

# Table des matières

Remerciements .....	5
Système de transcription .....	6
<b>Introduction .....</b>	<b>7</b>
<b>Première partie : le <i>jihād</i> .....</b>	<b>25</b>
Remarques préliminaires .....	26
La question du <i>jihād</i> offensif .....	28
L'Occultation et la question du <i>jihād</i> .....	50
Le <i>jihād</i> selon les islamologues occidentaux .....	55
Les théories des premiers juristes-théologiens shi'ites à propos du <i>jihād</i> offensif .....	66
Théories pour l'arrêt et l'interdiction du <i>jihād</i> offensif .....	66
Théories favorables au <i>jihād</i> offensif .....	80
Substituts au <i>jihād</i> offensif .....	88
<b>Deuxième partie : les taxes religieuses, le <i>khums</i> et la <i>zakāt</i></b> .....	<b>96</b>
Remarques préliminaires .....	97
L'origine des taxes religieuses .....	101
Le prophète Muḥammad et le <i>khums</i> .....	103
Le <i>khums</i> après la période prophétique .....	108
La <i>zakāt</i> .....	113
L'évolution des théories du <i>khums</i> depuis l'Occultation .....	114
Remarques supplémentaires au sujet du <i>khums</i> .....	120
Les bénéficiaires .....	120
Le <i>khums</i> rend licite ce qui est illicite .....	124
Les <i>sayyid</i> -s, un groupe particulier qui bénéficie du <i>khums</i> .....	124
Les partisans du caractère obligatoire du <i>khums</i> .....	125
Les opposants au <i>khums</i> obligatoire .....	133
Quelques mots sur la <i>zakāt</i> .....	138
Le <i>kharāj</i> pendant le temps de l'Occultation .....	142

Troisième partie : les peines légales .....	146
Remarques préliminaires .....	147
L'application des peines légales pendant la période de l'Occultation .....	150
Les partisans de l'application des peines légales .....	151
Les opposants de l'application des peines .....	158
Les juristes de l'hésitation .....	162
Les partisans de la transformation des peines en d'autres châtiments corporels minorés ( <i>ta 'zīr</i> ) .....	164
Les partisans d'une application légale évitant mort et blessures .....	165
Quatrième partie : la prière du vendredi .....	170
Remarques préliminaires .....	171
La prière du vendredi et la <i>taqiyya</i> .....	182
La prière du vendredi pendant le temps de l'Occultation .....	187
Les défis de la légitimité .....	187
Traités sur l'obligation de la prière du vendredi .....	188
Traités sur l'obligation à choix multiple .....	196
Les partisans de l'illégalité de la prière du vendredi .....	205
Conclusion .....	212
Annexes .....	219
Annexe 1 : les versets coraniques concernant les Quatre Préceptes .....	220
Annexe 2 : les mouvements jihadistes actuels .....	227
Bibliographie .....	251

# REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à mon directeur de thèse, Professeur Mohammad Ali Amir-Moezzi. Je le remercie de m'avoir encadré, orienté, aidé et conseillé, de sa patience, sa disponibilité et surtout de ses judicieux conseils qui ont largement contribué à développer ma réflexion sur le sujet.

J'adresse mes sincères remerciements à tous les professeurs, conférenciers et toutes les personnes qui par leurs paroles, leurs écrits, leurs conseils et leurs critiques ont guidé mes travaux et ont accepté de me rencontrer et de répondre à mes questions durant mes recherches. J'aimerais remercier à cet égard tout particulièrement Madame Sepideh Parsapajouh et Messieurs Pierre Lory, Christian Jambet et Mathieu Terrier.

Je remercie également mes amis bibliothécaires Éric Allorge et Morgan Guiraud qui ont toujours répondu présents pour m'aider à trouver les documents dont j'avais besoin pour mes recherches. Leur soutien inconditionnel et leurs encouragements m'ont constamment été d'une grande aide.

Je souhaite enfin exprimer toute ma gratitude aux personnes suivantes, pour leur aide précieuse et bienveillante dans la réalisation de ma recherche et la rédaction de ma thèse : d'abord Mme Monique Ozoux et Mr Dariouche Kechavarzi Tehrani pour leur révision rigoureuse et méthodique de mon travail. Ensuite, mon épouse et mon fils Behdad qui m'ont permis d'aller au-delà de mes certitudes faciles grâce à leurs critiques éclairées.

## SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

### CONSONNES

Letters	Nom	Transcription
ء	hamza	'
ث	thā'	th
ج	jīm	j
ح	ḥā'	ḥ
خ	khā'	kh
ذ	dhāl	dh
ش	shīn	sh
ص	ṣād	ṣ
ض	ḍād	ḍ
ط	ṭā'	ṭ
ظ	ẓā'	ẓ
ع	'ayn	'
غ	ghayn	gh
ق	qāf	q

### VOYELLES BRÈVES

Lettres	Nom	Transcription
ا	alif	ā
ي	yā	ī ou y
و	wāw	ū ou w
ة	tā'	a

# Introduction

Ce qui caractérise l'islam shi'ite en général et le shi'isme imamite ou duodécimain en particulier, au sein des nombreux courants religieux de l'islam, ce qui marque spécifiquement les textes shi'ites fondamentaux, c'est-à-dire le corpus du Ḥadīth ancien, ce sont les dimensions mystique, ésotérique et initiatique. Après les nombreuses études de Louis Massignon (surtout sur la figure mystique de Fāṭima)<sup>1</sup> et de Henry Corbin (notamment sur la philosophie et mystique spéculative dans le shi'isme)<sup>2</sup>, les œuvres abondantes de Heinz Halm<sup>3</sup> et de Mohammad Ali Amir-Moezzi<sup>4</sup> ont définitivement établi ce fait. Ce n'est donc pas le droit, le domaine juridique qui distingue particulièrement le shi'isme minoritaire, et particulièrement l'imâmisme, du sunnisme majoritaire. Comme l'écrit à juste titre Y. Linant de Bellefonds : « Au plan des solutions pratiques dans le domaine juridique, les duodécimains ont des options qui sont toujours celles d'une des écoles sunnites, et de ce point de vue, les divergences avec le sunnisme ne sont pas plus accusées qu'à l'intérieur même du sunnisme »<sup>5</sup>.

Cependant, dans le droit imamite, il y a un « chapitre » précis qui nuance fortement la phrase du grand spécialiste du droit musulman et ce chapitre est celui des

---

<sup>1</sup> Voir maintenant L. Massignon, *Les écrits mémorables* (recueil d'articles), sous la direction de C. Jambet, Paris, 2009, volume 1, « Marie et Fâtimâ », pp. 211-289.

<sup>2</sup> Voir différents chapitres de H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, 1971-72 et *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 3<sup>e</sup> édition, 1986.

<sup>3</sup> Surtout H. Halm, *Die islamisches Gnosis. Die estreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich-Munich, 1982 (traduction persane : *Ghunūṣiyān dar islām. Shī'īyān-e ghālī va 'Alawiyān*, par E. Mūsavī Khalkhālī, Téhéran, 2015).

<sup>4</sup> Par ex. M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shi'isme originel*, Paris-Lagrasse, 1992 ; *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, 2006 ; *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris, 2011 ; ou tout récemment *La Preuve de Dieu*, Paris, 2018.

<sup>5</sup> Y. Linant de Bellefonds, « Le droit imâmite » dans *le shî'isme imâmite*, Paris, 1970, p. 185

« Quatre préceptes » ou « Quatre cas juridiques » puisque ces derniers sont directement liés à l’Occultation du dernier imam des duodécimains et caractérisent donc très spécifiquement le droit imamite.

Par l’expression « Quatre préceptes » (*al-ahkām al-arba‘a*) on désigne quatre pratiques collectives qui, selon le droit shi’ite imamite, sont devenues problématiques à cause de l’Occultation de l’imam, à savoir les prières collectives notamment celle du vendredi, les peines légales (*hudūd*), le *jihād*, et certains impôts légaux ; ils appartiennent au domaine juridique ou de ce que l’on appelle les « branches » (*furu‘*), dérivées des principes de la religion (*uṣūl al-dīn*), c’est-à-dire le droit religieux (*fiqh*). Ces branches ont été codifiées pour la plupart plusieurs siècles après l’époque du prophète Muḥammad. Pour les comprendre, il est nécessaire d’étudier le contexte de leur émergence et les influences qui ont été à l’œuvre pour leur application. Quelles doctrines ou institutions ont été fondées sur la base de ces préceptes et comment se sont-elles perpétuées jusqu’à nos jours ?

Pour répondre aux questions posées autour de ces quatre préceptes dans la pensée shi’ite durant la période d’Occultation du douzième imam, il faut commencer par étudier de manière critique les œuvres des savants qui ont élaboré des théories à ce sujet. Il n’est évidemment pas possible d’étudier tous les savants qui ont commenté ces préceptes, ou tous les courants de pensée et toutes les tendances politiques de ces époques. Toutefois, un aperçu général du contexte intellectuel et du contexte politique à certaines époques est nécessaire pour saisir pleinement la nature de ces théories et leur mise en application. En outre, l’analyse sémantique des mots-clés et des liens entre ces mots constitue un élément important dans notre approche. Avant d’aborder les étapes de l’évolution de ces quatre préceptes, il convient de donner une brève définition et de déterminer le moment de leur émergence.

L’édifice dogmatique de l’islam a deux fondements : les principes de la religion (*uṣūl al-dīn*), auxquels tout musulman doit croire, et les branches (*furu’*) dérivées de ces principes, c’est-à-dire l’application juridique de ces principes dans les domaines politique, économique, social et culturel que le musulman doit respecter dans sa vie quotidienne. Mais on ne trouve dans le Coran ou dans les ḥadīth-s les plus anciens, aussi bien shi‘ites que sunnites, que les fondements et prémisses des « branches de la religion » explicitement énoncées ou codifiées. On y trouve cependant un ensemble plus ancien de préceptes et de valeurs, comprenant le blâme des « mauvaises actions » (*munkar*) et la recommandation des « bonnes actions » (*ma’rūf*) et qui constituent le socle des préceptes proprement juridiques<sup>6</sup>. Autrement dit, le Coran comporte assez peu de données juridiques. Il procure plutôt un cadre moral et spirituel à partir duquel les savants juristes ont pu élaborer des théories et pratiques juridiques. D’un côté on trouve le blâme d’actes comme le meurtre et différentes espèces de crime, la débauche, l’obéissance aux tyrans ; d’un autre côté, la recommandation d’actes comme le pardon, l’aide à l’opprimé, l’équité, la justice, l’aumône, la foi, la bonne conduite, la piété, etc. Les principes et les branches du droit sous leurs formes actuelles ne se trouvent donc pas dans le texte du Coran<sup>7</sup>. Mais des juristes et des théologiens se sont efforcés de les déduire des versets coraniques et des traditions rapportées dans le corpus de ḥadīth afin de les présenter aux fidèles sous l’autorité des textes sacrés<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Sur la notion de *munkar* voir Coran, 2 : 169, 2 : 268, 3 : 21, 3 : 80, 4 : 37, 9 : 67, 11 : 59, 11 : 97, 12 : 53, 12 : 102, 26 : 151, etc. Sur la notion de *ma’rūf*, voir Coran, 2 : 43, 2 : 268, 3 : 104, 4 : 58, 4 : 114, 6 : 163, etc. Voir aussi E. Chaumont, « Ordonner le bien et interdire le mal », dans M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 620-623.

