

Mohammed AL KARAISHI¹



RELIGION ET ÉTAT : LE CAS IRAKIEN

Résumé : Durant la formation historique de l'État irakien sous mandat britannique, les élites sunnites ont imposé leur domination sur les institutions, créant une fracture durable avec la majorité chiite marginalisée, déséquilibre que l'invasion américaine de 2003 a profondément bouleversé en inversant les rapports de force. La pensée politique chiite a oscillé historiquement entre opposition à l'État et coopération pragmatique, comme l'illustre la position de l'ayatollah al-Sistani après 2003 qui a choisi de soutenir l'État tout en préservant son indépendance religieuse. À l'inverse, la pensée politique sunnite, façonnée par une longue intégration aux institutions étatiques et une conception de la communauté englobante et comme naturellement destinée à diriger, s'est retrouvée en crise profonde après 2003, passant brutalement d'une position dominante à une marginalisation sans avoir élaboré de projet politique autonome. Malgré un ancrage historique et quelques participations individuelles notables, les minorités religieuses (chrétiens, yézidis, sabéens-mandéens) sont restées cantonnées aux marges du pouvoir, subissant une vulnérabilité croissante après 2003 où la question de leur protection est devenue un problème sécuritaire, éclipsant la question plus large de leurs droits et la question de la citoyenneté. L'analyse de l'institution de la *fatwa* chiite démontre son rôle d'instrument politique et social majeur, capable de produire des effets considérables comme l'illustrent historiquement la *fatwa* sur le tabac de 1891 qui a fait échouer une concession coloniale britannique en Iran, les *fatwas* de lutte contre les Britanniques en Irak en 1914 qui ont mobilisé la société, la *fatwa* interdisant le Parti communiste dans les années 1960 qui a redessiné les équilibres politiques internes, ou encore celle de 2014 contre Daesh qui a sauvé l'État de l'effondrement tout en créant de nouveaux acteurs armés concurrents. Ainsi, l'analyse des rapports État-religion en Irak révèle la complexité d'une relation ancrée au cœur du processus de construction étatique depuis 1921, dans un contexte marqué par l'héritage colonial et l'absence de consensus national inclusif. Si la religion en Irak ne saurait se réduire à un facteur identitaire, elle constitue une ressource politique symbolique mobilisée face aux déficits de légitimité de l'État, dont l'incapacité

1. Chercheur à l'Université de Koufa (Irak) associé à l'Académie de Géopolitique de Paris, représentant de l'Académie de Géopolitique de Paris en Irak.

à transformer la diversité religieuse en fondement d'une citoyenneté inclusive a favorisé la politisation du religieux, la fragmentation sociale et la reproduction de la violence.

Mots-clés : Irak, État, Empire britannique, Sunnites, Chiites, Minorités, Diversité religieuse, Politique, Symbole, Fatwa, Citoyenneté, Invasion américaine de 2003, Daesh.

RELIGION AND STATE : THE CASE OF IRAQ

Abstract: *During the historical formation of the Iraqi state under British mandate, Sunni elites imposed their dominance over institutions, creating a lasting rift with the marginalized Shiite majority—an imbalance that the 2003 American invasion profoundly disrupted by reversing the balance of power. Shiite political thought has historically oscillated between opposition to the state and pragmatic cooperation, as illustrated by Ayatollah al-Sistani's position after 2003, when he chose to support the state while preserving his religious independence. Conversely, Sunni political thought, shaped by a long period of integration into state institutions and an encompassing conception of the community, as naturally destined to lead, found itself in profound crisis after 2003, abruptly shifting from a dominant position to marginalization without having developed an independent political project. Despite a historical presence and some notable individual contributions, religious minorities (Christians, Yazidis, Sabaeo-Mandaeans) have remained confined to the margins of power, experiencing increasing vulnerability after 2003 when the question of their protection became a security issue, overshadowing the broader question of their rights and citizenship. Analysis of the Shiite fatwa institution demonstrates its role as a major political and social instrument, capable of producing considerable effects, as historically illustrated by the 1891 fatwa on tobacco that thwarted a British colonial concession in Iran, the fatwas against the British in Iraq in 1914 that mobilized society, the fatwa banning the Communist Party in the 1960s that reshaped internal political balances, and the 2014 fatwa against ISIS that saved the state from collapse while creating new competing armed actors. Thus, the analysis of state-religion relations in Iraq reveals the complexity of a relationship rooted in the heart of the state-building process since 1921, within a context marked by the colonial legacy and the absence of an inclusive national consensus. While religion in Iraq cannot be reduced to a factor of identity, it constitutes a symbolic political resource mobilized in the face of the state's legitimacy deficits, whose inability to transform religious diversity into the foundation of inclusive citizenship has fostered the politicization of religion, social fragmentation, and the perpetuation of violence.*

Key words: *Iraq, State, British Empire, Sunnis, Shiites, Minorities, Religious diversity, Politics, Symbol, Fatwa, Citizenship, 2003 US invasion, Daesh.*

LA RELATION ENTRE RELIGION ET ÉTAT EN IRAK est l'un des sujets les plus épineux du débat politique et social actuel. L'Irak est un pays marqué par une forte diversité religieuse et confessionnelle. La majorité de la population est musulmane, partagée entre chiites et sunnites. À côté de cette majorité coexistent des minorités religieuses anciennes : chrétiens, yézidis, sabéens-mandéens. Cette pluralité fait de l'Irak un cas exemplaire pour analyser les rapports entre religion, État et société, tout en révélant la fragilité de ces relations dans un contexte pluraliste.

Depuis la création de l'État moderne en 1921, la religion a joué un rôle central dans la formation de la société et du système politique irakiens. Les différentes constitutions irakiennes ont affirmé que l'islam est la religion officielle de l'État, tout en garantissant la liberté de pratique religieuse pour les autres confessions. Cette reconnaissance constitutionnelle ne signifiait pas pour autant l'adoption d'un régime religieux strict, elle visait plutôt à refléter, de manière formelle, la diversité religieuse et sociale de la société irakienne.

Au fil du temps, cette relation a évolué. Elle a été façonnée par les changements politiques, par la nature des régimes au pouvoir, ainsi que par les conflits internes et externes qu'a traversés l'Irak tout au long du xx^e siècle et au-delà².

Cette relation prend une importance particulière en raison de la position géopolitique de l'Irak. Le pays est entouré d'États où la religion joue un rôle central dans la légitimation du pouvoir, notamment l'Iran et l'Arabie saoudite. Dans ce contexte, l'Irak fait face à un défi majeur : trouver un équilibre entre autorité religieuse et institutions politiques, éviter à la fois une domination religieuse totale et une rupture radicale avec la dimension religieuse de la société. Les héritages historiques, les interventions extérieures et la montée des courants politico-religieux après 2003 ont alimenté de vifs débats sur la place de la religion dans l'État et sur son intégration au sein des structures du pouvoir³.

I. La religion dans le contexte historique de la construction de l'État irakien

Les composantes sunnite et chiite ont constitué le noyau central de la société irakienne. Elles représentent la grande majorité de la population et ont exercé une influence décisive sur la formation de l'État et de son identité politique. D'autres composantes ethniques et religieuses existent, certes, mais leur rôle est resté plus limité. Depuis la naissance de l'État moderne, la vie politique et sociale irakienne a été largement façonnée par les rapports entre sunnites et chiites.

Lors de la fondation de l'État irakien sous mandat britannique, après la Première Guerre mondiale, les élites sunnites s'imposent comme les principaux acteurs du nouveau pouvoir. Elles occupent les postes clés dans l'administration,

2. Abdel-Sada Enas, Al-Assaf Sawsan, « L'avenir de l'Irak et la dialectique de la relation entre la religion et l'État (période post-électorale) », *revue Arāa*, 1^{er} juin 2005, lien : https://araa.sa/index.php?option=com_content&view=article&id=2724&catid=9&Itemid=172 (consulté le 3 février 2026).

