou païennes. En réalité, les théologiens shîites sont, jusqu'à nos jours, divisés sur l'étendue de la *wilâya* (autorité) du *faqîh* : les *hudjdjati-s*, qui n'admettent la *wilâya* générale qu'avec le « retour de l'Imâm caché » ne reconnaissent au *faqîh* qu'une « *wilâya* limitée » semblable à celle du « *qâdhî* » chez les sunnites ; les *wilâyati-s* parlent d'une *wilâya* générale au sens de gouvernement. C'est cette thèse que reprit Khomeyni pour revendiquer et instaurer un "Etat islamique". Grâce à cette théorie, le salut n'est plus suspendu à l'attente résignée du Mahdî ou de l'Imâm caché ; n'importe quel théologien parmi les nombreux ayatollahs peut, à l'instar de ce qu'a fait Khomeyni, jouer le rôle de guide pour réaliser le règne de Dieu et mettre fin à « l'injustice » définie comme étant le non respect de la « Loi divine ». C'est là une reprise, en termes shîites, de la conception ibâdhite considérant que l'autorité doit revenir à un *'âlim* choisi par et parmi les *'ulamâ'* : la seule différence est que le *'ilm* est déterminé par chaque courant à travers sa doctrine et les sources de son orthodoxie.

Cette attitude fut revendiquée, épisodiquement, dans la tradition sunnite. L'un des exemples qui l'illustrent le mieux est celui d'Ibn Tûmart et son disciples 'Abd al-Mu'min Ibn 'Alî, les fondateurs de la dynastie des Almohades (1147-1269) au Maghreb. Le premier était un théologien qui, après un voyage d'études en Orient, fut à l'origine de l'introduction de la théologie ash'arite en Occident musulman. Il partit à la conquête du pouvoir sur la base d'une doctrine théologique visant à « régénérer la religion » en prônant une unicité religieuse (d'où

---

<sup>17</sup> Ceux qui se réclament de la doctrine de l'Imâm Zayd (m.740) de la descendance de 'Alî. Le zaydisme donna lieu à plusieurs dynasties dont la plus importante régna sur le Yémen du début du Xème siècle jusqu'en 1962. C'est dans ce pays que le zaydisme s'est maintenu jusqu'à nos jours et représente la principale communauté

<sup>18</sup>Titre d'un ouvrage de Khomeyni où il reprend la thèse de Mollah Naqrânî (19ème siècle), auteur de *'Awâ'id al-'ayyâm* (dont un chapitre est intitulé *wilâyat al-faqîh* édité en 1990 à Téhéran, par l'organisation de l'information islamique).

<sup>19</sup> L'un des premiers à l'avoir contesté fut un contemporain d'Al-Narâqî, Al-Shaykh Al-Murtadhâ Al-Ansârî qui conteste « l'autorité générale » (*wilâya 'amma*) du théologien et ne lui reconnaît qu'une « autorité particulière » (*wilâya khâṣṣa*) comparable à celle du *Qâdhî* chez les sunnite. Pour plus d'éléments sur cette distinction, voir M. C. Ferjani, *Le politique et le religieux dans le champ islamique, op.cit.*, p. 200-205.

le nom de *muwahhidûn*, les adeptes de l'unicité) fondée sur l'acceptation de la pluralité des écoles, contrairement au monolithisme malékite qui régnait sous les Almoravides (*Al-Murâbitûn*) (1036-1147). Il réussit à éliminer ceux-ci et à ériger un Etat doctrinaire dont il fut le premier chef en s'appuyant sur ses disciples appelés *'ahl al jamâ'a* qui formaient autour de lui le noyau central du pouvoir veillant à l'application et au respect de la doctrine de leur maître. Son successeur, 'Abd al-Mu'min Ibn 'Alî, tout en essayant de rester fidèle à la doctrine de son maître, dut composer avec les contraintes générées par l'expansion de ses conquête et la diversité des populations et des traditions que le pouvoir devait gérer. Avec le temps, les détenteurs du pouvoir devenaient moins théologiens et les théologiens retrouvaient le même statut que leurs homologues sous le règne d'autres dynasties. La velléité de rééditer l'expérience d'Ibn Tûmart (m.1130), ou d'autres théologiens, n'a jamais disparu ; chaque fois que les politiques se trouvent en difficulté au point de se mettre sous la coupe des théologiens pour sauver ce qui reste de leur pouvoir, ceux-ci en profitent pour essayer sinon de s'imposer comme l'autorité suprême, du moins d'élargir au maximum la sphère de leur propre pouvoir. En effet, à défaut d'être les maîtres absolus, les théologiens avides de pouvoir ont toujours le souci de faire valoir leur droit sur les domaines qu'ils considèrent comme à leur domaine réservé : l'enseignement religieux, la direction des prières, l'administration des *awqâf*, tout ce qui concerne le statut personnel, etc. C'est l'équivalent sunnite de la *wilâya* limitée du *faqîh* que certains théologiens shîites revendiquent à l'encontre de la théorie de la *wilâya* générale prônée par Khomeyni et ses disciples. Cette attitude est illustrée par la position défendue par la Ligue des *'ulamâ'* du Maroc dans les derniers débats au sujet de la réforme de la *Mudawwana* (le code) du statut personnel : l'un des principaux arguments avancés contre le Plan d'Intégration des Femmes au Développement est que la Ligue en question n'ait pas été consultée qu'il ne soit pas le fruit de l'*'ijtihâd* de ceux qui ont voix au chapitre, les *'ulamâ'* qui sont les seuls qualifiés pour traiter de ce genre de questions.<sup>20</sup> De même, on retrouve la même attitude chez certains *'ulamâ'* d'Al-Azhar, de l'Arabie Saoudite et de plusieurs pays musulmans où le pouvoir politique n'est pas assez fort pour imposer son autorité à ses théologiens.