<sup>7</sup> Sayyid Mahmūd al-Ālūsī, *Rūḥ al-ma’ānī*, II, p. 76.

<sup>8</sup> Sajjādī Ja‘far, *Farhang ma’ārif islāmi*, vol. I, Kumesh, Téhéran, 1373 h.s./1994, p. 222.

Le shi‘isme duodécimain, quant à lui, compte cinq dogmes dont les trois premiers sont partagés avec le sunnisme : 1. L'affirmation du principe fondamental de la foi, à savoir l'Unicité divine (*tawhīd*) ; 2. L'affirmation de la Prophétie (*nubuwwa*), le fait que Dieu transmet de temps en temps des messages à des messagers qui les font connaître à leur communauté ; c'est en dernier lieu le cas de la mission législatrice du prophète Muḥammad b. ‘Abd Allāh ; 3. L'affirmation de l'existence du Jugement dernier et du « tribunal final » de la Résurrection ; croire que le terme final (*ma ‘ād*) de l'existence est la Résurrection, le Jour du Jugement dernier, du décompte des actions en présence de Dieu quand tous les hommes seront réunis et que chacun recevra la récompense ou la punition de ses actes. Les deux derniers sont proprement shi'ites : 4. L'affirmation de la Justice ('*Adl*) de Dieu appliquée selon le mérite de chacun. 5. L'affirmation de l'imamat, succession du Prophète représentée par la direction spirituelle et temporelle des douze imams infaillibles depuis ‘Alī Ibn Abī Ṭālib jusqu'au Mahdī occulté et attendu. Les trois premiers sont appelés « les fondements de la religion » (*uṣūl al-dīn*) et les deux derniers « les fondements de la voie » (i.e. de « la voie » shi'ite - *uṣūl al-madhab*). Le dernier principe, malgré sa place, constitue le socle de la foi proprement shi'ite, c'est-à-dire le dogme de l'existence des imams comme les continuateurs et les garants du bon fonctionnement des messages prophétiques. Il s'agit du principe qu'exprime l'adage shi'ite : l'imamat ou la *walāya* constitue le sens profond de la prophétie (*al-imāma/al-walāya bāṭin al-nubuwwa*)<sup>9</sup>.

Les branches de la religion (*furuū’ al-dīn*) ou « préceptes légaux », fixés assez tardivement et énonçant les normes du culte dans le dogme shi'ite sont au nombre de dix, les huit premiers étant communs avec le sunnisme. Ce sont : la prière canonique

---

<sup>9</sup> Voir Amir-Moezzi, « Notes à propos de la *walāya* imamite » dans id. *La religion discrète*, chapitre 7.

quotidienne (*Salāt*), le jeûne de Ramaḍān (*sawm*), le pèlerinage à la Mecque (*hajj*), l'aumône (*zakāt*), la guerre sainte (*jihād*), ordonner le bien (*al-'amr bi-l-ma'rūf*) et interdire le mal (*al-nahī 'an al-munkar*). Les deux derniers, typiquement shi'ites, concernent encore une fois la personne des imams : l'affirmation de l'amour (*walāya/tawallī*) pour les imams et la dissociation (*barā'a/tabarru'*) d'avec leurs ennemis<sup>10</sup>. Notre étude porte sur certaines applications particulières de quatre parmi ces dix préceptes. Pourquoi ces quatre préceptes (*al-ahkām al-arba'a*) en particulier ? Comme on l'a dit, l'application et la mise en pratique de ces quatre préceptes sont problématique durant la période d'Occultation de l'imam, pilier de la religion shi'ite :

1. Les prières collectives, effectuées lors de certaines occasions rituelles : prière du vendredi (*Salāt al-jum'a*), prière de la Fête du Sacrifice ('*ayd al-adhā*), prière de la Fête de la rupture du jeûne ('*ayd al-fitr*). Ces prières sont accompagnées d'autres obligations religieuses comme celle d'assister à la prédication du sermonnaire. Il s'agit de la forme collective de la prière canonique individuelle.
2. L'application des peines et des châtiments religieux, plus précisément des peines prévues par le texte coranique. Elles sont considérées comme dérivant des deux principes d'ordonner le bien et d'interdire le mal.
3. Le *jihād* ou « combat saint », bien entendu dans son sens physique extérieures.
4. Les versements religieusement obligatoires : l'impôt du « cinquième » (*khums*) et l'aumône (*zakāt*).

La particularité des quatre préceptes c'est qu'ils sont collectifs et que pour être adéquatement accomplis ils ont besoin, selon le droit imamite, de la présence de l'imam infaillible en personne ou de quelqu'un nommément désigné par ce dernier. En l'absence

---

<sup>10</sup> Sur ces couples de termes opposés et leur centralité dans la foi shi'ite voir *ibid.*

de l'imam et de son délégué désigné, comme c'est le cas pendant la période appelée « l'Occultation majeure » (*al-Ghayba al-kubrā*), c'est-à-dire celle qui est la nôtre selon le shi'isme, la pratique de ces préceptes devient problématique.

La théorisation de ces quatre préceptes est au cœur des spécificités pratiques de l'école juridique shi'ite duodécimaine. Leur application, c'est-à-dire leur pratique effective concrète, d'après les traditions shi'ites les plus anciennes, n'ont de sens et ne peuvent se réaliser que par l'imam et en sa présence. En période d'Occultation, l'application de ces préceptes est donc théoriquement suspendue<sup>11</sup>. Tant que les shi'ites avaient accès à leurs guides, les imams historiques, ils n'avaient pas besoin, pour résoudre leurs problèmes, d'autres sources de connaissance et de pratique. En ce qui concerne le droit et les pratiques juridiques, la religion shi'ite s'est particulièrement développée pendant les imamats des cinquième et sixième de leurs imams, à savoir Muḥammad al-Bāqir et Ja‘far al-Ṣādiq , c'est-à-dire grossso modo de la moitié du premier à la moitié du deuxième siècle de l'hégire. Pendant la période des imams historiques, les fidèles se référaient directement aux imams et à leurs disciples directs, leur soumettant des questions et des problèmes concernant leur vie de tous les jours. Il y avait aussi des savants qui prenaient note de toutes les paroles des imams et les compilaient ensuite dans des recueils appelés *usūl* ou *musannaf*, sources premières des grandes compilations de ḥadīth-s ultérieures<sup>12</sup>. Ainsi, du 1<sup>er</sup> au 4<sup>e</sup> siècles/7<sup>e</sup>-10<sup>e</sup> siècles, les enseignements de l'imam vivant, procurés soit oralement soit par écrit dans les recueils de ḥadīth-s, suffisaient pour répondre aux besoins des fidèles. C'est après la disparition du douzième

<sup>11</sup> Mohammad Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme ?*, Fayard, Paris 2004, p. 207sqq.

<sup>12</sup> Muḥammad Bāqir Ṣadr, *al-Ma‘ālim al-jadīda*, Maktab al-Nijāh, Téhéran 1395 h., p. 985.

et dernier imam que certains aspects de la vie religieuse de ces derniers sont devenus fortement problématiques.

La crise de l’Occultation, à l’origine de la transformation de cette branche ḥusaynide du shi’isme en shi‘isme duodécimain, commence à la mort de l’imam al-Hasan al-’Askarī, le onzième imam, en 260/874, mort manifestement sans règlement de la question de sa succession<sup>13</sup>. Les califes ‘abbassides et les courants religieux rivaux s’efforçaient alors de supprimer les groupes imamites et les persécutaient<sup>14</sup>. Non seulement la disparition du onzième imam sans descendance évidente encourageait l’hostilité des adversaires des imamites mais elle plongeait aussi les fidèles dans l’anxiété et la perplexité (les textes imamites appellent cette période celle de la *hayra*). De nombreuses divergences sont alors apparues causant autant de divisions en groupes hostiles les uns aux autres, chacun maudissant l’autre et le qualifiant d’impie. L’un de ces groupes affirmait que le onzième imam n’avait pas eu de fils ; un autre groupe déclarait la fin de l’imamat ; un troisième soutenait que le onzième imam était en occultation et reviendrait plus tard. Les partisans d’un autre groupe encore prirent Ja‘far, frère du onzième imam, pour le nouvel imam. Ce groupe considérait que Ja‘far avait été désigné comme imam par Muhammad, autre fils du onzième imam disparu du vivant de son père. D’autres encore croyaient que Ja‘far avait été désigné par le dixième imam lui-même<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> al-Ṭūsī, *Kitāb al-Ghayba*, p. 360-361.

<sup>14</sup> Voir les rapports des années 245/859 et suivantes dans le *Tārīkh* d’al-Ṭabarī ; aussi Ya‘qūbī, *al-kāmil fī l-tārīkh*, II, p. 444-446 ; Abū l-Faraj al-Isfahānī, *Maqātil al-Tālibiyyīn*, *Sharh-e hāl-e ‘Alawiyān*, éd. S. A. Şaqr, Qum, 1372 h.s./1993.

<sup>15</sup> ‘Abd al-Rafī‘ Ḥaqīqat, *Tārīkh jonbesh-hā-ye madhabī dar Irān*, Téhéran, 1375 h.s./1996, I, p. 374-376.

À propos de la mort de l'imam al-Hasan al-'Askarī à Sāmarrā, le 8 Rabī' al-thānī de l'an 260/874, al-Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022) écrit : « Lorsque la nouvelle de la mort de l'imam fut annoncée, la ville de Sāmarrā fut plongée dans le chagrin. Après le lavement du corps et la procession funéraire, le souverain 'abbasside donna l'ordre au fils d'al-Mutawakkil Abū 'Isā, d'effectuer la prière sur le corps de l'imam »<sup>16</sup>. Selon une autre version, alors que Ja'far, frère d'al-Hasan al-'Askarī, commençait la prière, un garçon fendit soudain la foule et se plaça devant Ja'far en lui disant : « Mon oncle, pousse-toi ! C'est à moi, plutôt qu'à toi, que revient la dignité de faire la prière sur le corps de mon père ». Selon cette version, le garçonnet est le douzième imam et le futur Sauveur. D'après ce récit, le onzième imam fut enterré lors d'une cérémonie intime entre familiers et proches, sans aucun autre participant, probablement dans la maison même de l'imam, de sorte que son successeur, le futur *Mahdī* put paraître et faire la prière sans être arrêté par les représentants du souverain 'abbasside. Une autre cérémonie aurait eu lieu publiquement, lors de laquelle la prière aurait été effectuée par al-Mutawakkil Abū 'Isā. On constate ici clairement que les versions canoniques duodécimaines viennent neutraliser les récits sur l'inexistence d'un fils du onzième imam et mettre fin aux débats et conflits sur la succession de ce dernier.

De nombreuses questions se sont posées et se posent encore sur la naissance et la vie de l'imam déclaré le douzième et le *Mahdī*, auxquelles l'historien a du mal à répondre. Mais la naissance de cet imam et son occultation ainsi que son existence pendant l'Occultation, sont pour les croyants shi'ites des événements historiques indiscutables qui occupent une place centrale dans leur vie spirituelle. Certains, comme Ibn Bābūya (m. 381/991) et al-Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022) font remonter le début de l'Occultation qu'ils appellent « mineure » à la naissance du *Mahdī*.