3. *Ibidem*.

l'armée, la bureaucratie. Cette domination s'explique en partie par leurs liens avec l'ancienne administration ottomane, ainsi que par un capital éducatif et social plus élevé. À l'inverse, la présence chiïte dans les institutions étatiques reste faible durant les premières décennies, conséquence de politiques d'exclusion et de déséquilibres structurels liés au processus de construction de l'État. Pour de nombreux chercheurs, l'État irakien s'est ainsi formé sans assurer une représentation équitable de ses principaux constituants sociaux, créant une fracture durable entre l'État et une large partie de la société, en particulier les chiïtes⁴. Ce déséquilibre nourrit un contentieux historique entre l'État et la société, qui s'exprime de manière particulièrement marquée dans les relations entre sunnites et chiïtes.

Les bouleversements provoqués par l'invasion américaine de 2003 et la chute du régime de Saddam Hussein modifient profondément cette équation. Le pouvoir se déplace au profit des forces politiques chiïtes, devenues dominantes dans le nouveau système. Ce renversement suscite, chez de nombreux sunnites, un sentiment d'exclusion et de marginalisation. Il renforce les revendications en faveur d'un rééquilibrage et d'une représentation plus équitable au sein des institutions de l'État.

Ce parcours historique permet de comprendre que la relation entre religion et État en Irak ne relève pas uniquement du religieux ou du culturel, elle constitue un facteur structurant de la construction étatique, de la distribution du pouvoir et de la légitimité politique. Depuis ses origines, l'État irakien ne résulte pas d'un consensus interne. Il s'est formé dans un contexte colonial qui a imposé des structures politiques à une société diverse et complexe. Ce projet a suscité des résistances, notamment de la part des autorités religieuses chiïtes, qui y voyaient une menace pour leur identité religieuse et politique. Les élites sunnites, elles, ont largement profité de ce déséquilibre pour renforcer leur position au sein de l'État. Comme le souligne Pierre-Jean Luizard, l'État irakien s'est ainsi constitué dans une tension permanente avec une partie importante de sa société, une tension dont les effets restent visibles jusqu'à aujourd'hui⁵.

4. Anne-Lucie Chaigne-Oudin, Pierre-Jean Luizard, « Entretien avec Pierre-Jean Luizard – La question irakienne, du mandat britannique à l'État islamique en Irak et au Levant », *Les clés du Moyen-Orient*, 20 Juin 2014, lien : <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Entretien-avec-Pierre-Jean-Luizard-1648.html> (consulté le 3 février 2026).

5. *Ibidem*.

II. La pensée politique chiite et sunnite

A. La pensée politique chiite

Depuis les premiers siècles de l'islam, l'Irak a constitué le centre le plus important du chiisme. Il abrite les mausolées des imams chiites et a servi, dans le même temps, de théâtre à l'opposition politique aux pouvoirs omeyyade et abbasside.

Avec la formation des différentes branches chiites, le courant duodécimain « *ethna asheri* » s'est imposé comme la doctrine affirmant que la guidance religieuse complète et divinement contraignante ne peut s'accomplir que par une chaîne déterminée de douze imams issus de la lignée du prophète Muhammad. Ces imams sont dotés de l'infailibilité « *Alusma* », condition nécessaire de l'imamat. Cette infailibilité implique que leurs paroles et leurs actes constituent une référence religieuse ultime dans l'interprétation de la Révélation et l'application de la charia.

Le duodécimanisme, « le chiisme *ethna asheri* », s'est pourtant trouvé confronté à une impasse politique profonde du fait de l'adoption de la théorie de l'occultation du douzième imam. Cette conception a entraîné la perte d'une direction légitime directe et restreint le droit au pouvoir à l'imam infailible occulté. Un long repli politique s'ensuivit, au cours duquel toutes les autorités existantes furent considérées comme usurpatrices de la légitimité divine, ou, à tout le moins, comme des pouvoirs de fait dépourvus d'une pleine légitimité religieuse. Cette situation ne connaît de transformation majeure qu'avec l'avènement de l'État safavide au début du XVI^e siècle et l'adoption du duodécimanisme comme doctrine officielle. Ce tournant redonne vitalité à la pensée politique chiite et contribue à sa diffusion en Irak, notamment à travers la migration de nombreux savants iraniens vers Nadjaf et Kerbala, ainsi que la conversion au chiisme de larges tribus arabes du Moyen-Euphrate et du Sud.

Dans ce contexte se développe la théorie de la « représentation générale » (*al wilaya alaama*) des juristes-théologiens (*fuqahā*) au nom de « l'imam occulté » (*al'imam alghaib*). La *marja'iyya* religieuse s'affirme comme une institution de direction religieuse et sociale. Des relations de coopération limitées s'établissent alors entre cette institution et les pouvoirs safavides puis qâdjâr, sans toutefois aboutir à une prise en charge directe du pouvoir politique par les juristes (*Alfuqaha*)⁶.

6. Al-Kâtib Ahamad, « La marja'iyya religieuse chiite et les perspectives de développement : l'imam Muhammad al-Shîrâzî comme modèle », dans *L'imâmat et le droit des peuples : la pensée politique de l'imam Mohammad Shirazi* (trad. de l'arabe par Mohammad Ali Amir-Moezzi), 2002, pp. 1-5, lien : <https://urls.fr/2O57Cc> (consulté le 3 février 2026).

Malgré cette évolution institutionnelle, la pensée politique chiite resta prisonnière du cadre de l'occultation et de l'attente. Impossible, dans ces conditions, d'élaborer un véritable projet de gouvernement des juristes. Les premières tentatives pour théoriser la légitimité d'un pouvoir exercé par les *fuqahā'* se heurtèrent à un mur. Au début du XIX^e siècle, le cheikh Ahmad al-Naraqī essuya l'opposition des grandes autorités religieuses de Nadjaf. Ces dernières se contentaient d'accorder aux juristes un rôle dans la gestion de certaines affaires religieuses et sociales, ainsi que dans les « affaires de nécessité » (*al-umūr al-hisbiyya*). Mais se poser en alternative globale à l'État existant ? Hors de question.

Au XIX^e siècle, les contacts entre les sociétés islamiques et l'Occident s'intensifièrent, particulièrement en Iran. Des courants réformistes émergèrent alors, animés par une ambition : encadrer le pouvoir absolu par des mécanismes constitutionnels et parlementaires. Cette dynamique trouva son expression dans la révolution constitutionnelle iranienne (*al-mashrouta*) de 1906. Plusieurs juristes chiites la soutinrent, non pour rompre avec la doctrine de l'occultation ou basculer vers un modèle d'État théocratique, mais pour brider le despotisme du souverain. L'objectif : soumettre le pouvoir politique à des règles juridiques et institutionnelles.

Après la chute de l'Empire ottoman et la naissance de l'État irakien moderne, les chiites devinrent majoritaires. Pourtant, les autorités religieuses chiites ne réclamèrent pas la création d'un État chiite indépendant. Elles s'inscrivirent plutôt dans un projet national irakien global, appelant à l'indépendance vis-à-vis de la Grande-Bretagne et à la fondation d'un État arabe et islamique, dirigé par un roi musulman. Cet État devait s'appuyer sur une constitution et un parlement élus, en phase avec les orientations constitutionnelles qui dominaient l'époque.

La tentative britannique d'imposer le mandat sur l'Irak provoqua une opposition farouche de la *marja'iyya* chiite, qui mena les masses lors de la Révolution de 1920. Le grand *marja'*, le cheikh Muhammad Taqī al-Shīrāzī, émit des *fatwas* interdisant tout pouvoir non islamique et appelant à l'indépendance. La révolte échoua militairement. Fayçal fut couronné sans élections libres. Les savants chiites poursuivirent néanmoins leur opposition, interdisant la participation à des élections factices destinées à entériner le mandat. Ils réaffirmèrent la nécessité d'un pouvoir légitime, encadré par une constitution et un parlement élu.

Le nouveau pouvoir monarchique modifia la donne. Le rôle de la *marja'iyya* religieuse se vit progressivement rogné. L'adoption d'une constitution laïque,

le renforcement des pouvoirs de l'exécutif et du roi, l'affaiblissement de la représentation parlementaire réelle : autant de signes d'un conflit durable entre la *marja'iyya* et l'État. Le recours au discours nationaliste arabe contribua aussi à isoler les autorités chiites, présentées comme étrangères à l'identité nationale. Résultat : une marginalisation politique des chiites malgré leur poids démographique.