Nous trouvons des échos de ces différentes attitudes dans la littérature des mouvements de l'islam politique qui oscillent entre la revendication du suffrage universel comme moyen d'accès au pouvoir - avec ce que cela suppose comme reconnaissance du droit du peuple à disposer de lui-même - et les conceptions traditionnelles réservant le droit de se mêler des affaires de la communauté aux seuls *'ahl al-hall wa'l-'aqd*, dont les *'ulamâ'*. En fait, la plupart des mouvements de l'islam politique n'envisageant le droit du peuple à disposer de lui même que dans les limites de ce que permettent les « prescriptions de la religion » interprétées par « les gens qualifiés », c'est à dire les théologiens qu'ils reconnaissent comme tels, ceux-ci tiennent une place de premier plan dans les projets de l'islam politique.

### (3) MEFIANCE DES GENS DU SAVOIR A L'EGARD DU POUVOIR

Contrairement à l'idée répandue selon laquelle l'islam ne permettrait pas la rupture entre « le politique et le théologique », selon l'expression que Maxime Rodinson emprunta à

<sup>20</sup> Voir *Bayân min Râbitat 'Ulamâ' al-Maghrib hawla mashrû' khuttat idmâj al-mar'a fi al-tanmiya* ( la Déclaration de la Ligue des *'Ulamâ'* du Maroc à propos du Plan d'Intégration de la femme au développement), Salé, 1999, p. 7 et p. , et la réponse de M. C. Ferjani « *Haqq al-sha'b fi taqrîr maçîrih 'am wilâyat al-faqîh : radd 'alâ bayân Râbitat 'Ulamâ' al -Maghrib hawla mashrû' içlâh al-mudawwana* » (Droit du peuple à disposer de lui même ou pouvoir du théologien : réponse à la Ligue des Ouléma du Maroc au sujet du projet de réforme du code de la famille ), AL-'ITTIHÂD AL-'ISHTIRÂKÎ, Rabat, le 26 mars 2000.

Bernard Lewis,<sup>21</sup> l'histoire présente et passée du monde musulman montre l'ineptie d'une telle affirmation. En effet, dès les premiers conflits au sujet du califat, il y a eu des Compagnons comptant parmi les précurseurs des *'ulamâ'*, comme Sa'd Ibn Abî Waqqâs et Abdallah Ibn 'Umar, qui ont refusé de prendre part au conflit entre 'Alî et ses rivaux lors de « la grande discorde » en invoquant un hadîth qui aurait prédit : « Il y aura une discorde dans laquelle celui- qui s'abstiendra de participer au combat sera meilleur que celui y prendra part » (*sawfa tkûnu fitna al-qâ'id fihâ khayr<sup>m</sup> min al-wâqif*). Dans le prolongement de cette attitude, Sa'îd Ibn Al-Mussayyib (m. 709) qui disait, au moment où commençait à se mettre en place l'autorité du *'ilm* face à celle des Califes : « Si vous voyez le *'âlim* fréquenter les *khulafâ'* (les califes), vous devez vous en méfier : c'est un imposteur ! » De même Hasan Al-Bağrî refusa de collaborer avec l'omeyyade 'Umar Ibn 'Abd- al-'Azîz malgré sa réputation de Calife juste. Lorsque celui-ci lui demanda son avis sur les personnes auxquelles il pourrait faire confiance, il lui répondit : « les gens de la religion [qui incarnaient le magistère du savoir à son époque] ne voudront pas de toi ; quant à ceux qui cherchent les biens de ce monde, tu n'en voudras pas [si tu es juste] ! »