---

<sup>16</sup> al-Shaykh al-Mufīd, *Irshād*, III, p. 323.

car durant les premières années de sa vie, seuls quelques amis proches ont eu le privilège de le rencontrer en personne. Selon al-Shaykh al-Mufid, la naissance et la vie de « l'imam du temps » ayant été cachées, seul un petit nombre de personnes étaient au courant de son existence. Son occultation est aussi qualifiée par eux d'occultation relative (*nisbī*), commençant à partir de sa naissance, et ils font ainsi commencer son occultation à partir de la mort de l'imam al-'Askarī<sup>17</sup>.

Après l'Occultation définitive de l'imam en 329/941 selon la tradition, le douzième et dernier imam des shi'ites devenus ainsi des duodécimains, les croyants ont dû progressivement accepter que les juristes, considérés évidemment d'un statut inférieur à celui des imams, puissent répondre à leurs questions religieuses. Ils se résolurent finalement à demander l'aide aux juristes en attendant le retour de l'imam. Mais certains juristes comme al-Shaykh al-Mufid et al-Shaykh al-Tūsī (m. 460/1068) n'étaient pas disposés à accepter tout ce qu'on leur imposait comme responsabilité. Pour donner un exemple, ces derniers refusèrent notamment de percevoir la taxe religieuse appelée le « droit de l'imam », soit le cinquième des revenus, appelée *khums*. Al-Shaykh al-Mufid, en réponse au problème de la collecte de cette taxe, donna l'instruction aux fidèles de déposer la première moitié du *khums*, revenant à la personne de l'imam, auprès des collecteurs asservis qui pourraient cacher ces sommes jusqu'au retour de l'imam absent, pour qu'elles soient alors remises à leur destinataire originel, à savoir l'imam impeccable. Al-Shaykh al-Mufid proposa également, étant donnée la difficulté de veiller sur ces sommes, de les conserver en lieu sûr ou de les enterrer jusqu'au jour du retour du Mahdī où il faudra les lui restituer. Quant à la seconde moitié de ces sommes, la part du *khums* échéant aux nobles descendants du prophète (*sādāt*), al-Shaykh al-Mufid donna

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, II, p. 340 ; al- Sadūq Ibn Bābūya, *Kamāl al-dīn wa tamām al-nī'ma* éd A. A. Ghaffārī, Qum, 1405/1985, p. 435.

l'instruction de la diviser en trois et d'en donner le premier tiers aux pauvres, le deuxième aux orphelins et le troisième aux voyageurs (à court d'argent)<sup>18</sup>. Nous traiterons bien sûr en détail du *khums* par la suite, mais nous en parlons ici pour rappeler que la question s'est posée dès le début de l'Occultation pour des savants comme al-Shaykh al-Mufid ou al-Shaykh al-Tūsī. D'autres, comme Abū Sahl (m. 405/1014) et Ibn Zahrā al-Halabī (m. 585/1189) ont également suivi al-Shaykh al-Mufid, de sorte qu'un consensus sur ce sujet a régné jusqu'au septième siècle de l'Hégire /XIII<sup>e</sup> de l'ère commune. Puisque l'absence de l'imam durait plus longtemps qu'on l'avait pensé, les fidèles ne savaient plus ce qu'ils devaient faire du *khums*. Au 7<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle, al-Muhaqqiq al-Hillī (m. 676/1277) chercha une solution à ce problème. Progressivement, on s'employa à percevoir le *khums* et à le dépenser pour des œuvres religieuses. Un tel effort d'interprétation (*ijtihād*) de la part d'al-Muhaqqiq al-Hillī, justifié par l'absence prolongée de l'imam, entraîna des changements dans le rôle des juristes-théologiens dans le domaine de l'application des préceptes. Cela suscita diverses critiques à leur égard : on disait qu'il s'agissait là d'une sorte d'interprétation personnelle et que toute interprétation personnelle était fondée sur un « raisonnement analogique » (*qiyās*) qui introduisait un changement potentiel dans la religion. L'interprétation par raisonnement analogique s'applique lorsqu'il n'y a pas de texte explicite (*nass*) pour un cas précis : alors le juriste recherche des cas semblables dans la tradition et par analogie en déduit une règle valable pour le cas présent. Or, l'interprétation personnelle des données religieuses ainsi que le raisonnement par analogie sont déclarées nuisibles par les imams dans leurs *ḥadīth*-s<sup>19</sup>. Tant que les imams étaient présents, ils répondraient eux-mêmes aux questions posées sur des cas non prévus par les Ecritures ou bien donnaient leur imprimatur sur d'éventuelles décisions prises par

---

<sup>18</sup> al-Muhaqqiq al-Hillī, *al-Mu'tabar fī sharḥ al-mukhtaṣar*, citant al-Mufid, Qum, 1318 A.H., p. 298.

<sup>19</sup> Voir *Farhang-nāmeh Uṣūl-e fiqh*, Markaz e'telā'āt-e va Madārek-e eslāmī, p. 75.

les savants parmi leurs fidèles. Ils interdisaient donc le recours à des procédés logiques comme le raisonnement par analogie et l’interprétation déductive. Or, dans leur absence, certains savants pensaient que, malgré cette interdiction, la communauté n’avait d’autre choix qu’avoir recours à ces procédés<sup>20</sup>. D’où des siècles de débats sur lesquels nous reviendrons.

Aux débuts de l’Occultation, les juristes-théologiens ont revendiqué un rôle propre dans la résolution des problèmes religieux. Pour légitimer leur autorité, ils s’en sont référés aux ḥadīth-s. L’un des plus importants ḥadīth-s, en relation avec notre propos, concerne un message présumé de l’imam caché, adressé à un fidèle, Ishāq b. Ya‘qūb, par le biais de son deuxième représentant pendant l’Occultation mineure : « Dans les affaires qui vous posent problème, référez-vous à ceux qui collectent nos paroles, car ils sont une preuve de moi pour vous et je suis une preuve de Dieu pour eux »<sup>21</sup>. Les juristes-théologiens font aussi référence à un autre ḥadīth rapporté du onzième imam par exemple par Ṭabrisī : « Il est obligatoire, pour que le peuple suive les savants, que ceux-ci s’abstiennent de commettre tout péché, qu’ils soient soutenus par la foi contre leurs tentations sataniques et obéissent à Dieu »<sup>22</sup>. Selon ce genre de ḥadīth-s, les juristes-théologiens devaient remplir certaines conditions : ils devaient être transmetteurs de ḥadīth-s, c’est-à-dire bien informés des données révélées et de leurs interprétations, être justes et épris du Vrai. Par ailleurs, ils devaient se tenir à l’écart des tentations mondaines et en premier la recherche du pouvoir et d’autorité auprès des autres.

---

<sup>20</sup> voir Amir-Moezzi, *Guide divin*, index sub *qiyās*, *ijtihād*, *ra'y*.

<sup>21</sup> al-Ḥurr al-Āmilī, *Wasā'il*, 17, p.11 ; al-Majlisī, *Bihār*, 35, p. 111. Sur les Occultations mineure et majeure et le rôle des “représentants” pendant la Mineure, voir Amir-Moezzi, *Guide divin*, parties IV-1 et IV-2.

<sup>22</sup> Ṭabrisī, *Iḥtijāj*, II, p. 263 ; Ḥurr, *Wasā'il*, 18I, p. 94.

Après une première période d’attente du Mahdī d’une durée de soixante-dix ans et une seconde période d’une durée de cent quarante ans, les fidèles ne savaient pas combien de temps l’Occultation allait durer et se trouvaient ainsi confrontés à l’absence d’une définition claire de leurs devoirs canoniques. Les affaires des shi‘ites étaient auparavant réglées par le recours aux ḥadīth-s des imams et par l’intervention des juristes-théologiens qui avaient permission de la part des imams. Mais, avec l’absence physique d’un imam, ces affaires se trouvaient exclusivement posées aux juristes-théologiens, et plus spécialement parmi ces affaires les quatre préceptes posaient problème. Ainsi, après l’Occultation du douzième imam, deux points de vue juridiques (*qadā’i*) se distinguent dans la communauté shi‘ite. Le premier point de vue est défini comme étant le « droit des juristes » (*fīqh al-fuqahā’*), le second comme le « droit du Hadīth ». Le « droit des juristes » emploie une méthode de raisonnement dialectique (*istidlāl*) et d’effort personnel d’interprétation (*ijtihād*). Les questions juridiques sont soumises à l’analyse des préceptes, aux règles de l’exégèse coranique, à l’interprétation personnelle mises en perspective avec les interprétations des juristes précédents, *mujtahid* ou *faqīh*. Sur la base de ces méthodes, ce « droit des juristes » crée de nouvelles règles. Le « droit du Hadīth », par contre, déduit son application juridique directement des ḥadīth-s compilés dans les ouvrages de Hadīth qui font autorité, sans aucun autre moyen intermédiaire. Opposé à l’interprétation et à l’opinion personnelle du « droit des juristes », ce droit-là est fondé sur la transmission traditionnelle des ḥadīth-s et se focalise sur l’authenticité de ceux-ci.

Nous sommes ici à la base des deux traditions imamites que l’on finira par appeler « le rationalisme » (*uṣūliyya*) et « le traditionalisme » (*Akhbāriyya*). En effet, les partisans du « droit du Hadīth », appelés plus tard des Akhbārī (traditionnistes), comptent parmi eux de grandes figures comme Muḥammad Amīn al-Astarābādī (m. 1033/1624)

fondateur de ce qu'on appelle maintenant le néo-akhbārisme, Mullā Muḥammad Taqī al-Majlisī (m. 1070/1660), dit Majlisī le Premier, père du célèbre auteur des *Bihār al-Anwār* *al-anwār*, de grands penseurs comme Mullā Muhsin Fayd al-Kāshānī (m. 1091/1680), al-Shaykh al-Hurr al-Āmilī (m. 1104/1693), al-Shaykh Yūsuf b. Aḥmad Bahrānī (m. 1186/1772). À diverses époques, ces juristes ont attaqué la légitimité des *Uṣūliyya* ou partisans de l'*ijtihād* en leur expliquant que les imams historiques ont condamné l'opinion personnelle et le raisonnement analogique en matière juridique, déclarant que personne, en dehors d'eux, n'avait suffisamment de légitimité pour émettre des décrets. De leur point de vue, tout ce que les imams ont dit étant vrai, tout ce qu'ils n'ont pas dit est nul et non avenu.