Ce parcours historique révèle une constante. La *marja'iyya* chiite, malgré sa large base sociale et son influence symbolique transnationale, ne s'est jamais transformée en pouvoir politique gouvernant. Elle est restée à l'extérieur de la structure institutionnelle de l'État irakien moderne. Cette position « extérieure » ne l'a pas empêchée d'exercer une influence bien réelle sur le cours politique de l'État. Coopération ou opposition : elle intervient chaque fois qu'elle estime que les politiques publiques menacent son influence religieuse et sociale ou fragilisent les fondements de sa présence dans la société.

Cette interaction se manifesta par l'opposition de la *marja'iyya* à plusieurs lois et politiques publiques. La loi de réforme agraire N° 30 de 1968, par exemple, visait à réduire l'influence de la féodalité traditionnelle. Autre exemple : la loi N° 188 de 1959 relative au statut personnel. Celle-ci confiait à l'État la gestion des affaires familiales, mariage, divorce, héritage, pension alimentaire, garde des enfants, selon des normes propres à l'État moderne. La *marja'iyya* perçut ces réformes comme une atteinte à ses prérogatives juridiques et à son rôle social. Son intervention prit aussi la forme d'une opposition aux politiques de marginalisation de la majorité chiite à différentes périodes. Elle émit enfin une *fatwa* interdisant le Parti communiste irakien, décision aux effets considérables sur les équilibres du pouvoir au niveau national et sur les rapports de force entre les grandes puissances engagées dans les conflits régionaux.

Après 2003, la position adoptée par la *marja'iyya* de l'ayatollah Ali al-Sistani représenta un tournant. L'autorité religieuse chiite choisit de s'identifier à l'État, sans s'y fondre, en tant que cadre politique national indispensable, plutôt que de le considérer comme un concurrent ou une entité provisoire. Dans un contexte d'effondrement de l'autorité et d'absence d'institutions, la *marja'iyya* comprit une chose essentielle : préserver l'unité sociale et prévenir le chaos passait par la reconstruction de l'État moderne, non par son dépassement ou sa substitution. Cette position n'avait rien de circonstanciel. Elle s'inscrivait dans le prolongement de débats internes au milieu chiite sur la responsabilité propre de cette composante dans la faiblesse de sa représentation politique et de son influence dans les affaires publiques, au-delà des facteurs de marginalisation imposés par les régimes

successifs. Ces débats soulevaient des questions critiques : où situer les espaces de marginalisation politique ? Quel prix payer pour le retrait des institutions étatiques ? Quel rôle pour les élites chiïtes au sein de l'appareil de l'État ?

Un exemple révélateur : avant l'invasion de l'Irak, Sayyid Muhammad Bahr al-'Ulûm, l'une des grandes figures chiïtes, eut un échange avec une autre personnalité chiïte connue. Bahr al-'Ulûm l'exhorta à s'engager activement dans le processus de changement et de construction de l'État. Sa mise en garde fut sans équivoque : « *Si vous ne participez pas maintenant, le navire de l'État s'éloignera de vous* ». Cette prise de position témoignait d'une conscience précoce, au sein d'une large partie des élites chiïtes, de l'importance de la participation à l'espace public. Pas un simple choix tactique : une condition essentielle pour peser sur la définition de l'État et sur l'orientation de son parcours politique.

Le soutien religieux au processus politique ne reposait sur aucune idéologie particulière. Il ne visait pas non plus une conquête directe du pouvoir. Son objectif principal : consacrer la légitimité populaire, faire émerger l'autorité politique à travers des mécanismes constitutionnels. L'insistance sur l'organisation d'élections générales l'illustra clairement, accompagnée d'un rejet des systèmes fondés sur la nomination ou sur des quotas imposés de l'extérieur. La légitimité devait provenir de la volonté des citoyens, non des autorités d'occupation.

Dans cette perspective, la *marja'iyya* de Sistani maintint une nette distance à l'égard du pouvoir exécutif. Sans agir en acteur politique direct, elle s'affirma comme instance de référence et de régulation du processus étatique, influençant les élites politiques et intervenant lors des crises majeures, appels au calme, à la préservation de la paix civile, au respect de la Constitution dans les phases de tensions confessionnelles qui marquèrent la période. L'identification de la *marja'iyya* à l'État ne relevait pas d'une logique de domination, mais d'une identification fonctionnelle visant à protéger l'État de l'effondrement et la société de la fragmentation. L'institution religieuse contribua ainsi à redéfinir le rôle politique de la *marja'iyya* chiïte. Passage d'une logique d'opposition ou de rupture avec l'État (caractéristique de certaines phases historiques antérieures) à une logique de soutien à l'État civil doté d'une légitimité constitutionnelle, tout en préservant son indépendance religieuse et symbolique. Ce rôle atteignit son apogée lors des moments de menace existentielle. En 2014, la *fatwa* du « djihad défensif » (*al-jihâd al-kifâ'i*), émise pour défendre l'État et la société, renforça la position de la *marja'iyya* comme acteur national fédérateur au sein de l'État irakien moderne.

B. La pensée politique sunnite

La pensée politique sunnite en Irak s'est historiquement constituée dans le cadre classique de la jurisprudence politique islamique : sultan, obéissance, prévention de la discorde (*fitna*), préservation de la communauté. Elle a longtemps privilégié un caractère conservateur, favorisant la stabilité au changement. Même face à l'injustice, elle répugnait à s'opposer au pouvoir ou à le contester, pourvu qu'il assure un minimum d'ordre public.

Les savants sunnites en Irak s'intégrèrent aux institutions de l'État durant la période ottomane. Magistrature, *iftâ'*, gestion des *Waqfs* : autant de fonctions qui renforcèrent une relation d'adaptation au pouvoir plutôt que de confrontation. Cette intégration enracina une conception politique spécifique, liant la légitimité du pouvoir à sa capacité d'administrer les affaires de l'État et de garantir la sécurité. Le degré de justice politique ou de participation populaire ? Secondaire.

L'apparition de l'État moderne ne provoqua pas de rupture majeure dans la pensée politique sunnite. Celle-ci se montra plus apte à s'adapter à l'État en tant que cadre d'organisation du pouvoir, plutôt que d'y voir un projet idéologique concurrent cherchant à fonder une nouvelle légitimité. Formée au sein de la jurisprudence politique classique, cette pensée accorde une place centrale à l'obéissance, au maintien de l'ordre et à la prévention de la discorde.

Au fil de cette évolution, l'idée de « communauté englobante » (*Al-umma al-jâmi'a*) s'est ancrée profondément dans la conscience sunnite. Elle n'est pas qu'un simple concept religieux : c'est devenu un véritable cadre politique qui définit l'identité même de l'État et de la société. Cette vision plonge ses racines dans la conception sunnite traditionnelle du collectif. Les sunnites ne se perçoivent pas comme une « confession parmi d'autres », mais comme l'entité principale, naturellement destinée à englober les autres groupes et confessions. Cette représentation s'est nourrie d'une longue identification à l'État, des Omeyyades aux Abbassides, puis aux Ottomans. Résultat : dans l'imaginaire politique sunnite s'est cristallisé un sentiment presque instinctif de légitimité représentative, l'impression d'avoir vocation à diriger.

Sur le terrain institutionnel, cette identification a pris corps : le *Fiqh* sunnite est devenu la référence juridique et législative centrale de l'État islamique historique, régissant la vie des sujets. Langue, culture, interprétation religieuse, tout s'est construit autour de la vision sunnite. Cette domination a installé des mécanismes durables de pouvoir symbolique, permettant de reproduire l'autorité dans les sphères politique et sociale.

