

1. Introduction aux courants de pensée en islam

Hicham Abdel Gawad, professeur de religion islamique et chercheur sur l'éthique habermassienne appliquée au dialogue islamo-chrétien.

« Monsieur Islam n'existe pas ».

On ne saurait trop rappeler cette expression, titre d'un bouquin de Dounia Bouzar¹, tant est que l'islam comme produit de la pensée humaine est pluriel. Cette pluralité n'est pas une pétition de foi, elle se vérifie au niveau historique. Dès la mort de Muhammad, la dynamique d'alliance qui deviendra petit-à-petit la religion que l'on appelle « islam » n'a eu de cesse de susciter une activité intellectuelle humaine intense, donnant naissance à de nouvelles idées, de nouveaux concepts et de nouveaux syncrétismes.

Mélange complexe de questions posées par les communautés déjà en place (juives, chrétiennes et zoroastriennes pour ne citer que celles-là), de redécouverte de l'héritage aristotélien et d'enjeux politiques, la pensée islamique se déclinera en une multitude d'écoles que la recherche a fini par rassembler sous la dénomination « courants de pensée ».

L'objectif de cette partie est d'initier les enseignants à ces différents courants de pensée issus de la tradition islamique en suivant une indispensable ligne du temps. Il est évidemment hors de propos de rentrer dans les détails de tous ces différents courants (une bibliographie sera proposée pour les personnes désireuses de creuser la question). Ceci étant, les points fondamentaux des différentes écoles doctrinales seront signalés. Une place spécifique sera accordée aux courants de pensée et aux questionnements qui ont mené à l'élaboration doctrinale du salafisme, forme de fondamentalisme la plus répandue en Belgique et en France.

1.1 QUELQUES RAPPELS HISTORIQUES

D'après la tradition islamique, Muhammad décède en 632. Très vite, des commandeurs (amir en arabe) sont cooptés pour maintenir la cohésion des tribus arabes ralliées. Les quatre premiers de ces commandeurs seront, plus tard, appelés les « califes² bien guidés » : ce sont Abu Bakr (m. 634), Omar ibn al Khattab (m. 644), Othman ibn 'Affan (m. 656) et enfin Ali ibn Abi Talib (m. 661). Les califats d'Abu Bakr et Omar se sont déroulés non sans incident mais sans scission majeure³. C'est surtout avec Ali que les choses vont basculer. Des querelles internes éclatent en effet entre les partisans d'Ali et les partisans d'un opposant politique nommé Mu'awiya. Ce conflit prendra une telle ampleur que la mémoire arabe s'en souviendra sous le nom de *fitna*⁴ (la grande discorde). En 661, Mu'awiya finira par sortir vainqueur du conflit et il sera le premier souverain de la dynastie des omeyyades (du patronyme Omayya, ancêtre du clan de Mu'awiya).

¹Dounia BOUZAR, *Monsieur islam n'existe pas*, Hachette, 2004.

²Du terme arabe khalifa, c'est-à-dire « successeur », sous-entendu du Prophète. Il y a lieu de penser que ce qualificatif de « successeur » est tardif car il n'est pas attesté dans l'épigraphie la plus ancienne où c'est systématiquement le terme amir al mu'minin (commandeur des ralliés) qui revient.

³Le califat d'Abu Bakr fut tout de même ponctué par des guerres que l'on a appelées houroub al ridda, que l'on traduit souvent (et fallacieusement) par « guerres d'apostasie ». Il s'agit en vérité de guerres de désalliance, sans doute du fait que les tribus arabes estimaient que leur alliance était valable avec Muhammad mais pas avec Abu Bakr. Dans tous les cas, le calife matera la révolte.

⁴Pour plus d'informations sur cet épisode important des débuts de l'islam, voir Hicham DJAÏT, *La grande discorde*, Folio, 2008.

L'islam des omeyyades était un islam essentiellement arabe. Les omeyyades étaient en effet des hommes politiques peu, voire pas, intéressés par la théologie. Toute « conversion » à l'islam revenait en fait à établir un pacte d'alliance. En d'autres termes, si l'on n'était pas soi-même arabe, il fallait se rallier à une tribu arabe pour être considéré comme « musulman ». Ce phénomène d'entrée en islam par alliance politique se nomme « mawla » et les personnes ralliées de la sorte sont des *mawali*.

Les omeyyades vont régner de 661 à 750, soit un peu moins d'un siècle avant d'être renversés sous le poids des révoltes. En effet, Ali n'était pas juste un commandeur, il était aussi un membre de la famille de Muhammad : gendre et cousin. De fait, des descendants d'Ali vont régulièrement défier le pouvoir califal en place au nom de la sainteté de la famille prophétique. Deux figures sont particulièrement importantes quand on s'intéresse aux courants de pensée. La première est celle d'Al Hussein, fils cadet d'Ali et Fatima (fille de Muhammad), martyrisé en 680 lors de la bataille de Kerbala. Sa révolte sera écrasée par Yazid, fils de Mu'awiya et le martyr d'Al Hussein sera un événement majeur, pour ne pas dire fondamental, de la future pensée chiite. L'autre figure marquante est celle de Muhammad ibn al-Hanafiya. Il s'agit aussi d'un des fils d'Ali issu d'un autre mariage. Tout comme pour Al Hussein, Muhammad ibn al-Hanafiya se révoltera contre les omeyyades mais échouera. Face à l'échec d'ibn al-Hanafiya, qui se soldera par la mort de l'intéressé, ses partisans soutiendront que sa mort n'était pas réelle mais illusoire et que Dieu l'a sauvé puis occulté en vue de le faire revenir à la fin des temps. Il s'agit ici de la première construction doctrinale de la figure de l'*imam al mahdi al muntadhar*, c'est-à-dire l'imam bien guidé attendu. Comme nous le verrons plus loin, cette construction est comparable au Messie dans le judaïsme : un descendant du prophète Muhammad censé renverser la corruption sur Terre et instaurer la paix universelle⁵.