Ces deux points de vue juridiques s'opposent donc radicalement. Dans un cas, celui des « rationalistes », on utilise les recueils de ḥadīth-s en s'efforçant d'adapter et de faire évoluer le *fiqh* qu'ils peuvent contenir et en faisant un effort indépendant d'interprétation (*ijtihād*) fondé sur le raisonnement par analogie (*qiyās*) et sur l'opinion personnelle (*ra'y*). Dans le cas des « traditionalistes », on se fonde exclusivement sur le ḥadīth. La différence fondamentale entre ces deux méthodes du *fiqh* dans le shi‘isme se concentre donc en dernier lieu sur la présence ou l'absence des imams historiques. En effet, les modalités d'application des préceptes sont différentes pour l'époque où l'imam est disponible pour ses fidèles et celle où l'imam est occulté. Les juristes « rationalistes » cherchaient ainsi à articuler la religion avec la politique, cherchant à prouver aux partisans du « droit du ḥadīth » que l'absence de l'imam n'impliquait pas la fin de la religion légale, et que c'était désormais à eux de faire des recherches et prendre des décisions pour appliquer les préceptes, ceci par l'usage de l'opinion et de la raison. Ces juristes ne s'interdisaient pas d'intervenir dans tout ce qui concernait l'autorité du droit dans la vie sociale des fidèles, autrement dit dans la sphère du politique.

Ainsi le droit canonique s'est divisé en deux courants par rapport au fait politique : d'un côté un courant cherchait à rester à l'écart de la politique et d'un autre, un second courant s'adaptait aux décisions des détenteurs du pouvoir politique. Cependant, jusqu'à une époque toute récente, le droit shi'ite est resté sans théorie ni programme politique bien définis, et ceci malgré la marginalisation des traditionalistes (appelés plus tard *Akhbārī*) et le triomphe des juristes rationalistes (appelés postérieurement *uṣūlī*) d'abord à partir de l'époque bouyide et surtout après la naissance du clergé shi'ite à l'époque safavide<sup>23</sup>.

Tant que les imams, pivots et piliers fondamentaux du shi'isme, étaient présents, toutes les affaires liées à la religion étaient concentrées sur leurs personnes jugées infaillibles. Sans eux, cette conception semblait vidée de son contenu. En l'absence du « Guide divin » infaillible, les questions importantes de la communauté comme la guidance, l'autorité religieuse ou encore les pratiques collectives devaient problématiques. C'est justement le cas des quatre préceptes, par définition appartenant à la sphère collective comme on l'a dit précédemment.

En ce qui concerne les actions légales et cultuelles individuelles comme la prière effectuée seul ou le jeûne, il n'est pas nécessaire qu'un imam vivant soit présent auprès de fidèles, car ces pratiques cultuelles sont des affaires personnelles. Par contre, dès lors qu'il s'agit d'actes cultuels de caractère collectif, leur accomplissement dépend des conditions sociales et du consentement collectif. En l'absence de l'imam et de son délégué nommément désigné et en dehors de la collaboration des membres de la société, leur accomplissement pratique devient problématique. Etant collectives, ces pratiques

---

<sup>23</sup> Amir-Moezzi et Jambet, *op. cit.*, p. 221sqq. ; voir aussi A.J. Newman, *The Development and Political Significance of the Rationalist (*uṣūlī*) and Traditionalist (*Akhbārī*) School in Imami Shi'i History from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteen Century A.D.*, Thèse de doctorat, UCLA, Los Angeles, 1986 ; R. Gleave, *Inevitable Doubt. Two Theories of Shī‘ī Jurisprudence*, Leiden, 2000.

nécessitent une direction spirituelle qui, dans le shi‘isme, revient à l'imam vivant ou quelqu'un nommément désigné par lui. Comme l'explique M. A. Amir-Moezzi :

« Selon la tradition originelle, ces prérogatives exclusivement réservées à l'imam restent ‘suspendues’ (*mutawaqqif, ijrā' sāqīt*) pendant toute la durée de son absence parce que personne d'autre n'a le droit de les revendiquer. C'est surtout le cas de ce qu'on a appelé les ‘quatre domaines juridiques’ ou les Quatre Préceptes, (*al-ahkām al-arba'a*) dont la théorie est probablement d'origine zaydite yéménite, à savoir : la justice religieuse et les peines légales, la collecte de certaines taxes religieuses, les prières collectives (celles du vendredi et des deux fêtes du sacrifice et de la fin du mois de Ramaḍān) et enfin la guerre sainte ».<sup>24</sup>

La question tient à ce que ces préceptes sont des affaires collectives, alors que les imams historiques ne sont plus vivants et que les délégués nommément désignés par l'imam vivant ne sont pas présents non plus. D'importance cruciale est le fait que « dans le dernier message de l'imam du temps, il est dit que toute personne qui se proclamerait publiquement son représentant serait un menteur<sup>25</sup> ». En effet, selon la tradition imamite, dans une dernière lettre adressée à son dernier représentant pendant l'Occultation mineure, l'imam caché lui annonce que dorénavant il n'aurait plus de « représentant » et que celui qui se déclarerait tel est un charlatan et un menteur<sup>26</sup>. Cette lettre, quoi qu'il en soit de son authenticité historique, est d'une importance majeure pour le croyant shi'ite

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 207-208 ; aussi Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 322sqq.

<sup>25</sup> al-Shaykh al-Ṭusī, Muḥammad b. ‘Alī, *Kitāb al-Ghayba*, Bongāh-e nashr, Qum, p. 395.

<sup>26</sup> Amir-Moezzi, *Guide divin*, p. 276 et surtout *Religion discrète*, pp. 326-327.

puisque'elle inaugure l'ère de l'Occultation majeure. Sur la base de cette lettre, l'imam caché n'a plus de représentant public, alors comment ces préceptes peuvent-ils être appliqués et sous quelle forme ? À l'époque de la vie des imams, il y avait une loi générale que les imams rappelaient toujours : tout ce qu'ils disaient et faisaient était fondé sur le Coran et la Sunna du prophète et ils ne prononçaient aucun jugement par eux-mêmes au nom de la religion. C'est dans ce sens que les imams disaient qu'ils étaient les héritiers du prophète. Tant que les imams étaient en vie, l'effort d'interprétation personnelle (*ijtihād, qiyās, ra'y*) ne jouait aucun rôle, mais dès lors qu'ils ne furent plus présents, nombreux furent les juristes-théologiens qui dirent représenter « l'imam du temps » et pouvoir décider en son nom en son absence pour appliquer ses préceptes. La question se pose de manière aiguë pour ce qui est l'application des quatre préceptes. La réponse est cruciale, en particulier dans les domaines de la justice pénale, de la requête judiciaire, de la punition, des châtiments légaux et de l'application des pénalités légales islamiques (notamment des peines héritées de la période antérieure à l'islam comme l'amputation de la main ou du pied, la lapidation). En ce qui concerne les prières collectives, dans le droit imamite ancien et dans le « droit du Ḥadīth », il est dit que l'homme qui dirige la prière collective doit être l'imam ou son délégué nommément désigné. Mais alors, que faire quand l'imam est caché et qu'il n'a donc nommé personne ? Puisque l'imam n'est plus présent pour diriger la prière et qu'il n'a désigné personne pour le faire, les prières collectives n'ont-elles plus lieu d'être ? Au sujet de la collecte des taxes religieuses, en particulier celles du *khums* et de la *zakāt*, il est dit dans les ḥadīth-s juridiques que c'est aux imams de collecter et de redistribuer ces taxes. Maintenant qu'il n'y a plus d'imam, comment payer et collecter ces sommes dues ? Comme nous l'avons dit plus haut, après l'Occultation de l'imam, certains juristes-théologiens ont déclaré qu'il fallait enterrer les revenus de ces taxes religieuses en

attendant le retour de l'imam pour les lui remettre. Plus loin, nous allons examiner le problème en détail. Au sujet de la guerre sainte, le *jihād*, il est dit dans le « droit du Hadīth » que l'imam doit être présent pour pouvoir déclarer et conduire le *jihād*, et que seul l'imam en personne peut déclarer la guerre sainte. Dès lors se pose la question : l'imam étant absent, que devient le *jihād* ? Si l'on attaque la communauté des fidèles, que doit-elle faire ? Certains juristes-théologiens, s'appuyant sur des références coraniques, autorisèrent la guerre défensive.

Ce sont ces questions qui sont soulevées au cours de la période d'Occultation où l'application de ces préceptes collectifs est particulièrement problématique. Dans une religion centrée sur l'imam, l'absence de ce dernier rend les réponses à toutes ces questions très incertaines.

Dans cette étude, nous procéderons en trois temps. D'abord, les quatre préceptes sont présentés. Au sujet de chacun d'eux, nous traitons les sources disponibles en deux parties : la première partie utilise des sources primaires, c'est-à-dire des sources attribuées aux imams et des livres écrits au cours des premiers siècles de l'Hégire. Ces sources sont généralement en langue arabe. Des traductions persanes et anglaises sont également utilisées. La seconde partie utilise des sources secondaires, c'est-à-dire des études que des chercheurs scientifiques modernes ont développées à partir des sources primaires<sup>27</sup>.

Dans un second temps, notre but est d'explorer et de résumer les questions centrales relatives aux quatre préceptes. Nous avons réuni et étudié les théories d'autorités célèbres

---

<sup>27</sup> À ce sujet, mentionnons le précieux travail de Jassim Hussain qui recense toutes les sources écrites au sujet de l'occultation de l'imam, depuis le début de la période d'occultation jusqu'à la période contemporaine, ce qui nous a permis d'avoir de bons repères pour accéder aux sources originales datant de la période de l'occultation ; J. M. Hussain, *The occultation of the Twelfth Imam: A historical background*, London, 1982.

et de grands savants shi‘ites de la période de l’Occultation, depuis le quatrième siècle de l’Hégire jusqu’à nos jours, concernant directement ou indirectement ces préceptes.

## **Première partie**

### **LE *JIHĀD***

## Remarques préliminaires

Le mémoire que j'ai présenté pour l'obtention du diplôme de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE) en 2016 avait pour thème principal le *jihād*. La présente thèse reprend et développe ce travail antérieur.

Les lois du *jihād* et plus particulièrement du *jihād* offensif, dont nous voyons certaines conséquences à l'époque actuelle, est une construction des vainqueurs historiques de l'islam, autrement dit des autorités se réclamant de l'islam majoritaire dit le sunnisme, vainqueurs des guerres qui ont eu lieu durant les différentes périodes de l'histoire de l'islam. Ces guerres ont été déclarées et menées sur la base de nombreuses traditions et coutumes du passé, jointes à des croyances doctrinales plus récentes. Elles se sont appuyées sur de nombreux ḥadīth-s et récits soi-disant historiques, évidemment souvent sortis de leur contexte. Au fil du temps, spécialement après le troisième siècle de l'Hégire, et à la suite de conflits aussi durables que sanglants, les juristes-théologiens ont articulé ces traditions et ces croyances avec des règles et des préceptes religieux fixes et selon les exigences de leurs milieux politique et social. Selon un dit célèbre du prophète, la guerre sainte est de deux sortes : le petit *jihād* (*al-jihād al-asghar*) qui est la guerre physique extérieure et le grand ou le meilleur *jihād* (*al-jihād al-akbar/al-afḍal*) qui est le combat contre l'égo, contre ses propres vices. Or, le « meilleur *jihād* » (*al-afḍal*), ou *jihād* intérieur (*fī-l-nafs*)<sup>28</sup> est progressivement oublié dans les cercles dirigeants au profit du *jihād* extérieur devenu un des dogmes les plus importants de la Loi.