Le chercheur libanais Nidal Khaled observe que cette image « *paternelle* » et « *autoritaire* » de la communauté sunnite reste bien vivante dans la réalité sociale arabe. Même là où les rôles sunnites ont été limités, au Liban, où ils occupent la présidence du gouvernement sans contrôler l'État profond, ou en Syrie sous régime alaouite, la perception dominante ne change pas. Les sunnites continuent de se voir comme les détenteurs de l'identité nationale, de la légitimité religieuse, comme la majorité irréductible à une simple confession. Cela crée un paradoxe : « *Ils ne peuvent ni imposer une hégémonie totale comme dans les régimes autoritaires, ni accepter une concession symbolique vers un pluralisme constitutionnel qui les mettrait sur un pied d'égalité avec les autres.* »⁷

Quand l'État irakien moderne voit le jour en 1921, la pensée politique sunnite se retrouve en position de force. Elle s'appuie sur l'héritage administratif ottoman et la mainmise des élites sunnites sur les rouages essentiels : armée, bureaucratie, éducation. Cette position façonne un discours politique pragmatique, qui consiste à accepter l'État-nation moderne et le régime monarchique comme cadres légitimes de gouvernance, sans chercher à les justifier théologiquement. La théorisation religieuse recule, laissant place à d'autres discours : nationalisme arabe, libéralisme conservateur. L'institution religieuse sunnite, elle, reste en retrait. Aucune autorité religieuse unifiée et politiquement influente ne se forme, à l'inverse du cas Chiite. Ce schéma a tenu bon jusqu'en 2003. La chute du régime marque alors une rupture brutale pour la pensée politique sunnite. Du jour au lendemain, ou presque, elle bascule : d'une position dominante au sein de l'État, elle se retrouve marginalisée, vidée de son influence institutionnelle. Ce bouleversement met à nu une faiblesse fondamentale : la structure intellectuelle et politique sunnite n'avait jamais élaboré de projet autonome, distinct de l'État lui-même. Pas de *leadership* intellectuel unifié non plus, capable de repenser son rôle dans ce nouveau système.

Après 2003, la scène sunnite se fragmente. Les orientations se multiplient, les références éclatent. Un courant refuse le nouveau système politique, parfois les armes à la main. Un autre choisit la participation pragmatique au jeu politique, mais sans vraiment construire de vision théorique cohérente derrière. Surgit aussi un courant « *salafiste-djihadiste* » transnational, en rupture totale avec la tradition sunnite irakienne. Là où cette dernière avait toujours privilégié l'adaptation à l'État, ce nouveau courant cherche à le déconstruire. Toute cette diversité, sans référence religieuse ou politique commune pour la structurer, plonge l'identité politique sunnite dans une

7. Khaled Nidal, « L'impassé des sunnites entre supériorité historique et État national pluraliste », *180 Post*, 5 Août 2025, lien : <https://180post.com/archives/54923> (consulté le 3 février 2026).

crise profonde. La dimension religieuse se mêle aux appartenances régionales et tribales, empêchant l'émergence d'un discours politico-intellectuel clair.

III. Les minorités religieuses et l'État

Depuis la fondation de l'État moderne en 1921, sunnites et chiites ont dominé la relation entre religion et État en Irak. Ces deux blocs religieux, les plus nombreux, se sont trouvés au cœur de la lutte pour le pouvoir et de la construction des institutions étatiques.

Le rôle des autres composantes religieuses est resté en retrait. Chrétiens, Juifs (avant leur départ), Sabéens-Mandéens, Yézidis, Shabaks, Kakais, tous enracinés de longue date dans la société irakienne, mais cantonnés aux marges du pouvoir. Leur influence sur la structure de l'État et les décisions qui comptent est restée faible. Certains de ces groupes ont pourtant participé à la vie publique dans les premières années de l'État. On les retrouvait surtout dans l'administration, l'éducation, l'économie. Des personnalités issues de ces minorités ont occupé des postes dans la bureaucratie, la diplomatie, contribuant à moderniser plusieurs secteurs. Mais cette participation avait ses limites. Elle restait individuelle et fonctionnelle, sans être réellement collective ni durable. Elle ne découlait d'aucune politique effective de gestion du pluralisme et n'a jamais permis l'émergence d'une citoyenneté pleine et entière.

Les Kurdes, eux, ont investi plusieurs domaines de l'État, magistrature, armée notamment. Chiffre révélateur : début 1921, plus de la moitié des officiers fondateurs de l'armée irakienne étaient kurdes. Neuf d'entre eux sont devenus ministres de la Défense sous la monarchie, entre 1921 et 1958. Plusieurs ont aussi occupé le poste de chef d'état-major. Pourtant, cela n'a pas suffi à éviter les conflits récurrents entre Kurdes et pouvoir central.

Les Chrétiens ont siégé au Parlement jusqu'en 1958, année où la République fut instaurée. Ils ont occupé des ministères et des fonctions politiques de premier plan. Le docteur Hanna Khayyat, par exemple, fut le premier ministre irakien de la Santé. Sassoon Eskell, lui, issu de la communauté juive, a dirigé le ministère des Finances dans plusieurs gouvernements successifs⁸. Pourtant, malgré ces positions, ces groupes n'ont jamais accédé à une citoyenneté pleine et entière.

8. Al-Khattab Fares, « Minorités religieuses et ethniques dans l'équation politique irakienne », Centre d'études d'Al-Jazeera, Juin 2020, lien : <https://studies.aljazeera.net/ar/article/4691> (consulté le 3 février 2026).

Comment expliquer cette marginalisation des minorités ? Plusieurs facteurs structurels entrent en jeu. D'abord, la culture de la citoyenneté, aussi bien au sein de l'administration que dans la société, restait fragile. Ensuite, leur poids démographique ne faisait pas le poids face aux blocs sunnite et chiïte. Enfin, l'État irakien lui-même, fortement centralisé dès sa création, ne laissait de place qu'aux acteurs capables d'imposer un rapport de force ou de négocier directement avec le pouvoir. Il faut ajouter à cela une particularité : le conflit politique en Irak a très vite pris une dimension confessionnelle interne à l'islam. Pas d'affrontement structuré entre musulmans et non-musulmans. Résultat : les minorités non musulmanes se sont retrouvées tenues à l'écart de la compétition directe pour le pouvoir. Elles en ont payé le prix. Souvent victimes des politiques de l'État ou instrumentalisées par les acteurs dominants.

L'affrontement de 1933 entre l'armée irakienne et les Levies assyriennes en est un exemple frappant. Les Britanniques avaient recruté des membres de la minorité chrétienne assyrienne, des réfugiés de la région de Hakkari, au sein d'une unité spéciale. Entraînés dans des conflits, ces groupes ont fini par réclamer l'autonomie. Le gouvernement irakien a refusé net. L'affaire s'est terminée dans le sang⁹.

Entre 1950 et 1951, la communauté juive irakienne traverse un autre épisode dramatique. Après la création de l'État d'Israël, des opérations de déplacement forcé se mettent en place. Environ 120 000 juifs irakiens sont contraints de partir, dépouillés de leur nationalité¹⁰.

En 1980, le gouvernement s'en prend aux Kurdes Faylis. Campagnes de violence, déportations, le tout appuyé sur une décision explicite du Conseil du Commandement de la Révolution qui déchoit de leur nationalité et expulse : « *La nationalité est retirée à tout Irakien d'origine étrangère s'il est établi qu'il n'est pas loyal envers la patrie, le peuple et les objectifs nationaux et sociaux supérieurs de la Révolution.* »¹¹

9. Dr. Al-Kubaisi Yahya, « Minorités irakiennes et politisation », Centre Rawabet de recherche et d'études stratégiques, 24 Février 2022, lien : <https://urls.fr/2mFCTY> (consulté le 3 février 2026).

10. Ella Shohat, « L'année du déclin : soixante-dix ans après le départ des Juifs d'Irak », *Orient XXI*, 22 Octobre 2020, lien : <https://orientxxi.info/il-y-a-soixante-dix-ans-le-depart-des-juifs-irakiens,4190> (consulté le 3 février 2026).

11. Dr. Abis Raed, *Le crime sous sa forme juridique (2) : Le crime de déchéance de citoyenneté et d'expulsion forcée*, Éd. Centre irakien de documentation des crimes extrémistes / Sanctuaire Abbasside, 2022, 112 p., Décision 666, lien : <https://iraqcenter-fdec.org/archives/date/2024/07/20> (consulté le 3 février 2026).

Mais le véritable tournant pour les minorités survient après 2003. L'effondrement de l'ancien régime, la désintégration des institutions sécuritaires, tout bascule. Les minorités religieuses deviennent alors des cibles directes pour des groupes armés qui échappent au contrôle de l'État. Motifs idéologiques, confiscation des biens, ou simple instrumentalisation dans les conflits entre forces irakiennes : les raisons varient, la violence reste¹². Résultat : des vagues massives de déplacements. Chrétiens, Yézidis, Shabaks, Sabéens, tous touchés, que ce soit à l'intérieur du pays ou vers l'étranger. Le paroxysme arrive en 2014, quand « Daech » s'empare de Mossoul. Les minorités religieuses des régions concernées (Chrétiens, Yézidis, Chiïtes) subissent des violations d'une gravité extrême : massacres, esclavage, déplacements forcés, destruction de leurs symboles religieux et culturels. Ces événements transforment le regard de l'État irakien sur ses minorités. Elles ne sont plus perçues comme une composante naturelle de la diversité sociale, mais d'abord comme un problème sécuritaire. La question de leur protection a éclipsé celle des droits et de la citoyenneté.