Quoi qu'il en soit, ce ne sont pas des descendants d'Ali qui finiront par avoir raison des omeyyades mais des descendants d'Al 'Abbas, oncle paternel du prophète Muhammad. Ceux-ci sauront fédérer les efforts des alides (partisans de la famille d'Ali), des *mawali* déçus et/ou persécutés ainsi que, globalement, de la majorité des voix non-arabes. Ce qui sera connu plus tard sous le nom de « révolution abbasside » mettra donc fin au règne des omeyyades, et dès 750, une nouvelle dynastie, la dynastie abbasside, s'établira avec comme premiers objectifs de se démarquer de leurs prédécesseurs omeyyades.

Pour ce faire, les abbassides commenceront par miser sur le facteur religieux, délaissé par leurs prédécesseurs. C'est sous leur règne, et par commande califale, que la première biographie officielle du prophète Muhammad sera mise sur pied⁶. Le pouvoir califal favorisera aussi l'émergence d'écoles de pensée de jurisprudence afin de mettre en place une orthopraxie. Cette dernière devait permettre de statuer sur ce qui était islamiquement acceptable et ce qui ne l'était pas. L'empire abbasside était en effet un empire immense s'étendant de l'Indus à l'Afrique du nord. Autrement dit, le pouvoir abbasside, qui se voulait religieux pour se distinguer des omeyyades, a dû composer avec des us et coutumes tellement divers que la question de la pratique en finit par devenir centrale, avant même la question de la doxa. Le Coran n'était d'aucune aide pour pouvoir statuer sur une telle diversité. En effet, et contrairement à une idée reçue, le Coran ne contient que très peu de normes (environ 3% du corpus total) et ces dernières s'inscrivent dans l'usage tribal en vigueur à l'époque de Muhammad. Ce contexte tribal du 7^e siècle ne correspondait en rien au contexte impérial du 9^e siècle : il fallait donc miser sur d'autres sources.

⁵Le Messie dans le judaïsme est à peu de choses près la même chose, sauf qu'il s'agit d'un descendant du roi David.

⁶L'auteur de la biographie fut ibn Ishaq. Cependant cette biographie est aujourd'hui perdue. C'est son élève ibn Hisham qui, après plusieurs amendements avoués, sera le véritable auteur de la biographie qui nous est parvenue aujourd'hui, non sans aléas historiques qui forcent par ailleurs la prudence. Pour plus d'informations, consulter Alfred-Louis de Prémare Les fondations de l'islam, entre histoire et écriture.

C'est à cette époque que la littérature des *hadiths* fera irruption. On peut définir un hadith comme étant un récit écrit mettant en scène une parole, un acte, voire même un silence du Prophète dans une situation donnée. Un hadith est toujours narré par un contemporain de Muhammad dont le témoignage est supposé avoir été transmis oralement de génération en génération jusqu'à sa mise à l'écrit 150 à 200 ans après les faits. Sans entrer dans des détails qui nécessiteraient des développements complets⁷, on peut considérer que les hadiths sont essentiellement des mises en scène littéraires destinées non pas à narrer un fait passé mais plutôt à légitimer des mesures d'actualité pour les juristes en fonction dans l'empire abbasside. C'est ainsi que l'autorité du Prophète sera invoquée pour légitimer certaines pratiques, en fustiger d'autres, et ce même pour des situations complètement impossibles dans la société arabe du 7^e siècle⁸.

Au final, la prolifération de situations toujours plus variées en matière d'us et coutumes, l'émergence de questions auxquelles le Coran ne répond pas, les rivalités doctrinales avec les juifs et les chrétiens, sans oublier les controverses intramusulmanes avec des groupes alides (qui deviendront peu à peu les chiites) déçus qu'un abbasside soit au pouvoir en lieu et place d'un descendant d'Ali ; tous ces éléments donneront naissance à une extraordinaire prolifération de hadiths, juristes et écoles de jurisprudence.

Historiquement, quatre de ces écoles ont survécu :

- L'école hanafite, fondée par Abu Hanifa (m. 767).
- L'école malékite, fondée par Malik ibn Anas (m. 795).
- L'école shaf'ite, fondée par Muhammad al Shaf'i (m. 820).
- L'école sanbalite, fondée par Ahmed ibn Hanbal ((m. 855).

Aujourd'hui, ces quatre écoles forment un ensemble que l'on appelle le sunnisme. Il s'agit du courant majoritaire (environ 90% du monde musulman actuel) et qui met l'accent sur la *sunna* du Prophète, c'est-à-dire sur la tradition prophétique.

Il est important de souligner un point essentiel : **Parler de sunnisme avant l'établissement de ces quatre écoles de pensée n'a strictement aucune pertinence historique.**

Le sunnisme n'est pas un islam des origines, le sunnisme est une orthopraxie qui déclare établir sa légitimité (pour ne pas dire vérité) par une exploitation de la tradition de Muhammad en suivant les méthodes et sources élaborées par les quatre écoles susmentionnées. Le succès du sunnisme est dû à sa proximité avec le pouvoir central qui, comme signalé au début, cherchait à favoriser l'essor d'une pensée religieuse fédératrice.

⁷Les études historiques les plus fondamentales en matière de hadiths ont été faites par Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, Gautier Juynboll et Harald Motzki. Leurs ouvrages sont à consulter en priorité si la question intéresse.

