

En réponse à...

Kioomars Ashtarian

Volume 25, numéro 2, 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/703319ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/703319ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Institut québécois des hautes études internationales

ISSN

0014-2123 (imprimé)

1703-7891 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ashtarian, K. (1994). En réponse à.... *Études internationales*, 25(2), 313–316.
<https://doi.org/10.7202/703319ar>

En réponse à...

Edwige Durand qui, dans un article publié dans la Revue *Études Internationales*, tente de faire ressortir les contradictions entre la tradition chiite et l'«islamisme khomeiniste¹». L'auteur présente le chiisme comme un courant de dissidence perpétuelle fondé sur la contestation et le combat permanent pour la justice sociale et contre les pouvoirs politiques. Ceux-ci sont imparfaits et illégitimes, et le chiisme doit les contester et non pas «gouverner et diriger politiquement un État». L'«islamisme khomeiniste», bien au contraire, a tenté d'«instaurer la justice», gouverner un État et donc remplir «la fonction du douzième Imam²». En guise de conclusion, Durand définit «les religions» comme étant «les gardiennes de l'éternité de l'esprit de l'homme dans sa totalité et dans sa condition,... pour tenter d'arriver à l'harmonie parfaite». Cela nécessite qu'«un homme» ne présente pas la religion comme l'instrument de justification de sa politique «sinon il y a destruction et reformulation³».

Cette définition du chiisme et de toutes «les religions» est à la base de son article. À notre sens, la tradition chiite, ses fondements théoriques aussi bien que son histoire, et la pratique de l'Imam Khomeini ne sont pas antagonistes mais plutôt liés. Pour répondre à cet article on peut se demander si sa définition correspond au chiisme, ou si elle se situe plutôt dans une ignorance des fondements théoriques du chiisme ainsi que de la pratique des savants chiïtes (*'olamā*, *phoqahā*). Pour ce faire nous étudierons d'abord, par un rappel historique, l'origine théorique du chiisme. Ensuite nous traiterons des idées et des pratiques des savants chiïtes pour savoir si la tradition chiite s'éloigne totalement de la politique ou plutôt si elle encourage les croyants à entrer activement dans la vie politique; pis encore, certains régimes politiques prennent leurs légitimités des *'olamā*.

I – La racine théorique (*Imamat et wilayat*)

Le chiisme est né de la dissidence des fidèles de l'Imam Ali qui voient en lui le successeur du Prophète Mohammad (califat) et l'autorité religieuse (*marja'iyat-i'ilmi*)⁴. Après la mort du Prophète, les deux grandes préoccupations de la société islamique sont d'abord l'élucidation des enseignements du Coran et l'élaboration des sciences religieuses. Ensuite un gouvernement religieux qui devrait préserver l'ordre islamique et exécuter les préceptes de l'Islam⁵. De ces deux priorités découlèrent deux principes: la non-séparation de la religion du politique ainsi que l'obligation faite au gouvernement islamique d'appliquer et d'exécuter «la loi de Dieu» (*Sharia*)⁶.

1. Edwige DURAND, «Tradition chiite et islamisme khomeiniste», *Revue Études internationales*, volume xxv, n.1, mars 1994.

2. *Ibid.* p.9.

3. *Ibid.* p.23.

4. Pour une analyse détaillée à ce propos voir: "Allama Tabatbaï, *Shi'ism en Islam*. Un extrait de ce livre est paru dans: Hossein NASR et al., *Expectation of the Millennium, Shi'ism in History*, State University of New York Press, 1989, pp.132-153.

5. *Ibid.* p.135.

6. *Ibid.* p. 136.

Revue Études internationales, volume xxv, n° 2, juin 1994

L'un des «Principes» (*Usoul*) de l'Islam chiite est l'*Imamat*⁷, ce qui le distingue des autres écoles musulmanes. Le principe de l'*Imamat* est le suivant : le Dieu a envoyé les prophètes pour guider l'humanité dans sa démarche perfectionniste de l'évolution. Mohammad est le dernier prophète qui a accompli parfaitement sa mission divine de prophétie et d'envoyé de Dieu⁸. Cependant sa position d'*Imamat* (*leadership*) est ralliée par les «Imams infaillibles⁹» qui poursuivent la conduite des fidèles, assurent le commandement de la *Ummat* et veillent à l'application de la *Sharia*. Dans l'attente de l'«émergence de l'Imam Mahdi», il incombe donc aux juristes de diriger la communauté musulmane afin d'éviter l'anarchie et d'assurer le respect des préceptes de l'Islam. Plusieurs *hadith* vont dans ce sens et fixent même les qualités requises pour accéder au rang de *faqih*, chef du gouvernement islamique pendant l'Occultation. Un *hadith* de l'Imam Mahdi exige lui-même du *faqih* d'être vertueux, désintéressé des biens de ce bas monde, gardien de sa religion et respectueux des Ordres de son Suprême ; à ces conditions il appartient aux fidèles de l'imiter¹⁰.