Face à ces violences, des responsables religieux chrétiens lancent un appel à l'intervention internationale. Ils réclament une protection pour la présence chrétienne en Irak. Le patriarche de Babylone des Chaldéens, Louis Raphaël I^{er} Sako, met en garde contre toute redéfinition des identités sur des bases religieuses ou confessionnelles. Il appelle à la prudence, à la rationalité, à une lecture lucide des évolutions régionales¹³. Cette situation révèle cruellement le rôle négatif de l'État, incapable de créer les conditions d'une véritable cohésion sociale : justice transitionnelle en échec, système éducatif inadapté à la diversité irakienne, mémoire collective négligée. Tout cela nourrit la persistance de la violence.

Autre tournant : la formation d'un « *Hachd* chrétien ». Certaines de ces factions armées rejoignent le « *Hachd al-Chaabi* » et combattent aux côtés des milices chiïtes contre l'État islamique. Vu la faiblesse démographique des chrétiens, certains observateurs y voient une instrumentalisation politique, une manière d'atténuer le caractère confessionnel d'une structure dominée par des forces chiïtes. Les risques sont réels : cette évolution pourrait exposer la minorité chrétienne à de futures confrontations et l'arracher à sa position traditionnelle de neutralité.

12. Source no. (8).

13. « D'éminents dignitaires chrétiens irakiens appellent à la protection des chrétiens de Mossoul », *BBC News*, 20 Juillet 2014, lien : https://www.bbc.com/arabic/middleeast/2014/07/140720_iraq_christians (consulté le 3 février 2026).

Au final, les composantes religieuses autres que sunnites et chiites n'ont pas joué de rôle décisif dans la formation de l'État irakien. Malgré leur poids culturel et historique, leur influence politique est restée limitée. Leur parcours au sein de l'État oscille entre participation marginale et forte vulnérabilité lors des crises. Cela traduit l'incapacité de l'État irakien à transformer sa diversité religieuse en partenariat politique équilibré, à faire de la citoyenneté un socle commun pour la relation entre religion et pouvoir. La notion d'« État défaillant », telle que Noam Chomsky la définit, s'applique parfaitement au cas irakien. Selon lui, un État défaillant ne peut pas « *ou ne veut pas* » protéger ses citoyens. Son gouvernement se place au-dessus du droit, aussi bien à l'intérieur qu'au-delà de ses frontières¹⁴.

IV. La *fatwa* religieuse et l'État : les effets de la *fatwa*

A. L'institution chiite et la *fatwa*

L'institution religieuse jouit d'un statut sacré élevé au sein de la communauté chiite. Elle fait autorité aussi bien pour les affaires de ce monde que pour le salut dans l'au-delà. La *fatwa* représente l'un des principaux canaux d'orientation des masses, d'une efficacité redoutable : elle permet de mobiliser rapidement les fidèles avec une discipline remarquable, surtout lors des grandes crises. Ce rôle apparaît clairement dans les situations de confrontation avec une occupation étrangère ou de défense de l'identité religieuse. La *fatwa* s'est souvent imposée comme une alternative pratique aux institutions politiques, particulièrement quand l'État se trouve affaibli ou privé de légitimité constitutionnelle.

Dans la terminologie juridique islamique, la *fatwa* désigne l'énonciation du jugement légal sur un fait ou une question précise, en réponse à la demande d'un consultant. Elle informe sur le jugement de Dieu concernant le cas présenté, sans produire d'effet contraignant d'ordre judiciaire direct. Sa force découle avant tout du statut scientifique et religieux du *mufti*, de la confiance que lui accordent les fidèles¹⁵.

La doctrine de l'imamat, puis la théorie de la représentation générale durant la période de l'Occultation, ont fait émerger une classe de savants dotée d'une

14. Dr. Al-Hammood Ali Taher, *L'État et la nation dans l'imagination de l'intelligentsia chiite en Irak*, Bureau d'Amman (Jordanie), Fondation Friedrich Ebert (FES), 2017, 32 p., Source N° 9 de l'étude, lien : <https://collections.fes.de/publikationen/ident/fes/13221> (consulté le 3 février 2026).

15. Dr. Muawiya Ahmed Sayed Ahmed, Émission et transmission des fatwas : conditions et réglementations (dans *Jurisprudence générale, Recueil d'ouvrages islamiques*, Vol. 1), 16 Octobre 2019, 39 p., lien : <https://ketabonline.com/ar/books/106970> (consulté le 3 février 2026).

légitimité religieuse indépendante du pouvoir politique. Avec le temps, l'institution de la *marja'iyya* religieuse s'est structurée comme un cadre relativement unificateur, capable d'orienter la communauté, d'émettre des *fatwas* générales et d'intervenir dans les affaires publiques lors des grandes crises. Cette structuration institutionnelle a permis à la *marja'iyya* de jouer des rôles politiques et sociaux bien au-delà du simple conseil individuel, une influence collective organisée.

L'importance et la spécificité de la *fatwa* ne résident pas uniquement dans son contenu, mais aussi dans la structure institutionnelle et organisationnelle de l'autorité qui l'émet. Pour comprendre la dynamique de la *fatwa* chiite et son accès au public, il faut souligner la nature structurelle de la *marja'iyya* chiite : organisation hiérarchique, influence transnationale, autonomie financière, capacité de continuité historique. Ce qui renforce l'efficacité de la *fatwa* chiite dans sa pénétration sociale, c'est qu'elle s'inscrit généralement dans un réseau institutionnel d'obéissance soumis à des mécanismes de mobilisation organisés. Elle peut produire des effets qui dépassent largement le moment de sa promulgation pour toucher les dimensions politiques, économiques et sociales de la vie collective. Les événements qui ont suivi la *fatwa* du jihad de 2014 en Irak contre Daech l'illustrent parfaitement : des structures administratives se sont formées au sein des sociétés urbaines chiïtes, en raison de l'afflux massif de déplacés venus des zones de combat. Ces structures sociales se sont consacrées à la construction ou à la réhabilitation de logements temporaires pour les déplacés, ainsi qu'à la collecte de dons pour assurer leur subsistance. La *fatwa* a aussi poussé la bourgeoisie chiite à fournir aides financières et ressources pour couvrir les besoins des combattants dans les zones de conflit, le tout dans un contexte de paralysie quasi totale de l'État.

Sur le plan politique, la *fatwa* a profondément recomposé la carte des forces irakiennes, de manière indirecte et non intentionnelle. Certains groupes ayant participé au *jihad* se sont engagés dans l'action politique, émergeant comme de nouveaux acteurs après la libération.

B. L'institution sunnite et la fatwa

Le sunnisme, lui, n'a pas vu émerger d'institution religieuse centrale capable de donner à la *fatwa* une influence comparable à celle du chiïsme. Pas de clergé au sens institutionnel, pas de classe religieuse dotée d'une autorité cohérente et indépendante. À cela s'ajoute une longue histoire d'imbrication entre savants et pouvoir politique. Résultat : un modèle religieux fondé sur la pluralité des écoles juridiques, la multiplication des savants, la divergence des *fatwas*, sans référence suprême

contraignante. Le monde sunnite reste largement influencé par des acteurs individuels, au détriment d'un impact institutionnel autonome.

La relation précoce entre *Fiqh* sunnite et État, depuis les périodes omeyyade et abbasside, a dispersé la légitimité religieuse entre pouvoir politique, institution judiciaire et autorité juridique, jamais concentrée dans une instance unique. À l'époque moderne, cela a favorisé l'émergence d'institutions religieuses officielles liées à l'État : al-Azhar, Kairouan, la Zaytouna. Le discours religieux s'est retrouvé encore plus dépendant du pouvoir politique, son autonomie affaiblie.