⁸L'exemple le plus éloquent à ce sujet est celui de la lapidation. Il était inconcevable dans la société mecquoise ou médinoise du 7^e siècle de lapider des individus pour des faits de mœurs. Ce n'est donc pas un hasard si le Coran ne dit absolument rien en matière de lapidation. Cette situation impossible dans la société de Muhammad deviendra possible dans l'empire abbasside, sans doute pour des raisons de rivalité théologique avec les juifs et les chrétiens de l'empire : ainsi sont nés les hadiths sur la lapidation des adultères.

Le sunnisme est ainsi un courant de pensée complètement en place au 9^{ème} siècle et qui deviendra petit-à-petit le courant majoritaire. De nos jours, plusieurs pays musulmans ont adopté une école doctrinale officielle issue du sunnisme : la Turquie par exemple est essentiellement hanafite, le Maroc a adopté l'école malékite tandis que l'Égypte s'est rattachée à l'école Shafi'ite. Le cas de l'école hanbalite est un peu particulier et fera l'objet d'un traitement à part. Pour le moment, nous allons voir ici rapidement quelques particularités de chacune de ces écoles.

L'école hanafite

Le hanafisme est une école de jurisprudence née en Irak. Son fondateur, Abu Hanifa, accordait beaucoup d'importance au raisonnement et faisait peu appel aux hadiths, sans doute parce qu'il n'en existait encore que très peu à son époque. Il a aussi mis au point un principe de jurisprudence que l'on appelle l'*istihsan*, c'est-à-dire le choix du plus simple : face à une situation ambiguë qui peut être résolue de plusieurs façons, on choisit la moins pénible en vertu d'un verset coranique stipulant que Dieu désire la facilité et non la difficulté pour les croyants (s.2 v.185). Cette emphase sur le raisonnement a valu à cette école le surnom « d'école des opinions » (*ahl al ra-i* en arabe).

L'école malékite

Le malékisme est une école de jurisprudence née à Médine. Son fondateur, Malik ibn Anas, a mis au point une méthodologie basée sur le consensus (*ijma'* en arabe) des musulmans de Médine : plutôt que de se battre avec des dizaines de hadiths (qui commençaient à voir le jour à son époque) pour savoir comment prier par exemple, Malik préférait aller observer directement les gens de Médine puisque c'est à Médine que le prophète est censé avoir enseigné la majeure partie des pratiques cultuelles (prière, jeûne, ablutions etc.). Il a aussi mis au point le principe d'*istislah*, c'est-à-dire l'intérêt général. Pour Malik, un juriste doit toujours chercher l'intérêt de la communauté dans laquelle il vit. S'il donne un avis qui crée du désordre, il est responsable. De fait, un juriste doit toujours se débrouiller pour que ses avis rendent la vie en communauté plus simple et non plus dure.

L'école shafi'ite

L'imam Shafi'i est connu pour avoir mis au point une hiérarchie des sources qui sera d'ailleurs adoptée plus tard par les autres écoles de jurisprudence. Pour répondre à une question, on consulte en priorité le Coran, ensuite dans les hadiths, en troisième lieu le consensus des juristes, en quatrième lieu l'avis d'un seul juriste, en cinquième l'analogie (*qiyas* en arabe : la résolution d'un problème nouveau qui s'assimile à un problème ancien déjà réglé) et enfin l'opinion personnelle. Il a aussi établi comme principe juridique l'*istishab* : l'idée que le doute n'annule pas la certitude ou encore « principe de continuité ». Ainsi, pour prendre un exemple trivial, si l'on est certain d'avoir fait les ablutions⁹ mais qu'on n'est plus sûr de les avoir perdues¹⁰, il ne faut pas les refaire car le doute n'annule pas la certitude. L'inverse est vrai : si on est sûr de les avoir perdues mais qu'on ne se souvient plus si on les a refaites, il faut les refaire.

⁹Purification rituelle par lavement. Indispensable avant de prier.

¹⁰Plusieurs actes annulent les ablutions, comme le fait d'uriner par exemple.

1.3 L'ÉVOLUTION DES PRINCIPES DOCTRINAUX ET LEUR INFLUENCE

Les différents principes mis en place (principe du choix le plus simple, de l'intérêt général, principe de continuité et d'autres que nous n'avons pas le temps d'aborder ici) ont donné naissance à une impressionnante littérature couvrant de sujets comme les grandes théories sur les raisons d'être de la religion (*Usul al-Din* en arabe) jusqu'à des cas de casuistique parfois surprenants¹¹.

Mais c'est surtout la hiérarchie mise en place par Shafi'i qui déterminera pour longtemps (en fait jusqu'à présent) l'orientation doctrinale du sunnisme : le texte, Coran ou hadith¹², a préséance sur l'opinion personnelle et c'est à partir du texte que l'on articule tous les autres principes. Cette préséance aura des répercussions importantes, notamment métaphysiques : on ne saurait légitimer la primauté du texte sur l'opinion humaine qu'à la condition que l'on octroie au-dit texte un statut transcendant. Mais à quoi renvoie exactement cette transcendance ? C'est au 9^{ème} siècle avec l'école hanbalite que les choses prendront une envergure difficilement réversible aujourd'hui.

1.4 LE CAS PARTICULIER DE L'ÉCOLE HANBALITE

Contrairement à ses prédécesseurs, ibn Hanbal va évoluer dans un environnement fortement marqué par des rivalités qui ne seront plus uniquement juridiques mais aussi théologiques. Fondamentalement, les questions sur ce qu'il est permis de faire ou non vont s'accompagner de questions sur Dieu : comment est-Il ?