Ceux qui promulquaient un tel précepte violent s'employaient d'une part à gouverner, d'autre part à parer ces préceptes de légitimité et de valeurs religieuses aux yeux des gens. C'est dans un tel contexte de l'articulation entre autorité politique et

---

<sup>28</sup> al-Āmilī, *Wasā'il*, XI, p. 110

légitimité religieuse que souverains et juristes ont étroitement collaboré pour soutenir politiquement et juridiquement une certaine violence guerrière.

Dans le shi'isme, le *jihād* en période d'Occultation comporte les deux dimensions mentionnées dans le Ḥadīth prophétique. La première est spirituelle et intérieure et ne peut être effectuée que sous l'autorisation et l'orientation d'un guide divin qui est l'imam impeccable soutenu par Dieu. La seconde dimension est extérieure : le combat physique contre « les ennemis » de Dieu. Cette dimension subit un changement de traitement radical après l'assassinat de l'imam Ḥusayn et sa famille , dans le courant shi'ite qui aboutit à l'imamisme duodécimain. Dans leur comportement extérieur, les imams suivants pratiquèrent la dissimulation et suspendirent le *jihād*. Ce fut ce renoncement au *jihād* qui, avec la dissimulation, auraient marqué l'attitude « quiétiste » des imams de la lignée duodécimaine<sup>29</sup>. Dorénavant, seul le Sauveur eschatologique était habilité à mener la guerre sainte contre les injustes. Les juristes partisans de cette explication se sont éloignés du *jihād* militaire en suivant la voie spirituelle du *jihād* intérieur, lequel est par définition individuel.

Le premier aspect du *jihād* est spirituel, intérieur et donc individuel. Le second aspect est temporel, séculier et collectif. Cet aspect est déterminé par les caractéristiques de chaque époque, et il s'oppose ou se conforme à la politique, aux intérêts et à la puissance du pouvoir en place. Sous cet aspect, le *jihād* offensif, en l'absence de l'imam impeccable, a suscité des discussions et des oppositions diverses parmi les juristes, jusqu'à aujourd'hui. Aucune unanimité, aucun consensus ou solution propre à mettre tout le monde d'accord n'a jamais été trouvée. C'est ce que nous allons examiner en détail.

---

<sup>29</sup> Amir-Moezzi, *Guide divin*, partie III-2.

## La question du *jihād* offensif

Le *jihād*, « guerre sainte », qu'elle soit une guerre offensive pour la foi ou une lutte de défense contre l'ennemi, est une pratique religieuse discutée aussi bien par les juristes shi'ites que sunnites<sup>30</sup>. En droit, une interprétation du *jihād* au sens particulier en fait la mise en œuvre de tous les efforts pour combattre les incroyants et leur faire la guerre. Une autre interprétation du *jihād*, au sens général, est « d'une part l'effort intensif pour réaliser ce qui plaît à Dieu en termes de bonnes pensées et de bonnes actions et combattre ce qui lui déplaît comme l'impiété, la corruption et la tyrannie »<sup>31</sup>. La guerre sainte, comme tout autre phénomène historique, n'est pas advenu de manière soudaine et fortuite, mais comme prolongements d'antiques antécédents, remontant à l'époque préislamique et en ce qui nous concerne à la période antérieure à l'Occultation du douzième imam. Depuis l'Occultation et jusqu'à nos jours, ce thème a évolué et continue à prendre des formes nouvelles.

Pour mieux comprendre l'évolution du *jihād* et en particulier le *jihād* offensif chez les shi'ites contemporains, il faut remonter jusqu'au conflit entre les shi'ites et leurs ennemis et sa probable racine historique, à savoir l'opposition entre les clans qurayshites

---

<sup>30</sup> E. Kohlberg, « The development of the Imami-Shī'i Doctrine of *Jihād* », *ZDMG*, n 126, 1976, p. 64.

<sup>31</sup> Ibn Taymiyya, *Majmū‘ al-fatāwā*, X, p. 191.

des Banū Hāshim et des Banū ‘Abd Shams à la période préislamique, pour gagner la suprématie au sein des tribus Qurayshites de La Mecque. Ce conflit se poursuivit ensuite entre Abū Sufyān et le prophète Muḥammad, puis entre les Alides et les Banū Umayya, principale branche des Banū ‘Abd Shams. Ce sont ces mêmes vieux conflits entre les Banū Hāshim et les Banū Umayya qui, après l’assassinat du calife ‘Uthmān, ont poussé Mu‘āwiyya fils d’Abū Sufyān à rejeter le droit de ‘Alī au califat, le déclenchement de la grande guerre de Ḫiffīn ou encore plus tard le massacre d’al-Ḥusayn, petit-fils de Muḥammad et fils de ‘Alī par l’omeyyade Yazīd, massacre qui, pour certains, marque l’acte de naissance de la communauté shi’ite<sup>32</sup>.

Après la mort de Muḥammad commença une vague de violence entre ses partisans en vue de fonder et de développer un État islamique. Dès les premiers jours qui suivirent sa mort, une violente dispute opposa ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb à Fāṭima, fille du prophète et épouse de ‘Alī Ibn Abī Tālib, si violente qu’on dit qu’elle entraîna la mort de Fāṭima. Cet événement n’affecta pas seulement les shi’ites, il fit aussi honte à ceux qui devaient plus tard prendre le nom de sunnites et a initié un cycle de violences et de vengeances. Le premier calife des musulmans, Abū Bakr (11-13/632-634), commença son califat dans le sang avec la répression des tribus désirant se retirer des accords passés avec Muḥammad, un chef maintenant disparu. Après Abū Bakr, le deuxième calife ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (19-23/640-643) continua et réussit les guerres de conquêtes des Arabes et finit par périr, d’après la tradition, sous le coup de couteau d’un esclave persan<sup>33</sup>. Le troisième calife, ‘Uthmān (23-35/644-655), passa l’essentiel de son califat au milieu d’une nouvelle guerre

---

<sup>32</sup> M. J. Mashkūr, *Tārīkh-e ferqe-hā-ye shī‘e*, Téhéran, 1390 h.s / 2011-2012, pp. 3-4, citant al-Ṭabarī, *Tārīkh*, III, pp. 1088-1099, et Ibn Athīr, *al-Kāmil*, II, p. 16-22. Pour les guerres civiles aux débuts de l’islam voir Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, Introduction et Chapitre 1.

<sup>33</sup> Ibn A‘tham al-Kūfī, *al-Futūh*, p. 266 ; Ibn Khaldūn, *Tārīkh*, I, p. 539 ; Md. al-Bāqir al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, XIII, p. 113 et XCII, pp. 25-29 ; Bāqir Sharif al-Qarshi Qurashī, *Hayāt al-imām al-Hasan b ‘Alī*, I, p. 226 ; Ibn Qutayba, *al-Ma‘ārif*, p. 183.

civile entre musulmans, qu'on appellera la « discorde » (*fitna*), au cours de laquelle lui-même finit par être tué. En quatrième lieu, ‘Alī accéda au califat (35-40/656-661). La courte période de cinq ans de son gouvernement fut marquée sans interruption par des guerres intestines pour réorganiser la communauté de Médine. ‘Alī, qui faisait partie des premiers compagnons du prophète et des premiers croyants de l’islam, soutenu par quelques amis, se trouva en guerre contre d’anciens proches partisans du prophète comme ‘Ā’isha, l’une des épouses de ce dernier ou Ṭalḥa et al-Zubayr, lors de la bataille du Chameau. Après cinq ans de califat et trois guerres sanglantes, ‘Alī est assassiné à son tour sous les coups d’un khārijite voulant venger les siens tués lors de la bataille de Nahrawān. Pratiquement tous les grands personnages de l’islam naissant, ont été tués et ces violences fratricides continuèrent pendant plusieurs siècles. Après l’assassinat de ‘Alī, pendant un peu moins d’un siècle, le califat échut aux Banū Umayya – les Omeyyades, qui n’ont eu de cesse, eux aussi, de réprimer et de massacrer leurs adversaires, notamment en cherchant vengeance pour la bataille de Badr, en l’an 2 de l’hégire où ils avaient été vaincus par les Banū Hāshim et leurs alliés. Après le massacre de l’imam Ḥusayn (m.61/680) à Karbalā, pour certains shi’ites, la signification du *jihād* changea pour devenir une simple guerre (*harb*). Pour d’autres fidèles, le combat devait continuer contre ceux qui persécutaient la sainte famille de Muhammad ou la maudissaient du haut des chaires des mosquées contrôlées par le califat.

Ainsi, tout au long des premiers temps de l’islam, la guerre et les massacres n’ont jamais cessé. Il semble que c’était déjà le cas avant l’islam. Avec l’arrivée de l’islam et son expansion extraordinaire, ces affrontements se sont développés au nom du *jihād*, terme déjà présent, quoique polysémique, dans le Coran. Sous l’appellation de *jihād*, le pouvoir califal (à partir de ‘Umar et à l’exception notable de ‘Alī) chercha à mobiliser et unifier les forces des arabes en les dirigeant à l’extérieur de leurs frontières. L’acquisition

de butin fut l'un des principaux motifs de leur participation. Les expéditions étaient menées là où le butin était abondant et où la résistance n'était pas trop importante. Comme le dit M. Watt, « la notion de *jihād* joua dans la conduite de ces raids un rôle important qui affecta le résultat final de plusieurs manières »<sup>34</sup>.

Contrairement à ce que prétend l'apologétique musulmane, la foi a joué un rôle secondaire dans les conquêtes. Une religion met évidemment du temps pour être acceptée et la conversion des peuples conquis a, elle aussi, pris plusieurs siècles. Par exemple, plusieurs siècles après la conquête du pays, le peuple d'Égypte n'était pas encore converti à l'islam ; ou encore en Espagne, sous le pouvoir des musulmans, la majorité de la population était restée chrétienne. Ces conquêtes répondaient surtout aux préoccupations politiques et économiques du pouvoir<sup>35</sup>.

Montgomery Watt, en abordant le changement de nom de *ghazwa* (raid) en *jihād*, écrit :

« La transformation de la razzia nomadique a de profondes implications (...). Le terme traduit par ‘combattre’ est *jāhada* et le nom verbal correspondant est *jihād*, ‘combat’, qui avec le temps prit le sens technique de ‘guerre sainte’. Le changement de la razzia au *jihād* peut sembler n'être qu'un simple changement de nom, le don d'une aura religieuse à ce qui était fondamentalement la même activité. Mais il n'en est pas ainsi. »<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> M. Watt, *La pensée politique de l'islam Les concepts fondamentaux*, 1998, p. 18.

<sup>35</sup> M. S. Eshmāvī, *Eslāmgerā’ī yā eslām*, 1382h.s./2003, p. 106.

<sup>36</sup> M. Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, p. 108.