Ce souci de préserver l'indépendance du *'âlim*, même quand il accepte la magistrature, peut être illustré par l'attitude des premiers mu'tazilites, Wâçil Ibn 'Atâ' et 'Amr Ibn 'Abîd, ou de Mâlik Ibn 'Anas, 'Abû Hanîfa à l'égard du abbasside 'Abû Ja'far Al-Mançûr, Ibn Hanbal, Al-Shâfi'î (à un degré moindre), et tous ceux qui, au fil des siècles, ont payé de leur vie le refus de soumettre l'autorité de la plume à celle de l'épée, le pouvoir du turban à celui du sabre, le magistère du savoir à la royauté. Nous trouvons dans *Kitâb al-mihan* d'Abû Al-'Arab Al-Tamîmî<sup>22</sup> plusieurs exemples illustrant cette attitude qui peut aller jusqu'à refuser d'occuper la fonction de *qâdhî*, de *muftî* ou d'*imâm* si les conditions d'indépendance ne sont pas réunies. Dans ce sens, l'exemple du hanbalite 'Abû Ya'lâ Al-Farrâ' est très significatif. Il n'accepta la fonction de *qâdhî* que lui proposait le Calife Al-Qâ'im (1031-1075) que sous conditions, dont son droit d'être dispensé de se rendre aux cérémonies et réceptions officielles ou à la demeure du Calife, et de choisir lui-même son substitut et ses deux jours de congé mensuel.

Dans toutes les obédiences, nous trouvons des exemples de cette attitude qui s'identifie aujourd'hui à des revendications plus ou moins explicites de formes de séparation entre le politique et le religieux pour mettre fin à la profanation du sacré partout instrumentalisé pour justifier les injustices, l'oppression, la tyrannie quelles qu'en soient les formes, l'idéologie et les desseins. Les efforts de l'Égyptien Naçr Hâmid Abû Zayd, du marocain Abdou Filali-Ansâry, du Qâdî Ja'farite Muhammad Hassan Al-Amîn, des tunisiens Abdelmagid Charfî, H'mîda Al-Nayfar et Mohamed Talbi, de l'iranien Abdulkarim Sorouch, des *'ulamâ'* ibâdites qui refusent de collaborer avec le Sultan Qâbûs, des ismâ'iliens et des zaydites qui ont renoncé à toute action politique au nom de leur foi, de certaines expressions de l'islam minoritaire en France, en Europe et ailleurs, etc., illustrent cette démarche.

## CONCLUSION

Les trois attitudes que nous avons examinées chez les principales obédiences de l'islam, avec des justifications différentes mais fondamentalement les mêmes, ne sont pas propres aux sociétés à dominante islamique. Nous les retrouvons dans les débats en France en rapport avec la question de la représentation du culte musulman et du statut de l'islam,

<sup>21</sup> Dans la préface au livre de B. Lewis *Les Assassins*, Berger-Levrault, Paris, 1982.

<sup>22</sup> AL-TAMÎMÎ, Abû Al-'Arab, *Kitâb al-mihan*, Dâr Al-Gharb al-'islâmî, Beurouth



malgré la laïcité, avec des nuances et des adaptations liées au contexte de séparation du politique et du religieux, et aux spécificités de sécularisation dans chaque pays de l'Europe ou de l'Amérique du Nord. Pour ne citer que le cas de la France, ceux qui en appellent à l'intervention des autorités des pays d'origine ou à l'autorité de l'Etat contre l'élection des représentants du culte musulman par les associations et les fidèles concernés, s'inscrivent dans le prolongement de la tradition de soumission des théologiens du pouvoir ; cette attitude est surtout défendue par les clercs liés plus ou moins étroitement aux consulats des principaux pays dont sont issus les populations de cultures islamiques en France. Ce n'est que dans les rangs des mouvements se réclamant de l'islam politique radical, très influent au sein de l'UOIF, que nous trouvons des partisans du « pouvoir des théologiens ». Quant à l'attitude refusant la politisation de la religion et l'intervention des autorités politiques dans leurs affaires, ses adeptes sont de plus en plus nombreux ; ils se regroupent dans des collectifs se réclamant à la fois d'un islam quiétiste et de la tradition laïque de la République Française. S'ils sont minoritaires au sein du CFCM, ils oeuvrent pour devenir les porte-voix d'un islam de France soustrait et aux influences étrangères et à l'instrumentalisation politique de leur foi.

Nous retrouvons également ces trois attitudes dans toutes les autres religions ; nous en avons des exemples à travers les clivages qui ont jalonné la « querelle des investitures » à la fin du Moyen Âge, l'épisode du clergé civile sous la Première République, le système concordataire par lequel Napoléon s'est inféodé les autorités religieuses des différentes communautés confessionnelles, et les accommodements subis par la loi de séparation depuis son adoption en 1905. Ces attitudes concernent aussi les clercs qui doivent leur statut à d'autres savoirs « Chiens de garde », « intellectuels organiques », « avant-garde » devant être à la tête des affaires, ou wébériens soucieux maintenir une distance entre « savoir et pouvoir »,<sup>23</sup> c'est le même dilemme auquel furent confortés les philosophes depuis Socrate et Platon dans toutes les sociétés. Ce que dit Emmanuel Todd, dans *Après l'Empire*,<sup>24</sup> au sujet des nouvelles formes d'oligarchie dans les sociétés démocratiques, montre que les sociétés les plus modernes ne sont pas à l'abri des cléricatismes.

---

<sup>23</sup> Max Weber, *Savoir et pouvoir*

<sup>24</sup> E. Todd, *Après l'Empire*, Gallimard, Paris, 2002.