Traduit dans les termes de l'époque, cette question renvoie aux *attributs de Dieu*, et notamment sur sa Parole. Cette question n'est pas née spontanément : elle est le fruit des controverses avec les chrétiens byzantins, déjà rodés à ces questionnements. Sans entrer dans les détails, on peut subdiviser la problématique comme suit :

1. Dieu parle.
2. Puisque Dieu parle, alors Il a une parole.
3. Si Dieu a une parole, cette parole est-elle divine ?

Si l'on répond « oui » à la question, alors on risque de se retrouver avec deux divinités : Dieu et sa Parole (puisque'elle est divine). Le monothéisme passe ainsi « un mauvais quart d'heure ».

Si l'on répond « non » à la question, alors on aboutit à une absurdité : Dieu aurait un attribut (la Parole) qui n'est pas divin.

Le dilemme était complet et a appelé plusieurs solutions. L'une d'elles, proposée par les musulmans dits Mu'tazilites¹³, a consisté à ne pas traiter la Parole comme un attribut mais comme une création : Dieu a créé sa Parole, elle a donc un début, une fin et elle est circonscrite à des circonstances spécifiques. L'attribut divin n'est donc plus ici la Parole elle-même mais la *capacité de parler*.

¹¹Par exemple le cas d'une femme dont le mari part en voyage pour quelques jours mais qui n'est au final pas revenu après plusieurs années : peut-elle se remarier ? Si l'on suit le principe de continuité, le doute de la mort présumée du mari, même très fort, ne prend pas le pas sur la certitude de l'avoir vu partir vivant. Autrement dit, même après 10 ans, la veuve ne pourrait pas se remarier tant qu'elle n'a pas constaté avec certitude le décès de son mari, ce qui est problématique... La littérature jurisprudentielle regorge de casuistique de ce type.

¹²Pourvu que ce dernier soit considéré comme authentique. Des cas de forgeries avaient en effet déjà été détectés à l'époque.

¹³Les Mu'tazilites étaient essentiellement des aristotéliens qui considéraient que la raison humaine primait sur tout le reste, y compris sur le texte. Cette position les mettait en porte-à-faux avec le monde sunnite, surtout à partir de Shafi'i.

Cette conception de la Parole de Dieu qui est créée a des conséquences directes sur le statut du Coran : puisque le Coran est la Parole de Dieu dictée à Muhammad et que la Parole est créée, alors le Coran est aussi créé : il a un début, une fin et il n'est intelligible que dans le cadre des circonstances qui ont donné lieu à sa révélation. Les prolongements en termes juridiques sont importants : les normes coraniques, et même islamiques au sens large, ne sont pas éternelles. Elles peuvent être repensées, amendées, améliorées... ou supprimées.

Il n'en fallait pas plus pour faire bondir ibn Hanbal qui combattra cette idée jusqu'à la fin de sa vie. Pour ibn Hanbal, la Parole de Dieu ne peut en aucun cas être considérée comme créée : elle fait partie de l'être même de Dieu. Des hanbalistes extrémistes iront même jusqu'à dire que le Coran n'a pas été révélé pour répondre aux situations qui se sont posées à Muhammad mais que c'est l'inverse : les situations ont été créées pour que le Coran soit révélé. Là encore l'idée d'un Coran incréé a des répercussions juridiques : si le Coran est incréé, alors ses normes ne sont pas circonstancielles mais éternelles. Elles ne peuvent être modifiées sous aucun prétexte.

Au final, c'est l'opinion d'ibn Hanbal qui l'emportera. Jusqu'à aujourd'hui, l'idée du Coran comme éternel et immuable est constitutive de la pensée sunnite, même si, de nos jours, les théologiens sunnites n'interdisent plus une réflexion sur le statut des normes qui peuvent être notamment réévaluées par la pratique de l'interprétation et de la contextualisation. On peut donc dire qu'ibn Hanbal, en plus de reprendre et de renforcer la hiérarchie des normes de Shafi'i qui établit la prééminence du texte sur l'opinion, va sceller le statut transcendant du texte en théorisant son incréation.

1.5 LE CHIISME

Rappelons quelques éléments historiques : les partisans de la famille d'Ali combattront la dynastie omeyyade en souvenir d'Ali et de ses enfants assassinés ou vaincus par les califes omeyyades (avec en premier lieu le martyr d'Al Hussein, particulièrement sanglant). La révolution abbasside mettra fin aux omeyyades mais c'est un calife lui-même abbasside (c'est-à-dire descendant d'Al 'Abbas, oncle du Prophète) qui prendra le pouvoir. Les alides, déçus que ce ne soit pas un descendant d'Ali qui monte sur le trône, prendront leur distance avec le pouvoir central qui ne sera pas tendre avec eux par ailleurs. C'est autour des 9^e et 10^e siècles que ce soutien politique des descendants d'Ali prendra la forme d'une théorie doctrinale et religieuse. C'est lorsque cette théorisation donnera naissance à une dogmatique solide que l'on cessera de parler des alides et que l'on parlera de chiisme. **De fait, de même qu'il ne fait pas sens de parler de sunnisme avant le 9^e siècle, il ne fait pas sens non plus de parler de chiisme avant le 9^e voire le 10^e siècle.** Sunnisme et chiisme, bien que majoritaires aujourd'hui, renvoient à des ensembles de courants de pensée tardifs par rapport à la prédication tribale de Muhammad.

Il est au demeurant difficile de parler de chiisme au sens large car il s'agit d'une dénomination qui recouvre une pléthora de sous-groupes. On peut cependant clarifier les points principaux d'une dogmatique qui donnera naissance à ces courants et qui permet de les rassembler sous l'appellation « chiisme ».