Au sujet de ce passage de la razzia au *jihād*, Edgard Weber parle d'un renforcement conceptuel qualitatif par un changement quantitatif, où l'on peut considérer le *jihād* comme une forme différente de razzia désormais informée par un point de vue différent sur les richesses du monde considérées comme un monde de richesses métaphoriques. Ces formes et ces dimensions nouvelles par rapport à la razzia ont résulté en une perspective nouvelle sur les vastes potentiels de la richesse du monde et à l'entrée des arabes dans un monde nouveau au sein de l'histoire humaine. En réponse à la question de savoir si ces affrontements guerriers relèvent de l'agression ou de la simple application de la loi de la razzia, E. Weber écrit :

« La loi de la razzia était admise par les Bédouins comme un moyen de survie. Muḥammad en fit un moyen et une fin pour répandre la prédication. Par cette nouvelle inflexion donnée à la razzia, désormais appelée *jihād fī sabīl Allāh*, ‘combat dans le chemin de Allāh’, Muḥammad réussit à unifier les tribus belliqueuses de l’Arabie, à leur donner un ciment qui les soude ensemble tant que durent les conquêtes. »<sup>37</sup>

Quant au shi’isme, selon l’expression d’Etan Kohlberg, un nouveau changement de forme est survenu dans le shi’isme avec l’articulation du *jihād* avec la *taqiyya*, la « dissimulation pieuse », suite au bref règne de l’imam ‘Alī et au meurtre de l’imam Husayn. Les imams suivant ce dernier se sont efforcés, pour sauver l’héritage spirituel de l’imam ‘Alī, à employer la dissimulation (attitude défensive d’autoprotection) au lieu de la guerre, car leur attitude vis-à-vis des gouvernements de leur temps était une politique

---

<sup>37</sup> E. Weber et G. Reynaud, *Croisade d'hier, jihād d'aujourd'hui*, Cerf, Paris, 1989, pp. 91-92.

de défense des valeurs shi'ites et non pas l'opposition frontale et violente. Au *jihād*, ils substituèrent la discréetion et à la place de la guerre, ils firent profession de dissimulation. Les partisans shi'ites étaient désireux de faire la guerre et, de tomber en martyr mais, selon de nombreuses traditions, les imams leur demandaient la maîtrise de soi, de préférer la vie car professer le shi'isme est en soi avoir le privilège du martyre<sup>38</sup>. L'imam al-Bāqir aurait ainsi déclaré: « Tout véritable croyant shi'ite est un martyr, même s'il meurt dans son lit »<sup>39</sup>.

Pourtant dans le shi'isme après l'avènement de l'Occultation, une définition unique et commune du *jihād* n'a pu être imposée.

Beaucoup de savants, se fondant sur les ḥadīth-s des imams, ont professé la suspension de la guerre sainte. D'autres ont opté pour l'avis contraire. Étant donné que la plupart des savants de l'islam sont d'accord pour dire que le *jihād* offensif n'a pas de fondement coranique, les Docteurs shi'ites ont cherché leurs différents arguments dans l'exégèse du Coran (et non sa lettre) ainsi que dans les avis des juristes qui font autorité.

Des jurisconsultes des premiers siècles de l'islam, avaient fait du *jihād* offensif un sujet d'examen détaillé dans les compilations de traditions et les ouvrages de droit et ils ont admis le *jihād* offensif comme l'un des devoirs canoniques de l'islam. Ils ont considéré le *jihād* offensif comme soumis à des conditions précises. La plupart des savants vont considérer le *jihād* comme un pilier de l'islam. C'est également le cas des shi'ites, notamment chez les savants représentants de la tradition juridique post-bouyide.

---

<sup>38</sup> E. Kohlberg, « Shahīd », EI2, vol. 9, pp. 203-207 ; id., « Shahīd : Framework on Islamic Martyrdom » dans *Cristianesimo nella Storia* 27 (2006), pp. 129-141.

<sup>39</sup> E. Kohlberg, « The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of *jihād* », *ZDMG* 126, 1976, p. 21 (in *Belief and Law*, p. 78). Voir aussi Amir-Moezzi, *Guide divin*, partie III-1. Il est intéressant de noter que l'importance que possède la notion de *jihād* dans le sunnisme a comme équivalent shi'ite la notion de martyr (*shahāda*). Le sujet mérite une étude à part.

Par exemple Abū ‘Abdallāh, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu‘mān, al-Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022), ira jusqu’ à dire que le *jihād* offensif même aux côtés d’un pouvoir injuste (*hākim jawr*) est obligatoire. Mufīd écrit dans son *al-Muqni‘a* : « Pour celui qui est désigné par le détenteur de la force, faire la guerre aux impies est obligatoire. Sans doute le *jihād* fait-il partie des affaires que le détenteur de la force considère comme l’un de ses devoirs, par conséquent, son représentant doit assumer la responsabilité du *jihād* »<sup>40</sup>. Nous allons y revenir plus longuement.

Le Coran contient 210 occurrences liés directement ou indirectement au *jihād*<sup>41</sup>. Il est évident que le Coran ne contient aucune allusion à l’application du *jihād* après la mort du prophète. Certaines prescriptions coraniques relatives au *jihād*, semblent désigner une véritable guerre physique dont l’objectif final est la disparition complète de l’iniquité et l’établissement de la justice dans la paix. Afin que les hommes retournent sur la voie de Dieu, le Coran les appelle à suivre les prescriptions de la religion et leur promet aussi des récompenses. Il est ainsi répété : « Et quant à ceux qui luttent pour Notre cause, Nous les guiderons certes sur Nos sentiers. Allāh est en vérité avec les bienfaisants » (Coran, 29 : 69 trad. Muḥammad Ḥamīdullāh).

Avant d’étudier le précepte du *jihād* en période d’Occultation, il convient d’examiner s’il est question du *jihād* offensif dans le Coran et la vie du prophète. À la lumière de la vie traditionnelle du prophète et des principes coraniques tels qu’ils nous sont parvenus, il a paru d’une manière générale aux savants musulmans que le *jihād* offensif n’est pas permis. Les juristes et théologiens musulmans ont appelé *jihād* offensif (*ibtidā’i*) le fait de commencer la guerre sans qu’il y ait eu préalablement attaque, agression ou rupture d’un pacte de la part de l’ennemi.

---

<sup>40</sup> al-Shaykh al-Mufīd, *al-Muqni‘a*, Bāb amr bi-l-ma‘rūf, p. 810.

<sup>41</sup> *Jihād* apparaît 36 fois ; *Harb* et *muhāraba*, 4 fois ; *qatala/yaqtulu*, 94 fois ; *muqātala*, 67 fois ; *taqtīl* 5 fois ; *iqtīl* 4 fois.

Cependant, certains docteurs, considèrent la participation au *jihād* offensif comme une obligation collective (*wājib kifā’ī*), c'est-à-dire une obligation qui ne s'impose pas à tout croyant individuellement, mais à la communauté dans son ensemble. Cela signifie que ce devoir peut être accompli par certains membres de la communauté pour l'ensemble des individus de celle-ci ; ils ne tiennent donc pas comme nécessaire une autorisation spéciale de participer à cette action<sup>42</sup>. Pour appuyer leur position, ces juristes se réclament de tels versets :

« Combattez sur le chemin de Dieu ceux qui vous combattent, sans pour autant commettre d'agression : Dieu déteste les agresseurs. Tuez-les où vous les aurez accrochés. Évincez-les d'où ils vous auront évincés. Car le trouble est plus grave que le meurtre. Mais ne les combattez pas auprès du Sanctuaire consacré, à moins qu'ils ne vous le disputent par combat. S'ils le faisaient, alors combattez-les pareillement - telle soit la récompense des dénégateurs... - ainsi combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus trouble, que la religion soit rendue à Dieu. Cependant s'ils en finissaient... - alors Dieu est Tout pardon, Miséricordieux » (Coran, 2 : 190-193, trad Jacques Berque)

« Ainsi donc, faites-leur la guerre, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de trouble, et que toute religion n'aile qu'à Dieu. S'ils en finissent... Dieu voit clair sur leurs actions s'ils se dérobent, sachez que Dieu est votre Maître. Ô Maître merveilleux et Victorieux secours ! » (Coran, 8 : 39-40 trad. Jacques Berque).

---

<sup>42</sup> al-Khū’ī, *Minhāj al-Sālihīn*, I, p. 36.

Les opposants de ces thèses soutiennent que ces versets doivent être comparés avec le principe coranique selon lequel il n'y a « pas de contrainte en religion » (Coran, 2 : 256 trad. Jacques Berque). À part cela, ces versets font référence à ceux qui font la guerre aux musulmans et incitent ouvertement à les expulser de leurs maisons. Ces extraits coraniques parlent donc clairement de « guerre défensive ». Il ne s'agit donc pas de mettre fin à l'impiété mais à la transgression. Il est dit que si les adversaires mettent fin à ce qu'ils faisaient avant, il leur sera pardonné. Il s'agit de pardonner à ceux qui mettent un terme à leur agression.

Pour certains traditionalistes, une fois précisées les conditions et le contexte de la révélation des différents versets, il devient clair que ces versets étaient liés à des guerres défensives, à une époque où les musulmans étaient victimes d'agressions sans motifs de la part de leurs ennemis<sup>43</sup>. Cela apparaît en particulier dans le verset 29 de la sourate 9 : « Combattez ceux qui ne croient pas en Dieu ni au Jour dernier, ni n'interdisent ce qu'interdisent Dieu et Son Envoyé, et qui, parmi ceux qui ont reçu l'Écriture, ne suivent pas la religion du Vrai - et cela jusqu'à ce qu'ils paient d'un seul mouvement une capitulation en signe d'humilité » (Coran, 9 : 29 trad. Jacques Berque). Or, il est évident que Dieu ordonne à Ses fidèles de se défendre en cas d'agression.

On peut citer d'autres versets utilisés par les partisans de la guerre offensive pour défendre celle-ci mais dont la lettre et l'esprit semblent contredire cette interprétation : « Alors, qu'ils combattent sur le chemin de Dieu, ceux qui achètent la vie dernière au prix de celle d'ici-bas ! Car combattre sur le chemin de Dieu, c'est obtenir ou mort ou victoire : dans les deux cas. Nous lui vaudrons un salaire magnifique »<sup>44</sup>. Si ce verset affirme clairement l'obligation de combattre dans le chemin de Dieu, on ne peut pas en déduire

---

<sup>43</sup> Mu'min M., « jihād-e ebtedā'ī dar 'asr-e ghaybat », *Faslname-ye Ahl al-bayt*, 26, Qum, 1380 h.s./2001; al- Khū'ī, *Minhāj al-Ṣālihīn*, I, p. 36.

<sup>44</sup> Coran, 4 : 74 trad. Muhammad Ḥamīdullāh.

avec certitude l’obligation du combat offensif, surtout que d’après certains commentateurs, « ces versets ont été révélés à un moment où de nombreux ennemis menaçaient l’islam, de l’intérieur comme de l’extérieur »<sup>45</sup>. De ce point de vue, il est évident que ce verset justifie le combat défensif.

Ou encore ce verset : « Prophète, exhorte les croyants à la guerre. S'il en est parmi vous seulement vingt à être patients, ils en vaincront deux cents ; s'il en est cent, ils vaincront mille dénégateurs, car c'est un peuple incapable de sûre connaissance »<sup>46</sup>. C'est une claire indication de la nécessité de faire face à l'agresseur dans un combat temporaire. Le juriste Makārim Shīrāzī écrit : « Nous pouvons estimer que ce verset vise seulement à donner du moral aux combattants »<sup>47</sup>. Dans ce cas, il ne concerne en rien le combat offensif ou l’obligation de commencer la guerre.