Ainsi le chiisme ne cantonne pas le rôle des religieux au seul champ religieux mais permet l'interférence entre celui-ci et le champ politique en les autorisant à gouverner et à diriger politiquement l'État. Cet *hadith* de l'Imam Mahdi est l'un des fondements de la doctrine de «*welayat-e faqih*». Les '*olamâ* en tant que «lieutenants non particuliers» (*novâb âme*) ont pour responsabilité de guider la communauté pendant la «Grande Occultation» (*qeybat al-cobra*) qui dure encore¹¹. Dans toute l'histoire du chiisme, aucun savant religieux n'est entré en désaccord avec ce principe¹².

Débat contemporain des '*Olamâ* (Révolution méthodologique)

On pourrait peut-être remonter au 18^e siècle pour découvrir l'une des sources de la pensée contemporaine du chiisme lors du débat Usuli-Akhbari. Les Akhbari, qui considèrent que la Tradition du Prophète et celle des Imams sont suffisantes pour comprendre la religion, ont dominé la pensée religieuse jusqu'au 18^e siècle. Mais avec l'émergence de Wahid Bihbihani (1704-91), l'école Usuli prend le dessus et s'impose dans la pensée chiite¹³. Cette école insiste, au contraire, sur la légitimité de la

7. Il y en a quatre autres : la justice de Dieu, l'unicité de Dieu, la prophétie de Mohammad, la résurrection. Les trois dernières sont communes à tous les musulmans.

8. Coran, (5 : 3 et 67)

9. Coran (2 : 124).

10. Bi-Azar SHIRAZI, *Resal-e novin*, Daftar-e nashr-e farhang-e eslami, v.1 p. 64.

11. Il y avait eu l'«Occultation mineure» (*qeybat al-soqrâ*) de l'an 874 à 941. Selon le chiisme, pendant cette période l'Imam Mahdi avait pris contact avec les croyants par l'intermédiaire de quatre lieutenants particuliers (*novâb al-khâs*). Par la suite, et pendant la «Grande Occultation» les «lieutenants non particuliers deviennent la référence et la source de l'imitation.

12. A.A. ZANDJANI, *Hokumat wa rahbari dar Eslam* (Gouvernement et leadership en Islam), Publication de la Faculté de droit et de science politique de l'Université de Téhéran, Téhéran, 1984.

13. Ali DAWANI, *Wahid Bihbihani*, Qom-Iran, 1959 ; Murtada MUTAHARI, «Ijtihad dar Islam», dans *Marja'iyat va ruhaniyyat*, Publication Entishar, Téhéran 1962. Pour un résumé de ce débat en anglais voir : NASR, *op. cit.*, pp.279-286.

raison et de la pratique de l'*ijtihad* sur la base des principes de *fiqh* (Coran, Sunna, Consensus et raison). Ce triomphe a eu un impact important sur la pensée sociopolitique du chiisme. Plus tard les savants Usuli comme Naïni et Kurasani jouent un rôle important dans la Révolution constitutionnelle iranienne de 1906. De plus la pensée politique à l'époque de la Révolution Constitutionnelle est marquée par deux Ayatollahs : l'Ayatollah Naïni était pour la Constitution basée sur le conseil d'*ijtihad*¹⁴ et l'Ayatollah Nouri pour une constitution qui correspond à la loi divine (*Mashrot-e Mashroua*)¹⁵.

II – Les pratiques des 'olamâ

L'histoire chiite est pleine d'exemples où les docteurs religieux ont constitué la source de légitimité des gouvernants ou influencé le pouvoir politique :

1. Rappelons que le roi safavide Tahmâsbi (1524-1576) justifie la légitimité de son pouvoir en donnant la prééminence au théologien chiite Mohaqeq Karaki'Âmeli (m.1534) en faisant de lui le «Sceau des mojtahed» et «lieutenant de l'Imam». Le roi n'était que l'assistant du mojtahed, le réel souverain¹⁶.

2. Un autre exemple du rôle de guide de *Mirzy-e Shirazi* lors du mouvement d'interdiction du tabac déclenché contre les intérêts anglais en 1890-2.

3. La révolte iraquienne guidée par Muhammad Taqi Shirazi à la fin du 19ème siècle contre les Anglais.

4. En raison de leur rôle prédominant lors de la Révolution constitutionnelle, plusieurs sièges du Parlement de 1907 étaient occupés par des religieux. De plus un complément à la Constitution accorde au clergé un droit de veto sur les lois adoptées par le Parlement afin de contrôler leur conformité avec la loi divine¹⁷.