La question de l'imamat

Dans le chiisme, le terme « imam » renvoie à un concept dogmatique qui n'a rien à voir avec ce que l'on trouve dans le sunnisme. Dans le sunnisme, l'imam est en effet ni plus ni moins que celui qui dirige la prière. Dans le chiisme, l'imam désigne un guide légitime choisi par Dieu pour diriger une communauté religieuse après la disparition ou la mort d'un prophète. Les théoriciens de cette doctrine de l'imamat n'ont pas hésité à prendre pour illustration les traditions religieuses précédentes : ainsi, Josué qui succède à Moïse dans l'Ancien Testament pour guider le peuple d'Israël est un exemple selon eux d'imam. Pierre qui succède à Jésus pour guider l'Eglise après son départ est aussi un exemple d'imam. Le choix des successeurs n'est pas arbitraire : c'est une décision divine, si bien que s'opposer à un imam revient à s'opposer à un ordre de Dieu.

Sans surprise, la théorie chiite de l'imamat accorde à Ali le statut d'imam après Muhammad. L'imamat est censé être transmis d'imam à imam par désignation : ainsi un imam désigne avant sa mort son successeur. C'est à ce niveau que le chiisme s'atomise littéralement. En effet, l'imamat d'Ali ne pose naturellement pas de problème, mais qu'en est-il de la suite ? Ali a eu en effet plusieurs enfants avec plusieurs épouses différentes : qui est imam ? En théorie, c'est l'imam « sortant » qui doit désigner son successeur, mais il y a lieu de penser qu'une telle désignation n'a jamais existée et qu'il s'agit d'une reconstruction tardive dépendant de chaque groupe qui tentera de légitimer sa lignée.

De fait, et dès le départ, on distinguera trois groupes de chiites : ceux qui se rattacheront exclusivement aux descendants d'Al Hasan, fils aîné d'Ali par Fatima (fille de Muhammad), ceux qui se rattacheront exclusivement aux descendants d'Al Hussein, frère cadet d'Al Hasan, et enfin ceux qui considéreront que n'importe quel descendant d'Ali est légitime, pourvu qu'il montre les qualités requises au rôle d'imam. En somme, pour chaque lignée d'imams choisie, il existe un groupe chiite qui se distingue des autres et c'est essentiellement pour légitimer leur lignée que les chiites développeront ce que l'on peut appeler « l'imamologie ».

L'imamologie

Ce sont les questionnements sur l'identité des imams à suivre qui vont motiver toute une réflexion doctrinale sur les imams en tant que tels, ce que nous pouvons ici appeler « l'imamologie ». Très succinctement, on peut lier le discours sur les imams à une spéculation de type platonicienne sur la nature du Coran. Selon cette spéculation, le Coran possède un double sens : un sens extérieur (*dhâhir* en arabe) et un sens intérieur/caché (*bâtin* en arabe). Le sens caché est le vrai sens du Coran, mais il ne peut être dévoilé que par l'imam choisi par Dieu. Ainsi, les premiers chiites vont distinguer la Shari'a (charia) c'est-à-dire la loi qui découle d'une lecture du Coran selon son sens extérieur, et la Haqîqa (la vérité) c'est-à-dire la réalité profonde du texte.

Selon les différents groupes chiites, l'importance de la haqîqa varie. Dans le courant chiite majoritaire (que l'on appelle les duodécimains : ceux qui croient aux douze imams et que l'on trouve majoritairement aujourd'hui en Iran et au Liban), la haqîqa est d'importance égale à la shari'a. Mais dans d'autres groupes chiites, minoritaires aujourd'hui voire disparus, la haqîqa est supérieure à la *shari'a* : le sens caché du Coran est son vrai sens et abroge le sens extérieur¹⁴. Un autre élément important en imamologie est l'infailibilité des imams. Dans cette doctrine, c'est en effet Dieu lui-même qui va choisir l'imam pour guider une communauté. Ce choix ne peut logiquement se porter que sur une personne infailible car que serait un guide sujet à l'erreur¹⁵? Au final, en plus de diverger sur les lignées d'imam, les différents courants chiites divergeront aussi sur l'imamologie : les imams sont-ils complètement infailibles ou juste infailibles sur certains points ? Les imams sont-ils supérieurs à Muhammad ? Ont-ils été créés en tant qu'imams ou le sont-ils devenus par élection ? Autant de questions qui agiteront la pensée chiite.

¹⁴La suite logique pour certains groupes chiites a consisté à considérer que les imams étaient de fait supérieurs aux prophètes puisque c'est aux imams que revient de dévoiler le sens caché...

¹⁵Cette doctrine ne vient cependant pas avec son lot de problèmes car certains imams sont morts empoisonnés. Incompréhensible s'ils sont censés être infailibles.

Le Mahdi est une figure messianique non-coranique qui renvoie à l'idée qu'un descendant du prophète Muhammad établira le règne de Dieu sur Terre à la fin des temps. La « date de naissance » de cette doctrine est difficile à établir. Comme signalé dans les rappels historiques, il semble que ce soit Muhammad ibn al-Hanafiyya qui ait été le premier à susciter, par son échec politique, une théorisation de l'occultation qui sera par la suite constitutive de la figure du Mahdi dans le chiisme.

Le deuxième cas bien documenté est celui d'un imam nommé Ismaël fils de l'imam Jafar. Dans l'historiographie chiite, Jafar aurait désigné Ismaël comme son successeur. Le problème, c'est qu'Ismaël meure avant Jafar. Le courant duodécimain (majoritaire aujourd'hui) prendra donc Mussa, frère d'Ismaël comme imam. Un autre courant, le courant septimain (précisément parce qu'ils ne croient qu'en 7 imams sur les 12 reconnus par le courant majoritaire) considèrera quant à lui qu'Ismaël n'était pas vraiment mort mais qu'il avait été occulté et que son retour est prévu... à la fin des temps.