La *fatwa* sunnite se caractérise par son aspect fragmenté et décentralisé, reposant sur une légitimité charismatique ou circonstancielle. Elle peut produire des effets rapides, parfois violents, comme on l'a vu en Irak et ailleurs. Mais elle reste moins durable, moins continue que la *fatwa* chiite.

Exemple parlant : la *fatwa* du cheikh Youssef al-Qaradawi appelant au *jihad* en Irak en 2014. Elle révèle contradictions et confusions dans l'énonciation juridique. Le *cheikh* autorise la prise d'otages en les assimilant à des prisonniers, tout en limitant cette décision à l'« *imam légitime* » en Irak, sans jamais préciser qui est cet imam. À l'inverse, un autre *cheikh* (al-'Ubaykân) estime à la même période que le *jihad* n'est pas légitime en Irak : une direction reconnue refuse le combat, les Irakiens se trouvent affaiblis, fragmentés, divisés sur la vision à adopter. L'appel au *jihad* risque de provoquer une *fitna* plutôt qu'un bénéfice¹⁶.

C. Les effets de la *fatwa* chiite

La *fatwa* ne se réduit pas à un simple jugement juridique destiné à l'individu. Dans certains contextes sociaux et politiques, elle se transforme en instrument puissant, capable de produire des effets politiques, économiques et géopolitiques de grande ampleur. Quand elle émane d'une autorité religieuse reconnue, la *fatwa* acquiert une forte légitimité sociale. Elle possède alors une capacité particulière de mobilisation des masses et d'orientation des comportements collectifs, ce qui en fait un facteur influent dans l'espace public et dans les rapports de pouvoir au sein de l'État et de la société.

Dans l'histoire de la communauté chiite, la *fatwa* a joué un rôle qui dépasse de loin la simple guidance religieuse. Elle a contribué à des transformations tangibles

16. Khashoggi Jamal, « Pourquoi Al-Ubaikan a-t-il explicitement rejeté le djihad en Irak, tandis qu'Al-Qaradawi a hésité ? », *Journal Al-Ittihad*, 11 Octobre 2004, p. 14, lien : https://urls.fr/URr_hM (consulté le 3 février 2026).

de la réalité politique, économique et sécuritaire. Certaines *fatwas* ont eu un impact économique direct, comme celle interdisant le tabac. D'autres ont reconfiguré le champ politique, par exemple celle interdisant le Parti communiste en Irak. Les *fatwas* de jihad face aux menaces existentielles, elles, ont joué un rôle central dans la mobilisation sécuritaire et militaire, avec des répercussions géopolitiques dans leur environnement. Étudier ces *fatwas* permet de mieux comprendre leur fonction en tant que force sociale et politique active, bien au-delà de simples avis juridiques isolés.

1. La fatwa d'interdiction du tabac

En mars 1890, le Shah d'Iran Nassereddine Shah signe un accord accordant le monopole du commerce du tabac iranien à une compagnie britannique dirigée par un proche du Premier ministre britannique de l'époque, Lord Salisbury¹⁷. L'accord prive les Iraniens du droit de vendre et d'acheter le tabac et ses produits dérivés, alors qu'environ 20 % de la population travaille dans ce secteur. La réaction ne se fait pas attendre. En 1891, le *marja'* religieux Mirza Mohammad Hassan Shirazi émet une *fatwa* interdisant le tabac, dans ce qui deviendra la « Révolution du tabac ». Cette *fatwa* déclenche une désobéissance civile généralisée qui contribue à l'échec de la concession accordée à la compagnie britannique. Le texte de la *fatwa* est sans appel : « *L'usage du tabac et du tumbak est interdit sous quelque forme que ce soit, et quiconque en consomme est comme celui qui combat l'Imam attendu, que Dieu hâte sa noble apparition.* »

a) Les effets sociaux

Dès la diffusion de la *fatwa*, la population cesse de fumer. Narguilés et accessoires sont brisés dans les maisons et les marchés. L'impact ne se limite pas aux couches populaires : il touche jusqu'aux femmes et servantes du palais royal à Téhéran, qui détruisent les narguilés dans l'enceinte même du palais. Un épisode révèle toute la profondeur de cet impact : le Shah demande à l'une de ses épouses de lui apporter un narguilé. Elle refuse : « *Cela est interdit.* » Indigné, il réplique : « *Qui a interdit cela alors que je possède le pays ?* » Sa réponse deviendra emblématique de l'autorité de la *fatwa* : « *Celui qui m'a rendu licite pour toi est Celui qui l'a rendu illicite pour moi et pour toi.* »¹⁸

17. BBC News Arabic, « L'histoire de la révolte du tabac qui a ébranlé le trône du Shah en Iran », *BBC News*, 10 Mars 2019, lien : <https://www.bbc.com/arabic/world-47508030> (consulté le 3 février 2026).

18. Sayyid Al-Mudarrisi Hadi, « Sayyid Muhammad Hassan al-Shirazi, connu comme le chef de la révolte du tabac », Centre Al-Isha'a d'études et de recherches islamiques, Mai 2011, lien : <https://urls.fr/X2axJs> (consulté le 3 février 2026).

b) Les effets géoéconomiques

Sur le plan géoéconomique, cette *fatwa* fait tomber une concession économique coloniale sans recours à la force militaire. Elle paralyse le marché par l'absentéisme collectif, transformant le comportement religieux en instrument efficace d'une guerre économique asymétrique. L'annulation de l'accord contraint le gouvernement iranien à verser des compensations d'environ un demi-million de livres sterling, supportées par le Trésor public, une somme considérable qui dépasse les capacités financières de l'État à l'époque et l'oblige à emprunter à la Russie¹⁹. Ce cas révèle l'impact géoéconomique profond de cette *fatwa* sur la formation de l'État iranien et sur la nature de ses relations régionales et internationales.

c) Les effets géopolitiques

Ces effets ne résultent ni d'une guerre, ni d'un blocus, ni de sanctions officielles, mais d'une forme de *soft power* incarnée dans une décision émanant d'une institution non étatique, conduisant à un boycott collectif visant une entreprise étrangère opérant sur le territoire national. La *fatwa* du tabac constitue l'un des premiers exemples modernes de guerre économique non gouvernementale. Si la confrontation fut initialement provoquée par la signature de la concession avec la compagnie impérialiste du tabac, qui irrita la Russie en raison de l'expansion de l'influence britannique en Iran, Moscou sortit gagnante au final. Elle consolida son influence par le prêt accordé au gouvernement iranien pour compenser les pertes de la compagnie britannique. Ainsi, la *fatwa* du tabac contribua à redessiner la carte des influences étrangères en Iran.

2. Les *fatwas* de lutte contre les Britanniques en Irak en 1914

Parmi ces *fatwas* figure notamment celle du *marja'* religieux de Nadjaf al-Ashraf, Sayyid Muhammad Kazem al-Tabataba'i al-Yazdi :

« L'attaque des mécréants contre le sanctuaire de Dieu, le sanctuaire de Son Prophète et les mausolées des Imams purs, que les bénédictions de Dieu soient sur eux tous, est imminente. Le danger s'étend à l'ensemble des territoires des musulmans, à leurs vies, à leurs biens et à leur honneur. Dès lors, il incombe aux tribus résidant dans les zones frontalières, ainsi qu'à l'ensemble des habitants des villes, lorsqu'il n'existe pas aux frontières une force suffisante, de protéger leurs limites et de défendre l'Islam par tous les moyens possibles. Dieu est le protecteur, le soutien et l'auxiliaire des musulmans. »

19. Morgan Lotz, « Nehzat-é tanbâkou, la protestation contre le tabac (1890-1892) », *Negah*, 15 Novembre 2020, lien : <https://negah.fr/nehzat-e-tanbakou-la-protestation-contre-le-tabac-1890-1892/> (consulté le 3 février 2026).