Nous pouvons ainsi dire que cette acceptation de la constitution par les religieux ne signifie nullement que «le Coran ne constitue plus l'unique fondement de l'État¹⁸». En outre la surveillance des 'olamâ de la Constitution n'est pas un simple «droit de regard¹⁹» mais plutôt «un droit de veto²⁰» et «le parlement tirera encore sa légitimité nominale de l'Imam du Temps (Supplément, art.2)²¹».

14. Le livre de NAÏNI (*Avertissement à la communauté et la purification de la nation (Tanbih al-omma wa Tanzih al-mella)*) a été réédité à Téhéran en 1955 par l'Ayatollah Mahmud Taleqâni : l'autorité politique selon Islam (*hokumat az nazar-e Eslâm*). Ce dernier était interdit sous le régime du Shah.

15. Voir S.H.NASR, *op.cit.* pp.307-330. Voir aussi Hamid ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought*, Austin, University of Texas Press, 1982. pp.160-169.

16. Yann RICHARD, *Le Shi'isme en Iran. Imam et révolution*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1980, p. 27.

17. Chahrokh VAZIRI, *Iran : Islam et luttes d'émancipation nationale*, Centre Europe-Tiers Monde, Genève, 1980, p.47.

18. E. DURAND, *op. cit.*, p. 11.

19. *Ibid.* p.14.

20. C. VAZIRI, *op. cit.*, p.47.

21. Y. RICHARD, *op. cit.*, p. 28.

5. Au sujet de l'opposition d'«une partie du clergé... à Khomeini²²» (Shariatmadari et Talequani), il convient de préciser que l'Ayatollah Talequani n'a jamais été en désaccord avec l'Imam Khomeini²³. Il est connu pour son influence sur la philosophie politique chiite au cours des années 1970²⁴. Quant à Shariatmadari il n'était pas contre l'instauration d'un État religieux. Il a d'ailleurs encouragé ses militants à voter pour la Constitution lors du référendum constitutionnel de 1980, cette constitution qui détermine les pouvoirs et les attributs de l'Imam Khomeini (*wilayat-e faqih*).

III – Imam Hussein

Aux yeux des chiites, l'Imam Hussein n'est pas seulement une «victime contestataire» ni sa mort une simple «passion». Bien au contraire, le mouvement de l'Imam Hussein se situe dans la conception du chiisme de la religion et de la politique, de l'autorité religieuse et du califat islamique. Il a répondu aux multiples appels des habitants du *Kufâ* pour prendre le «califat», le pouvoir politique usurpé par les «Omayyad²⁵». Son mouvement, selon lui-même, avait pour but de prendre le califat («*Imamat*») et «l'ordonnance du bien et l'interdiction du blâmable²⁶». L'Imam Hussein, constitue pour beaucoup d'Iraniens, un symbole à suivre. On ne trouve nulle part une source valide qui justifie l'affirmation que l'Imam Khomeini a été «confondu avec la personne de Hussein²⁷».

En conclusion, nous affirmons une fois de plus que la tradition chiite et la pratique de l'Imam Khomeini ne sont pas contradictoires. La doctrine de «*wilayat-e faqih*» s'inscrit plutôt dans la théorie religieuse chiite ainsi que la tradition et la pratique des *'olamâ*. L'espace qui nous a été accordé ne nous permet pas de toucher à l'ensemble des autres points soulevés par Mme Durand. Toutefois, il ressort de son article une confusion dans sa connaissance partielle de la pensée chiite et le constat de certains concepts religieux «fort(s) complexe(s)» du chiisme²⁸! ce qui l'a amenée à conclure que «Khomeini... impose sa propre interprétation aux dépens des autres²⁹».

Kioomars ASHTARIAN*

22. E. DURAND, *op., cit.*, p.18.

23. Voir son dernier discours une semaine avant sa mort, publié dans la plupart des journaux iraniens en Septembre 1979.

24. S. H. NASR, *op., cit.*, p.xxxiii. Voir aussi Talequani Mahmud, *op., cit.*

25. Y. RICHARD, *op. cit.*, pp. 15-16.

26. Imam Hussein (son testament et ses réponses aux lettres des habitants de Kufâ), cité dans : Dr. Ebragim AYATI, *Târiq-e Âshora* (L'histoire de Achora), Librairie Sadouq, pp. 54-55-67-68-100-101. Voir aussi l'œuvre principale à ce propos : Murtada MUTAHARI, *Hamas-e Hosseini*, Trois volumes, Qom, Iran, Publication Sadra, 1983.

27. E. DURAND, *op., cit.*, p.18.

28. *Ibid.*, p. 18.

29. *Ibid.*, p. 16.

* *Étudiant au doctorat au Département de science politique de l'Université Laval, Québec.*