Au final, même les duodécimains théoriseront leurs propres attentes du Mahdi : le 12^e imam¹⁶, un dénommé Muhammad fils de Hasan, disparaîtra vers l'âge de 5 ans. Sa disparition sera comprise comme une occultation qui prendra fin, sans surprise, à la fin des temps. Aujourd'hui encore, les chiites duodécimains, chiisme majoritaire, attendent le retour du Mahdi.

La doctrine du Mahdi attendu débordera du chiisme : certains textes sunnites parlent du Mahdi à venir sans reprendre la théorie de l'occultation. Dans la version sunnite, le Mahdi est un descendant de Muhammad qui naîtra à la fin des temps. Il se fera reconnaître de tous les musulmans et résistera aux assauts du Dajjâl (version musulmane de l'anté-christ) avant le retour de Jésus qui instaurera la paix sur Terre¹⁷.

1.6 LES POLÉMIQUES INTRAMUSULMANES ET L'ESSOR DU NÉOHANBALISME

La réflexion sur les attributs divins ne s'est pas limitée à la nature de la Parole de Dieu. Au fur et à mesure des siècles, des rivalités entre les mu'tazilites, les hanbalites, les philosophes¹⁸ et des groupes émergents comme les soufis¹⁹ et des formes nouvelles de chiisme²⁰ vont petit-à-petit déporter les questions sur l'ensemble des attributs divins. Ces querelles doctrinales s'accompagneront d'une catastrophe locale que personne n'avait vraiment vue venir : les invasions mongoles avec la prise de Bagdad et l'exécution du calife en fonction en 1258. Dès le 13^{ème} siècle, le monde islamique sera donc en ébullition aussi bien religieusement que politiquement.

C'est à cette époque qu'un hanbalite particulièrement influent écrira. Il s'agit d'ibn Taymiyya. On peut le considérer comme un hanbalite qui, traumatisé par les invasions mongoles qu'il subit à l'âge de 6 ans, va réinterpréter la pensée d'ibn Hanbal dans le sens d'un acte de survie, autrement dit dans une posture défensive et donc de fermeture. L'œuvre écrite d'ibn Taymiyya est énorme²¹ et traite de moult sujets. Il serait donc réducteur de limiter la pensée de ce théologien à une seule partie du corpus qui, aujourd'hui, le situerait dans ce que nous considérerions comme du fondamentalisme, voire du fondamentalisme violent. Ceci étant, il ne serait pas plus objectif de faire comme si ses œuvres les plus radicales n'existaient pas. Concrètement, ibn Taymiyya n'hésitera pas à théoriser un Djihad actif, notamment en raison du contexte des invasions mongoles.

¹⁶Dont l'existence n'est d'ailleurs pas attestée avec une certitude historique.

¹⁷Cet épisode qui rappelle fortement la version chrétienne de la parousie n'a pas de base coranique. En revanche, une pléthore de hadiths annonce ce retour de Jésus. Il y a fort à parier qu'il s'agisse d'influences de l'imaginaire de convertis d'origine chrétienne ou encore d'une stratégie de réappropriation de la figure de Jésus pour la retourner contre les chrétiens (« Oui Jésus reviendra, mais il sera de notre côté »).

¹⁸Falasifa en arabe. Les falasifa étaient des musulmans qui avaient décidé de prendre au sérieux l'ensemble du paradigme de la philosophie grecque et d'en adopter les méthodes là où les Mu'tazilites se contentaient de n'en reprendre que les catégories. C'est ce qui fera qu'un philosophe comme Averroès aura du mépris pour les Mu'tazilites qu'il considèrera à la fois comme de mauvais philosophes et de mauvais théologiens car « assis entre deux chaises ».

¹⁹Courants mystiques musulmans mettant, entre autres, l'accent sur l'expérience du divin par l'ascèse et autres pratiques spirituelles.

²⁰Par exemple, un groupe chiite surnommé batiniyya (les ésotéristes en arabe) qui considèrait la révélation coranique comme un « code caché » dont le sens réel était ésotérique et qui rendait caduque le sens exotérique. Ce groupe se distingue des duodécimains dans les sens où les duodécimains ne rejettent pas le sens exotérique mais le considèreront insuffisant si délié du sens ésotérique.

²¹A ce jour, plusieurs de ses écrits sont encore à l'étude, notamment par le chercheur Yahya Michot.

Il critiquera aussi durement les courants ésotériques de l'islam qu'il considérera comme déviants, ainsi que les partisans de l'usage de la logique aristotélicienne dans la réflexion religieuse islamique. Dit autrement, et comme sous-entendu plus haut, ibn Taymiyya craignait manifestement que l'islam disparaisse, soit sous le poids des conquêtes mongoles, soit sous le poids de doctrines et méthodologies qu'il considérait déviantes. C'est cette angoisse qui le poussera à durcir les positions de l'école hanbalite, déjà relativement rigides et littéralistes en légitimant notamment le Djihad actif et en proscrivant l'usage des catégories aristotéliciennes, de la logique et globalement de tout ce qui n'est pas attesté dans les textes de référence (Coran et hadiths).

L'éloignement temporel, bien plus marqué à l'époque d'ibn Taymiyya que d'ibn Hanbal, poussera en outre le penseur à introduire dans la pensée hanbalite une doctrine nouvelle : celle du retour aux salafs (prédécesseurs en arabe). L'idée de cette doctrine du retour est que les premières générations de musulmans (grosso modo des contemporains de Muhammad jusqu'à ibn Hanbal) ont compris l'islam de la façon la plus parfaite et que cette perfection ne peut que décroître avec le temps qui passe. On comprend ainsi le rejet chez ibn Taymiyya de méthodologies nouvelles ou étrangères : elles ne peuvent se marier à l'idée d'un retour aux origines.