Autre verset, utilisé par al-Shaykh al-Tūsī (*al-‘Idda*, vol. 1, p. 183), « Une fois dépouillés les mois sacrés, tuez les associant où vous les trouverez, capturez-les, bloquez-les, tendez-leur toutes sortes d'embûches. Seulement, s'ils se repentent, accomplissent la prière, acquittent la purification, dégagez-leur le chemin – Dieu est Tout pardon, Miséricordieux »<sup>48</sup>. Ce verset semble être pour les juristes partisans de la guerre sainte offensive à l’instar d’al-Tūsī, la plus importante indication coranique allant dans leur sens<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> Nāṣir Makārim Shirāzī, *Tafsīr-e Nemūneh*, IV, p. 4.

<sup>46</sup> Coran, 8 : 65 trad. Jacques Berque.

<sup>47</sup> Nāṣir Makārim Shirāzī, *Tafsīr-e Nemūneh*, VII, p. 136.

<sup>48</sup> Coran, 9 : 5 trad. Jacques Berque.

<sup>49</sup> Mohammad Bāqīr Mohaghegh, *Nemuneh bayyenāt dar sha’n-e nuzul āyāt, az nazar Sheikh Tusi wa sāyer mofaserīn ‘ām wa khās*, indisheh islāmi, Téhéran, 1384 h.s./2005-2006, p. 62.

Si nous nous référons aux explications de commentateurs sur ce verset<sup>50</sup>, le point principal est l'occurrence des autres impératifs, c'est-à-dire : tuer, faire des prisonniers, assiéger, tendre des embuscades, tout cela jusqu'à l'expiration des mois sacrés, ceux durant lesquels la guerre et l'affrontement violent sont interdits. Al-Shaykh al-Tūsī, sur la base des théories de la plupart des juristes, comprend que ce verset indique que le combat est permis mais non obligatoire<sup>51</sup>.

Le *jihād* contre les gens du Livre, différents des infidèles puisque monothéistes et détenteurs d'Écritures, s'appuie sur le verset suivant : « Combattez ceux qui ne croient pas en Dieu ni au Jour dernier, ni n'interdisent ce qu'interdisent Dieu et Son Envoyé, et qui, parmi ceux qui ont reçu l'Écriture, ne suivent pas la religion du Vrai - et cela jusqu'à ce qu'ils paient d'un seul mouvement une capitulation en signe d'humilité »<sup>52</sup>. Ce verset dit clairement qu'il faut combattre les gens du Livre jusqu'à ce qu'ils paient la *jizya*, ce qui ne veut pas dire qu'il faut les combattre en raison de leur religion mais, comme nous l'avons vu dans les versets 38 et 39 de la sourate 8, les gens du Livre peuvent observer leur religion tout en payant la *jizya*.

L'indication ou l'absence d'indication du *jihād* offensif dans ces versets se comprend par les savants musulmans, selon les différentes interprétations, à la lumière des circonstances de leur révélation. Al-Tabrisī, l'auteur du *Tafsīr Majma' al-bayān* écrit : « Ce verset a été révélé quand l'envoyé de Dieu promulguait les règles de la guerre avec les Byzantins, à la suite de quoi les musulmans partirent à la guerre de Tabouk. Certains ont dit que ce verset n'avait pas été révélé en particulier pour cette guerre mais dans un sens général »<sup>53</sup>. Tabrisī , en utilisant l'expression « certains ont dit », semble

---

<sup>50</sup> Seyyed Mahmoud Al-Ālūsī, *Rūḥ al-ma 'ānī*, vol. 2, p. 76 et vol. 3, p. 13, cité par Muhammad Husayn Ṭabāṭabā'ī (m. 1981).

<sup>51</sup> al-Tūsī, *al-'Idda*, I, p. 138.

<sup>52</sup> Coran, 9 : 29 trad. Jacques Berque.

<sup>53</sup> Al-Tabrisī, *Majma' al-bayān*, V, p. 34.

indiquer qu'il ne s'agit pas ici de sa propre interprétation. D'autre part, en se référant à la guerre de Tabouk il utilise le terme de « bataille » et non de *jihād*.

À la lumière de ces explications, on peut se rendre compte que les fondements coraniques du *jihād* offensif sont problématiques et sujets à interprétations divergentes. La plupart des versets utilisés par les uns et les autres vont plutôt dans le sens de guerre défensive et même de la recherche de paix dès que cela s'avère possible : « S'ils inclinent à la paix, fais de même » (Coran, 8 : 65 trad. Jacques Berque). Plus encore, les musulmans ne sont pas autorisés par Dieu à faire du tort à des non musulmans qui sont neutres à leur égard (Coran, 4 : 90-91 trad. Muḥammad Ḥamīdullāh) :

« Excepte ceux qui se joignent à un groupe avec lequel vous avez conclu une alliance, ou ceux qui viennent chez vous, le cœur serré d'avoir à vous combattre ou à combattre leur propre tribu. Si Allah avait voulu, Il leur aurait donné l'audace (et la force) contre vous, et ils vous auraient certainement combattu. (Par conséquent,) s'ils restent neutres à votre égard et ne vous combattent point, et qu'ils vous offrent la paix, alors, Allah ne vous donne pas de chemin contre eux. » ou encore « Vous en trouverez d'autres qui cherchent à avoir votre confiance, et en même temps la confiance de leur propre tribu. Toutes les fois qu'on les pousse vers l'Association, (l'idolâtrie) ils y retombent en masse. (Par conséquent,) s'ils ne restent pas neutres à votre égard, ne vous offrent pas la paix et ne retiennent pas leurs mains (de vous combattre), alors saisissez-les et tuez-les où que vous les trouviez. Contre ceux-ci, Nous vous avons donné autorité manifeste ».

Les partisans de l'obligation du *jihād* offensif dans le Coran semblent avoir plus de mal que leurs opposants pour trouver des textes coraniques pertinents à l'appui de leurs idées. Ce d'autant que certains versets viennent clairement contrecarrer leur avis , comme le verset 256 de la sourate 2 (trad. Muḥammad Ḥamīdullāh) qui dit : « Pas de contrainte en religion ! La voie droite se distingue de l'erreur », ou les versets 2-6 de la sourate 109 (trad. Muḥammad Ḥamīdullāh) : « Ô vous les incrédules ! Je n'adore pas ce que vous adorez : vous n'adorez pas ce que j'adore. Moi, je n'adore pas ce que vous adorez ; vous, vous n'adorez pas ce que j'adore. A vous votre religion ; à moi, ma religion ». Et si la guerre contre les infidèles a pour but de les soumettre, cela entre à nouveau en contradiction flagrante avec la claire déclaration du Coran que Dieu ne donne aucun pouvoir aux musulmans de soumettre d'autres musulmans ou des non-musulmans, (Coran, 2 : 190-198 et 5 : 2-8 trad. Muḥammad Ḥamīdullāh) :

2.90. Comme est vil ce contre quoi ils ont troqué leurs âmes ! Ils ne croient pas en ce qu'Allah a fait descendre, révoltés à l'idée qu'Allah, de par Sa grâce, fasse descendre la révélation sur ceux de Ses serviteurs qu'Il veut. Ils ont donc acquis colère sur colère, car un châtiment avilissant attend les infidèles !

2.91. Et quand on leur dit : « Croyez à ce qu'Allah a fait descendre », ils disent: « Nous croyons à ce qu'on a fait descendre à nous ». Et ils rejettent le reste, alors qu'il est la vérité confirmant ce qu'il y avait déjà avec eux. – Dis : « Pourquoi donc avez-vous tué auparavant les prophètes d'Allah, si vous étiez croyants ? ».

2.92. Et en effet Moïse vous est venu avec les preuves. Malgré cela, une fois absent vous avez pris le Veau pour idole, alors que vous étiez injustes.

2.93. Et rappelez-vous, lorsque Nous avons pris l'engagement de vous, et brandi sur vous At-Tur (le Mont Sinaï) en vous disant : « Tenez ferme à ce que Nous vous avons donné, et écoutez ! ». Ils dirent : « Nous avons écouté et désobéi ». Dans leur impiété, leurs cœurs étaient passionnément épris du Veau (objet de leur culte). Dis-[leur]: « Quelles mauvaises prescriptions ordonnées par votre foi, si vous êtes croyants ».

2.94. Dis : « Si l'Ultime demeure auprès d'Allah est pour vous seuls, à l'exclusion des autres gens, souhaitez donc la mort [immédiate] si vous êtes véridiques ! »

2.95. Or, ils ne le souhaiteront jamais, sachant tout le mal qu'ils ont perpétré de leurs mains. Et Allah connaît bien les injustes.

2.96. Et certes tu les trouveras les plus attachés à la vie [d'ici-bas], pire en cela que les Associateurs. Tel d'entre eux aimerait vivre mille ans. Mais une pareille longévité ne le sauvera pas du châtiment ! Et Allah voit bien leurs actions.

2.97. Dis : « Quiconque est ennemi de Gabriel doit connaître que c'est lui qui, avec la permission d'Allah, a fait descendre sur ton cœur cette révélation qui déclare véridiques les messages antérieurs et qui sert aux croyants de guide et d'heureuse annonce ».

2.98. [Dis :] « Quiconque est ennemi d'Allah, de Ses anges, de Ses messagers, de Gabriel et de Michaël... [Allah sera son ennemi] car Allah est l'ennemi des infidèles ».

5.2. Ô les croyants ! Ne profanez ni les rites du pèlerinage (dans les endroits sacrés) d'Allah, ni le mois sacré, ni les animaux de sacrifice, ni les guirlandes, ni ceux qui se dirigent vers la maison sacrée cherchant de leur Seigneur grâce et agrément. Une fois désacralisés, vous êtes libres de chasser. Et ne laissez pas

la haine pour un peuple qui vous a obstrué la route vers la Mosquée sacrée vous inciter à transgresser. Entraidez-vous dans l'accomplissement des bonnes œuvres et de la piété et ne vous entraidez pas dans le péché et la transgression. Et craignez Allah, car Allah est, certes, dur en punition !

5.3. Vous sont interdits la bête trouvée morte, le sang, la chair de porc, ce sur quoi on a invoqué un autre nom que celui d'Allah, la bête étouffée, la bête assommée ou morte d'une chute ou morte d'un coup de corne, et celle qu'une bête féroce a dévorée – sauf celle que vous égorgez avant qu'elle ne soit morte -. (Vous sont interdits aussi la bête) qu'on a immolée sur les pierres dressées, ainsi que de procéder au partage par tirage au sort au moyen de flèches. Car cela est perversité. Aujourd'hui, les mécréants désespèrent (de vous détourner) de votre religion : ne les craignez donc pas et craignez-Moi. Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait. Et J'agrée l'Islam comme religion pour vous. Si quelqu'un est contraint par la faim, sans inclination vers le péché... alors, Allah est Pardonneur et Miséricordieux.

5.4. Ils t'interrogent sur ce qui leur est permis. Dis : « Vous sont permises les bonnes nourritures, ainsi que ce que capturent les carnassiers que vous avez dressés, en leur apprenant ce qu'Allah vous a appris. Mangez donc de ce qu'elles capturent pour vous et prononcez dessus le nom d'Allah. Et craignez Allah. Car Allah est, certes, prompt dans les comptes.