S'y ajoute la *fatwa* du *marja'* religieux de la ville de Samarra, Mirza Muhammad Taqi al-Shirazi :

« Ô musulmans, les attaques des ennemis hostiles se sont rapprochées des sanctuaires de Dieu, du sanctuaire de Son Prophète et des mausolées des Imams purs — que les bénédictions de Dieu soient sur eux tous. Ils veulent, par leur hostilité, verser le sang des musulmans et profaner leur religion. Le danger menace, que Dieu nous en préserve, les terres des musulmans, leurs symboles, leurs vies et leurs âmes. Il incombe donc à toutes les tribus résidant dans les zones frontalières et à l'ensemble des musulmans de préserver leurs positions et leurs frontières, et de défendre le domaine de l'Islam par tous les moyens à leur disposition. Dieu est le protecteur et l'assistant. Craignez Dieu en cela, ô communauté des musulmans. Que la paix, la miséricorde de Dieu et Ses bénédictions soient sur vous. »²⁰

a) Les effets politiques des fatwas de lutte contre les Britanniques en Irak

L'occupation britannique frappe la société irakienne de plein fouet. Elle fait germer les premières graines du nationalisme irakien, prélude à la naissance de l'État et au lancement de son processus historique. L'activité des religieux joue un rôle central dans l'orientation de cette conscience nationale naissante, inscrite dans un projet de résistance à l'occupation. Les *fatwas* émises par le *marja'* de Nadjaf al-Ashraf, Sayyid Muhammad Kazem al-Tabataba'i al-Yazdi, et par le *marja'* de Samarra, Mirza Muhammad Taqi al-Shirazi, fournissent une couverture religieuse et morale à la résistance contre la présence britannique.

Ces *fatwas* transforment la confrontation avec l'occupation : d'un choix politique ou militaire limité, elle devient un devoir religieux général, exigeant la mobilisation de la société dans un contexte de faiblesse du pouvoir central ottoman. Elles élargissent aussi la notion d'acteur politique : la résistance n'est plus l'apanage des armées régulières ou des élites politiques, elle inclut désormais les tribus et les habitants des villes, tous directement concernés par la défense de « l'intégrité de l'Islam » et la protection des frontières. La *marja'iyya* religieuse participe ainsi à une redéfinition de la souveraineté comme responsabilité collective, non comme simple fonction administrative de l'État. Autre résultat politique majeur : l'émergence de la *marja'iyya* religieuse comme force influente dans l'espace public, capable d'orienter la décision politique et le comportement collectif

20. « Les points les plus importants des documents ottomans concernant les fatwas de l'autorité religieuse contre l'occupation britannique », *Publications du Centre d'études et de recherches de Karbala*, 7 Novembre 2020, lien : <https://www.c-karbala.com/content/4123?v=1> (consulté le 3 février 2026).

dans un moment historique critique. Ce rôle prépare le terrain à l'apparition d'un modèle de *leadership* religieux-politique, qui se manifestera plus clairement lors de la Révolution de 1920 et, plus tard, durant la crise de l'occupation de territoires irakiens par « Daech », lorsque la *fatwa* devient un instrument de mobilisation nationale contre l'occupation.

b) Les effets sociaux des *fatwas* de lutte contre les Britanniques

Sur le plan social, ces *fatwas* resserrent les liens entre les différentes composantes de la société irakienne, notamment entre tribus et populations urbaines, à travers un discours religieux fédérateur ancré dans le devoir et la responsabilité partagée. Elles s'adressent aux « tribus résidant dans les zones frontalières et à l'ensemble des musulmans », dans un langage unifié, qui permet de dépasser certaines divisions locales et tribales face à une menace extérieure commune. Elles consolident aussi la position de la *marja'iyya* religieuse comme autorité sociale unificatrice. Son rôle ne se limite plus à l'orientation religieuse individuelle : il s'étend désormais à l'organisation et à la direction du comportement collectif dans les questions existentielles. La confiance populaire envers les autorités religieuses se renforce. Leur rôle d'intermédiaires entre la société et le pouvoir s'affirme, voire de substitut à celui-ci en cas d'absence, comme on le verra après l'effondrement de l'État irakien en 2003.

Plus profondément encore, ces *fatwas* donnent une centralité nouvelle aux affaires publiques en les transformant en enjeu partagé par l'ensemble de la population, intégré dans un projet commun. Elles sèment les germes d'une conscience sociale inédite, fondée sur l'articulation entre appartenance religieuse et défense du territoire. La résistance acquiert dès lors une dimension morale, pas seulement militaire. Cette conscience exercera une influence durable sur la formation de l'identité nationale irakienne et contribuera à forger une culture de résistance qui restera gravée dans la mémoire sociale et politique de l'Irak moderne.

3. La *fatwa* interdisant l'adhésion au Parti communiste

La *fatwa* interdisant l'adhésion au Parti communiste, émise en 1960 par le *marja'* religieux suprême Sayyid Mohsen al-Hakim, marque un tournant décisif dans l'histoire des relations entre religion et politique en Irak. La *fatwa* est explicite : adhérer au Parti communiste relève de la mécréance et de l'athéisme, ou de leur promotion. Ce qui lui confère un poids religieux et social considérable²¹.

21. « Les fatwas de l'autorité religieuse contre le mouvement communiste en 1960 », *revue Al-Wafi pour la documentation et les études*, Karbala, Éd. du Saint Sanctuaire Abbasside, 2018, pp. 22-25, lien : <https://www.al-wafifoundation.com/reading.php?id=3093> (consulté le 3 février 2026).

a) *Les effets sociaux et politiques*

Sur le plan interne, la *fatwa* contribue à diaboliser le Parti communiste et à le délégitimer moralement et religieusement. Elle entraîne sa marginalisation politique et sociale, affaiblit sa capacité de mobilisation populaire, et le transforme progressivement d'une force politique active en simple souvenir historique dans la conscience collective irakienne – particulièrement dans les milieux conservateurs et religieux.

b) *Les effets géopolitiques*

Sur le plan géopolitique, la *fatwa* a un impact indirect dans le contexte de la guerre froide : elle entrave l'expansion de l'influence soviétique en Irak et dans la région, à un moment où le conflit avec l'influence américaine bat son plein. Le facteur religieux s'entremêle aux équilibres internationaux, jouant un rôle fonctionnel dans la recomposition de la carte politique et idéologique de l'Irak durant les années 1960.

4. La *fatwa* du jihad défensif (*al-jihâd al-kifâ'i*) en Irak

En juin 2014, le *marja'* religieux suprême Sayyid Ali al-Sistani émet une *fatwa* de jihad défensif suite à la prise de Mossoul et de vastes territoires irakiens par Daech, une menace existentielle à la fois pour l'État et pour la société. La *fatwa* est claire : « *La nature des dangers entourant l'Irak et son peuple à l'heure actuelle impose la défense de la patrie, de ses habitants et de l'honneur de ses citoyens.* » Cette défense devient un « devoir collectif » pour ceux capables de porter les armes, appelés à se porter volontaires et à rejoindre les forces de sécurité officielles.

a) *Les effets sociaux*

Sur le plan interne, la *fatwa* remobilise la société irakienne, en particulier la jeunesse, dans un cadre à la fois religieux et national. Elle transforme l'acte de résistance : d'une réponse individuelle ou factionnelle dispersée, il devient un vaste mouvement de mobilisation revêtant le caractère d'un « *jihad défensif* ». La *fatwa* incite aussi le public chiite à créer des structures sociales et des organisations pour traiter les conséquences de la violence engendrée par l'occupation de Daech – camps de déplacés, hôpitaux, aides alimentaires.

b) *Les effets politiques*

La *fatwa* renforce la cohésion d'un État au bord de l'effondrement. Elle compense la défaillance des institutions gouvernementales dans la défense en favorisant la formation de groupes armés porteurs d'une doctrine religieuse opposée à celle

de Daech. Mais elle crée aussi les conditions favorables à l'entrée de ces formations dans le processus politique et à l'émergence d'entités concurrentes de l'État dans les domaines de la sécurité et de la défense. L'État se retrouve confronté à de sérieux défis sécuritaires : ces entités s'étendent à ses dépens, grignotant son autorité. La communauté internationale, elle, hésite à traiter avec des États abritant des acteurs armés qui échappent à leur contrôle.

c) Les effets géopolitiques

L'importance de la *fatwa* ne se limite pas à sa dimension mobilisatrice interne, elle s'étend à une dimension géopolitique complexe. La *fatwa* constitue un instrument de *soft power* religieux capable de mobiliser des acteurs au-delà des frontières, en s'appuyant sur le capital symbolique transnational dont jouit l'institution religieuse. Elle se transforme ainsi en discours mobilisateur à portée régionale, susceptible d'attirer combattants et soutiens extérieurs à l'Irak pour lutter contre des organisations transnationales similaires. La *fatwa* ouvre ainsi la voie à une imbrication accrue entre religion et politique régionale. Le conflit n'est plus régi uniquement par la logique de la souveraineté nationale, mais aussi par celle des appartenances doctrinales et des réseaux transnationaux.