Ce durcissement de la pensée hanbalite opéré par ibn Taymiyya peut donc déjà être considéré comme une réinterprétation des théories d'ibn Hanbal, c'est-à-dire comme un néohanbalisme. Au 18^e siècle, c'est une réinterprétation d'ibn Taymiyya, dans une optique de durcissement encore accru, qui donnera naissance à un « néo-néohanbalisme » que l'on appellera plus tard wahhabisme, du nom de son fondateur Muhammad ibn 'Abdelwahab, un arabe originaire de la région du Nadjd.

1.7 DU WAHHABISME AU SALAFISME

Ibn 'Abdelwahab était obsédé par la notion de pureté. Il considérait que toute intercession entre un musulman et Dieu s'identifiait à une forme de polythéisme²². Cette obsession le poussera, après avoir passé un pacte avec la tribu des Saouds (qui, après prise de pouvoir, rebaptisera la péninsule arabique « Arabie Saoudite »), à mener des campagnes où toute chose ou lieu considéré comme faisant l'objet d'un culte ou d'une vénération sera détruit. Ainsi, des tombeaux de contemporains de Muhammad, des vestiges du 7^e siècle voire même des arbres faisant l'objet d'une piété populaire seront anéantis.

Cette obsession de la pureté du culte se mariera aisément avec les thèses les plus radicales d'ibn Taymiyya, en particulier la doctrine du retour aux salafs et la légitimation du Djihad actif. En plus de prendre les armes contre les musulmans qu'il considérait comme déviants, ibn 'Abdelwahab a rédigé un traité considéré aujourd'hui par les wahhabites comme étant l'ouvrage de référence par excellence : le Kitâb al tawhîd (« le livre de l'unicité divine » en arabe).

Ibn 'Abdelwahab n'était donc pas uniquement un leader politique et militaire, il était aussi théologien.

L'Arabie désormais saoudite est aujourd'hui unifiée autour des descendants de la tribu des saoud et de la doctrine d'ibn 'Abdelwahab. Le succès du wahabisme ne va cependant pas s'arrêter là. Il sera exporté dans les pays arabes où il rencontrera un succès probablement dû aux frustrations des colonisations et à la dynamique de réforme qui se mettait en marche. On peut en effet conjecturer que la doctrine du retour aux origines a été considérée comme une réponse logique à des tentatives de sécularisation perçues soit comme des intrusions de l'Occident dans les pays encore sous occupation, soit comme des vestiges de cette intrusion dans les pays ayant gagné leur indépendance. L'idée de base du réformisme²³ dès la fin du 19^e siècle et au début du 20^e était en outre que si les pays musulmans étaient sous occupation et plus généralement si le monde islamique avait périclité, c'était parce que les musulmans s'étaient éloignés de Dieu.

²²Ainsi, le culte des saints, parfois pratiqué dans le soufisme, sera considéré comme une forme de polythéisme.

²³Terme qui ne doit pas être confondu avec « modernisation ». L'idée de la réforme renvoie à l'idée que l'islam a été déformé et qu'il faut lui redonner sa forme correcte. Dans le cas d'une réforme fondamentaliste, il s'agit de revenir aux sources, autrement dit à procéder à une involution. Dans le cas d'une réforme moderniste, il y a l'idée que la forme correcte de l'islam n'est pas historique mais spirituel, en d'autres termes redonner sa forme à l'islam, c'est en comprendre l'esprit et en adapter l'expression en fonction du contexte.

Cette idée était renforcée par le souvenir d'une civilisation islamique prospère durant le 8^e siècle. De fait, si l'on se limite à l'exemple de l'Algérie, on peut considérer que l'exaltation de l'histoire et de la langue arabe, en réaction à la colonisation française, a pu octroyer au wahhabisme importé par des penseurs réformateurs partis étudier en Arabie puis revenus dans leur pays d'origine une certaine tonalité antioccidentale qui n'était au demeurant pas l'affaire d'ibn 'Abdelwahhab. Ainsi, bien que des chercheurs hésitent à distinguer franchement salafisme et wahhabisme, on peut considérer que le salafisme est une réappropriation du wahhabisme dans une dynamique post-coloniale et en réaction à un monde occidental perçu comme invasif.

Aujourd'hui, la pensée salafiste est notamment distillée à travers des librairies spécialisées, des prédicateurs et des chaînes de vidéos en ligne. On pourrait dire, en guise de clôture de ce chapitre que le salafisme n'est jamais autre chose qu'une réappropriation d'une réinterprétation d'une réinterprétation (bis) de la doctrine hanbalite. Ironie caractéristique des mythes du retour à l'origine.