La *fatwa* du *jihad* défensif ne peut donc se lire comme un simple texte juridique conjoncturel. C'est un événement politique et géopolitique qui redéfinit la relation entre la *marja'iyya* religieuse et l'État, ainsi qu'entre l'action religieuse et les limites de la souveraineté, dans un contexte d'effondrement de l'État-nation face à des menaces qui dépassent ses capacités traditionnelles.

Conclusion

L'analyse de la relation entre religion et État en Irak révèle qu'on ne peut la réduire ni à une simple question doctrinale, ni à un affrontement abstrait entre le religieux et le politique. Elle s'inscrit au cœur même du processus de construction étatique, de la répartition du pouvoir et des mécanismes de légitimation qui ont structuré l'État irakien depuis sa fondation en 1921. Dès l'origine, ce rapport s'est développé dans un contexte marqué par l'héritage colonial, la centralisation du pouvoir et l'absence d'un consensus national inclusif. Un contexte qui a durablement affecté l'équilibre entre les différentes composantes sociales et religieuses.

L'étude des positions sunnites et chiïtes révèle des trajectoires distinctes, mais aussi convergentes sur certains points essentiels. La pensée politique sunnite s'est globalement adaptée à l'État moderne comme cadre d'organisation du pouvoir.

Les positions chiïtes, elles, ont oscillé entre retrait, opposition et engagement pragmatique, selon les configurations politiques et les rapports de force. Dans les deux cas, la religion n'a pas fonctionné comme un simple facteur identitaire, mais comme une ressource politique, sociale et symbolique, mobilisée en réponse aux limites de l'État et à ses déficits de légitimité.

Les minorités religieuses, malgré leur profondeur historique et leur contribution culturelle à la société irakienne, sont restées largement en marge du projet étatique. Leur participation est demeurée limitée, individuelle, fragile, sans s'inscrire dans une politique durable de citoyenneté inclusive. Les événements postérieurs à 2003 ont accentué cette marginalisation, transformant la question des minorités d'un enjeu de droits et de participation en un problème sécuritaire, révélateur de l'effondrement de la capacité protectrice de l'État.

L'expérience irakienne met en évidence l'échec de l'État à transformer la diversité religieuse en fondement de partenariat politique et de citoyenneté partagée. L'absence d'un cadre institutionnel garantissant l'égalité, la représentation et la protection de tous les citoyens a favorisé la politisation du religieux, la fragmentation sociale et la reproduction de la violence. Comprendre la relation entre religion et État en Irak revient ainsi à interroger les conditions mêmes de la construction d'un État légitime, capable d'intégrer sa pluralité non comme une menace, mais comme une ressource politique et sociale. ■

23 Janvier 2026

Bibliographie :

- Abis Raed, *Le crime sous sa forme juridique (2) : Le crime de déchéance de citoyenneté et d'expulsion forcée*, Éd. Centre irakien de documentation des crimes extrémistes / Sanctuaire Abbasside, 2022, 112 p., Décision 666, lien : <https://iraqicenter-fdec.org/archives/date/2024/07/20> (consulté le 3 février 2026).
- Ahmed Sayed Ahmed Muawiya, Émission et transmission des fatwas : conditions et réglementations (dans *Jurisprudence générale, Recueil d'ouvrages islamiques*, Vol. 1), 16 Octobre 2019, 39 p., lien : <https://ketabonline.com/ar/books/106970> (consulté le 3 février 2026).
- Abdel-Sada Enas, Al-Assaf Sawsan, « L'avenir de l'Irak et la dialectique de la relation entre la religion et l'État (période post-électorale) », *revue Arāa*, 1^{er} juin 2005, lien : https://araa.sa/index.php?option=com_content&view=article&id=2724&catid=9&Itemid=172 (consulté le 3 février 2026).
- Al-Hammood Ali Taher, *L'État et la nation dans l'imagination de l'intelligentsia chiïte en Irak*, Bureau d'Amman (Jordanie), Fondation Friedrich Ebert (FES), 2017, 32 p., Source N° 9 de l'étude, lien : <https://collections.fes.de/publikationen/ident/fes/13221> (consulté le 3 février 2026).

- Al-Kâtib Ahamad, « La marja'iyya religieuse chiite et les perspectives de développement : l'imam Muhammad al-Shîrâzî comme modèle », dans *L'imâmât et le droit des peuples : la pensée politique de l'imam Mohammad Shirazi* (trad. de l'arabe par Mohammad Ali Amir-Moezzi), 2002, pp. 1-5, lien : <https://urls.fr/2O57Cc> (consulté le 3 février 2026).
- Al-Khattab Fares, « Minorités religieuses et ethniques dans l'équation politique irakienne », Centre d'études d'Al Jazeera, Juin 2020, lien : <https://studies.aljazeera.net/ar/article/4691> (consulté le 3 février 2026).
- Al-Kubaisi Yahya, « Minorités irakiennes et politisation », Centre Rawabet de recherche et d'études stratégiques, 24 Février 2022, lien : <https://urls.fr/2mFCTY> (consulté le 3 février 2026).
- BBC News Arabic, « L'histoire de la révolte du tabac qui a ébranlé le trône du Shah en Iran », *BBC News*, 10 Mars 2019, lien : <https://www.bbc.com/arabic/world-47508030> (consulté le 3 février 2026).
- Chaigne-Oudin Anne-Lucie, Luizard Pierre-Jean, « Entretien avec Pierre-Jean Luizard – La question irakienne, du mandat britannique à l'État islamique en Irak et au Levant », *Les clés du Moyen-Orient*, 20 Juin 2014, lien : <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Entretien-avec-Pierre-Jean-Luizard-1648.html> (consulté le 3 février 2026).
- « D'éminents dignitaires chrétiens irakiens appellent à la protection des chrétiens de Mossoul », *BBC News*, 20 Juillet 2014, lien : https://www.bbc.com/arabic/middleeast/2014/07/140720_iraq_christians (consulté le 3 février 2026).
- Khaled Nidal, « L'impasse des sunnites entre supériorité historique et État national pluraliste », *180 Post*, 5 Août 2025, lien : <https://180post.com/archives/54923> (consulté le 3 février 2026).
- Khashoggi Jamal, « Pourquoi Al-Ubaikan a-t-il explicitement rejeté le djihad en Irak, tandis qu'Al-Qaradawi a hésité ? », *Journal Al-Ittihad*, 11 Octobre 2004, p. 14, lien : https://urls.fr/URr_hM (consulté le 3 février 2026).
- « Les fatwas de l'autorité religieuse contre le mouvement communiste en 1960 », *revue Al-Wafi pour la documentation et les études*, Karbala, Éd. du Saint Sanctuaire Abbasside, 2018, pp. 22-25, lien : <https://www.al-wafifoundation.com/reading.php?id=3093> (consulté le 3 février 2026).
- « Les points les plus importants des documents ottomans concernant les fatwas de l'autorité religieuse contre l'occupation britannique », *Publications du Centre d'études et de recherches de Karbala*, 7 Novembre 2020, lien : <https://www.c-karbala.com/content/4123?v=1> (consulté le 3 février 2026).
- Lotz Morgan, « Nehzat-é tanbâkou, la protestation contre le tabac (1890-1892) », *Negah*, 15 Novembre 2020, lien : <https://negah.fr/nehzat-e-tanbakou-la-protestation-contre-le-tabac-1890-1892/> (consulté le 3 février 2026).
- Sayyid Al-Mudarrisi Hadi, « Sayyid Muhammad Hassan al-Shirazi, connu comme le chef de la révolte du tabac », Centre Al-Isha'a d'études et de recherches islamiques, Mai 2011, lien : <https://urls.fr/X2axJs> (consulté le 3 février 2026).
- Shohat Ella, « L'année du déclin : soixante-dix ans après le départ des Juifs d'Irak », *Orient XXI*, 22 Octobre 2020, lien : <https://orientxxi.info/il-y-a-soixante-dix-ans-le-depart-des-juifs-irakiens,4190> (consulté le 3 février 2026).