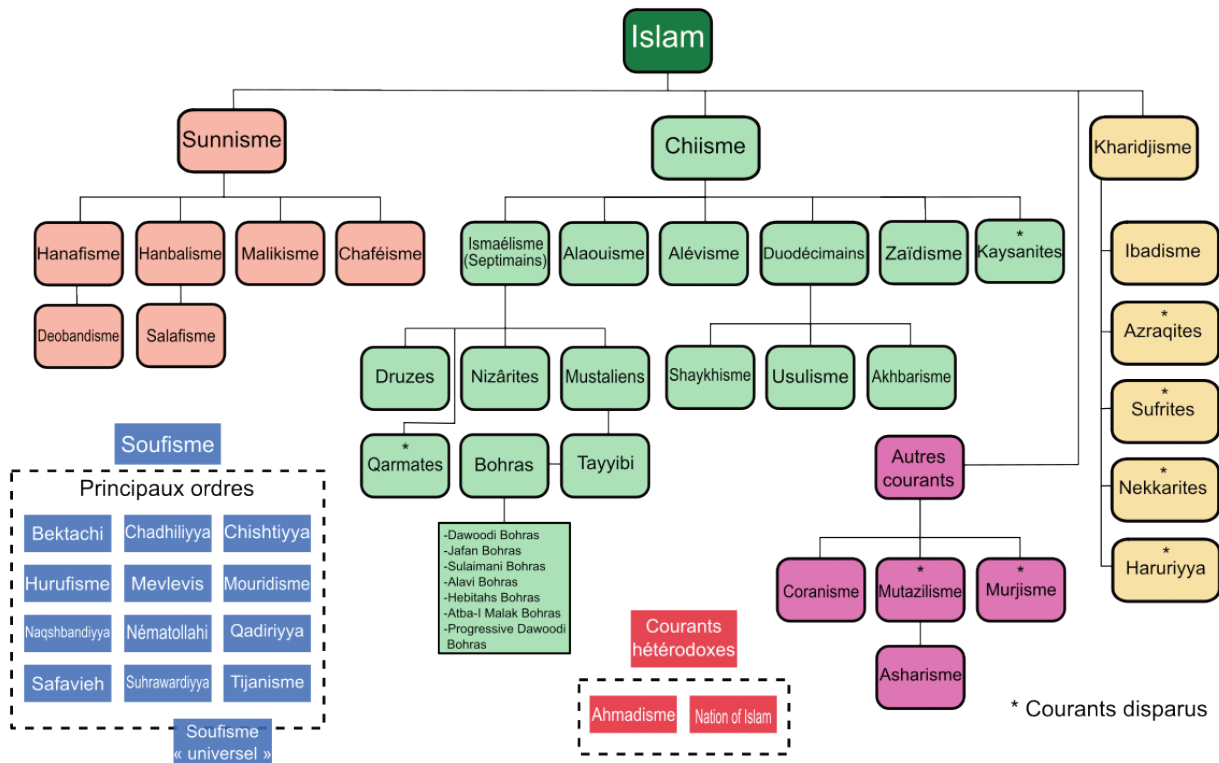
1.8 CONCLUSION

Qu'il s'agisse du sunnisme et de ses quatre écoles, du chiisme et de ses multiples conceptions de l'imam, des réformistes et de leurs espoirs, l'islam n'a jamais été une essence qui se suffit à elle-même. L'islam a toujours été le produit d'une pensée, parfois syncrétique, parfois philosophique, en tout cas toujours historique. Le seul écho qu'il nous reste de la prédication d'un homme de tribu, Muhammad, c'est le Coran comme trace écrite de ladite prédication. Toutes les herméneutiques, théories juridiques, conceptions métaphysiques, même les fameux textes de hadiths, sont les produits d'une époque, de penseurs et des imaginaires qui les accompagnaient.

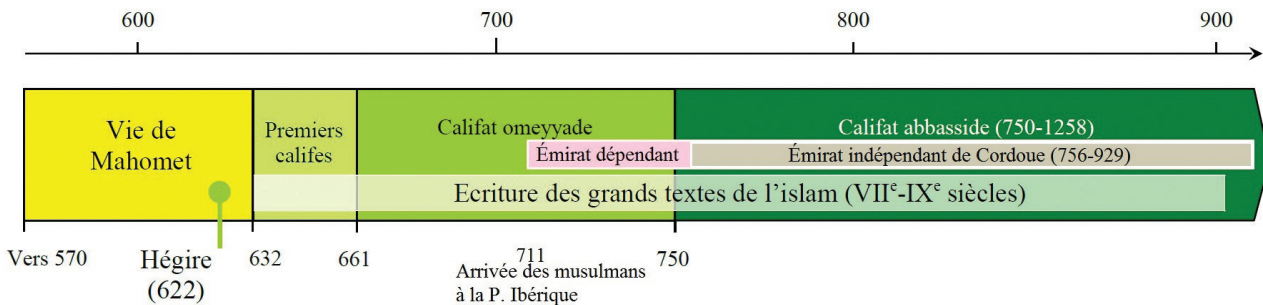
Le cas spécifique du salafisme, et contrairement à leurs propres aspirations, n'échappe pas à la règle. Le salafisme n'est jamais autre chose que la dernière d'une chaîne d'interprétations qui a commencé avec ibn Hanbal, penseur déjà tardif de deux siècles par rapport à la société de Muhammad. Le salafisme demeure en ce sens un exemple concret de l'impossibilité de remonter à un islam « pur » ou « originel », malgré tous les efforts déployés par ce courant pour nier l'histoire humaine.

Au final, ce modeste texte n'a pas eu d'autres prétentions que de montrer que, au sein même des courants les plus répandus, il a existé une pléthore d'interprétations et cadres conceptuels. Il existe encore énormément de courants de pensée qui mériteraient d'être étudiés : le soufisme, le kharidjisme, l'ismaélisme, les théories d'Avicenne, d'Averroès etc. Nous ne pouvons qu'inviter le lecteur intéressé de se pencher sur ces autres courants pour prolonger les éléments présentés ici.

Schéma des différents courants de pensée en islam



Frise des périodes importantes du développement historique de l'islam



1.10 POUR ALLER PLUS LOIN

Claude CAHEN, *L'Islam, des origines au début de l'Empire ottoman*, Hachette, Paris, 1997.
 Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Folio Essais, Paris, 1986.
 Ignaz GOLDZIHNER, *Sur l'islam : Origines de la théologie musulmane*, Desclée de Brouwer, Paris, 2003.
 Wilfred MADELUNG, *Religious school and sects in medieval Islam*, Variorum Reprints, 1985.
 Sabrina MERVIN, *Histoire de l'islam : fondements et doctrines*, Flammarion, Paris, 2010.
 Harald MOTZKI, *Hadith: Origins and Developments*, Routledge, Oxford, 2016.
 Hammadi REDISSI, *Le pacte de Nadjd, comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Seuil, Paris, 2007.
 Joseph SCHACHT, *The origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford, 1967.