5.5. Vous sont permises, aujourd'hui, les bonnes nourritures. Vous est permise la nourriture des gens du Livre, et votre propre nourriture leur est permise. (Vous sont permises) les femmes vertueuses d'entre les croyantes, et les femmes vertueuses d'entre les gens qui ont reçu le Livre avant vous, si vous

leur donnez-leur mahr, avec contrat de mariage, non en débauchés ni en preneurs d'amantes. Et quiconque abjure la foi, alors vainc devient son action, et il sera dans l'au-delà, du nombre des perdants.

5.6. Ô les croyants ! Lorsque vous vous levez pour la *Salāt*, lavez vos visages et vos mains jusqu'aux coudes ; passez les mains mouillées sur vos têtes; et lavez-vous les pieds jusqu'aux chevilles. Et si vous êtes pollués « junub », alors purifiez-vous (par un bain); mais si vous êtes malades, ou en voyage, ou si l'un de vous revient du lieu où il a fait ses besoins ou si vous avez touché aux femmes et que vous ne trouviez pas d'eau, alors recourez à la terre pure, passez-en sur vos visages et vos mains. Allah ne veut pas vous imposer quelque gêne, mais Il veut vous purifier et parfaire sur vous Son bienfait. Peut-être serez-vous reconnaissants.

5.7. Et rappelez-vous le bienfait d'Allah sur vous, ainsi que l'alliance qu'Il a conclue avec vous, quand vous avez dit: « Nous avons entendu et nous avons obéi ». Et craignez Allah. Car Allah connaît parfaitement le contenu des coeurs.

5.8. Ô les croyants ! Soyez stricts (dans vos devoirs) envers Allah et (soyez) des témoins équitables. Et que la haine pour un peuple ne vous incite pas à être injuste. Pratiquez l'équité: cela est plus proche de la piété. Et craignez Allah. Car Allah est certes Parfaitement Connaisseur de ce que vous faites.

Alors, selon les partisans de l'interdiction du *jihād* offensif, si le combat n'a lieu ni pour obtenir un plus grand nombre de musulmans ni pour soumettre les non-musulmans, la seule guerre sainte autorisée est celle qui peut avoir lieu contre l'agression, autrement dit le *jihād* défensif. Le Coran demande en effet très souvent aux fidèles de faire uniquement la guerre à ceux qui leur font la guerre.

Si les textes du Coran approuvent surtout et fréquemment le *jihād* défensif, la question se pose alors de savoir d'où vient l'idée du *jihād* offensif et comment celui-ci est devenu l'une des « obligation du droit islamique », voire pour certains, notamment aux époques modernes et contemporaines, un des piliers de la religion.

Une grande partie des savants anciens optaient pour la doctrine de rejet de la licéité du *jihād* défensif pendant l'Occultation et défendaient le *jihād* offensif en l'absence d'un imam infaillible, ils n'hésitaient d'ailleurs pas à exploiter une certaine ambiguïté pour appuyer leur propre thèse. C'est le cas de certains passages des ouvrages d'al-Shaykh al-Mufid (m. 413/1022)<sup>54</sup>, d'al-Shaykh al-Tūsī (m. 460/1067)<sup>55</sup> ou d'al-Muhaqqiq al-Hillī (m. 676/1277)<sup>56</sup>. Al-Muhaqqiq al-Karakī (m. 937/1530) semble être le premier savant à justifier clairement le *jihād* offensif en allant jusqu'à dire qu'il est obligatoire pour la communauté une fois par an sauf si des nécessités l'en empêchent, car le combat contre les polythéistes et ceux qui vivent sous leur empire est nécessaire à l'établissement de la souveraineté de l'islam<sup>57</sup>, question sur laquelle nous reviendrons. Parmi les bases évoquées par les juristes précités pour défendre cette perspective, on peut noter les suivantes :

1. Le principe du dualisme opposant l'islam comme le symbole du Bien et ce qui n'est pas islam comme le symbole du Mal.
2. Le *jihād* étant évidemment connoté positivement dans le Coran comme combat sur la voie de Dieu, le *jihād* offensif est considéré non seulement comme légitime mais également obligatoire. Il s'agit en effet d'une synonymie établie entre *jihād* tout court et *jihād* offensif.

---

<sup>54</sup> al-Shaykh al-Mufid, *al-Muqni'A*, bāb al-amr bi-l-ma'rūf, p. 810.

<sup>55</sup> al-Tūsī, *al-Mabsūt fī fiqh al-imāmiyya*, II, p. 2.

<sup>56</sup> al-Hillī, *Tadhkirat al-fuqahā'*, IX, p. 7.

<sup>57</sup> al-Karakī, *Jāmi' al-maqāṣid*, III, p. 365.

3. Appelant « *jihād* offensif » toute attaque militaire, ces juristes considèrent toute opposition à une opération militaire au nom de l'islam comme une opposition à la foi et les partisans de cette opposition comme des incroyants.

Il faut souligner par ailleurs que ces juristes justifiant le *jihād* offensif ont souvent présenté celui-ci comme une sorte de *jihād* défensif, la défense du droit de Dieu (*haqq allāh*). Selon cette doctrine, le seul droit originel et essentiel dans le monde est le droit de Dieu et tous les autres droits sont subordonnés à celui-ci, c'est-à-dire que Dieu est le souverain véritable de tous les êtres et le souverain des hommes en particulier ; que ce lien de souveraineté entre Dieu d'un côté et tous les êtres de l'autre exige que Dieu ait le droit que tout être agisse selon Sa volonté. En ce qui concerne la société humaine, l'exigence de ce droit divin est aussi que dans toutes les sociétés les hommes n'adorent que Dieu, que Sa religion règne et que Sa parole soit supérieure à toute autre. Si les hommes rechignent à accepter ce droit, en plus du châtiment dans l'au-delà, Dieu peut aussi les châtier pendant la vie terrestre. Ce châtiment peut prendre la forme d'une épreuve naturelle, mais Dieu peut aussi commander à des croyants et des hommes pieux d'attaquer et de punir leurs crimes sur terre, ce qui revient au *jihād* offensif. « Combattez-les ! Par vos mains, Dieu les tourmentera et les couvrira d'opprobre » (Coran, 9 : 14 trad. Régis Blachère). Le juriste-théologien shi'ite contemporain, Miṣbāḥ Yazdī, résume ainsi cette doctrine :

« Le *jihād* offensif n'est rien d'autre que l'intention d'appliquer le droit que Dieu a sur toute l'humanité. Des groupes de fidèles compétents sont chargés d'attaquer ceux qui foulent aux pieds le droit de Dieu pour suivre la voie de l'impiété, de l'hypocrisie, de l'injustice et de la corruption.

Et aussi longtemps que la religion du Vrai et la volonté de Dieu ne règneront pas, ils doivent continuer la guerre. Le *jihād* offensif à l'encontre des infidèles et des polythéistes doit donc se poursuivre jusqu'à ce que la terre soit débarrassée de l'impureté de l'infidélité, de l'hypocrisie et de la corruption, et que la souveraineté divine soit établie dans le monde entier. »<sup>58</sup>

Si Dieu a décidé d'instaurer le gouvernement divin et l'autorité divine, comment l'homme pourrait-il réaliser cette volonté ?

L'objectif n'est pas la conversion universelle mais l'instauration d'un gouvernement mondial juste en accord avec la justice de Dieu.

« L'objectif de l'élimination de l'impiété et de l'hypocrisie n'est pas que tous les hommes sur terre deviennent musulmans et monothéistes, car par la contrainte et la violence, on n'exercera aucune influence sur leurs cœurs. Mais le but est que le régime du gouvernant du monde soit un régime divin et monothéiste, et que toute l'autorité de ce régime soit celle de Dieu ». <sup>59</sup>.

Pour les théoriciens de cette doctrine, la contradiction entre l'obligation du *jihād* offensif et le principe coranique de « pas de contrainte en religion » est ainsi résolue.

Voyons maintenant comment s'articulent les théories concernant la guerre sainte et les données traditionnelles sur la vie de Muḥammad.

---

<sup>58</sup> Misbāh Yazdī, *Jang wa jihād dar Qur'ān*, pp. 148-154.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 153.

Étant donné que le *jihād* offensif – également appelé *jihād* de la prédication (*jihād da ‘wat*)<sup>60</sup> – ne semble pas avoir de fondement solide et explicite dans le Coran, la question importante est de savoir comment interpréter les guerres et les razzias du prophète évoquées dans le Coran et dans la *Sīra*, en particulier la vie de ce dernier à Médine et notamment lors de la deuxième année de l’Hégire, appelée traditionnellement « année de l’ordre du combat » (*sanat amr al-qitāl*). Comment comprendre cet ordre de la part du prophète ? De quel type de *jihād* relèvent ces guerres selon le point de vue juridique ? S’agit-il d’un *jihād* offensif ou d’un *jihād* défensif ?

L’historiographie de la vie du prophète compte de nombreuses razzias (*ghazwa*), campagnes (*hamla*) et expéditions (*al-ba ‘thāt*) au cours de la vie de l’Envoyé de Dieu : 27 razzias et 38 campagnes, parmi lesquelles 9 razzias sont devenues particulièrement célèbres<sup>61</sup>. Or, si on examine attentivement les sources de ces évènements, il apparaît qu’ils ont fait suite au meurtre d’un ou de plusieurs fidèles de Muḥammad par l’adversaire, à une agression de la part de l’ennemi, ou bien encore du fait de la violation d’un pacte de la part de personnes auparavant coalisées du prophète. Il est vrai en même temps que dès son arrivée à Médine, le prophète avait pris des mesures pour organiser des combats, préparer des combattants et à mener des opérations militaires de combat régulières et répétées. Préparait-il des attaques ou bien s’attendait-il à des attaques de la part de ses adversaires ? La question reste ouverte. Un *mujtahid* comme le Shaykh al-Najafī Ṣāḥib al-Jawāhir, tire comme conclusion de la vie du prophète, de ses préparations

---

<sup>60</sup> Hosain’ Alī Yārekhī Jūchqānī, *Ghazavāt-e payāmbar*, cité par M. K. Eshrāq, *Tārīkh wa muqarrarāt-e jang dar Eslām*, 1368 h.s./1989, p. 30.

<sup>61</sup> Parmi les 27 razzias ( Razia ) du Prophète, seules 9 d’entre elles ont en effet donné lieu à des affrontements et des morts. Ces 9 guerres sont les suivantes : *Badr*, *Uḥud*, *Khandaq*, *Qurayzah*, *Mustalaq*, *Khaybar*, *fath makka*, *Hunayn* et *Tā’if*. Pour mémoire, lors de la bataille de *Badr*, les chefs des Quraysh furent tués. Voir Ibn Ishāq, *Muhammad*, *Sīra*, éd. M. Ḥamīdullāh, Rabat, 1976 ; Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, II, p. 609.

militaires et les expéditions répétées de troupes, la justification du *jihād* offensif<sup>62</sup>. Il est intéressant de constater que son exploitation des données coraniques et traditionnelles concernant la bataille de Badr en l'an 2 de l'hégire est toute orientée pour démontrer sa théorie du *jihād* offensif. Ces données ne semblent indiquer en rien ni une guerre offensive ni son autorisation de la part du prophète. La cause traditionnellement avancée de cette bataille – qui fut la première grande victoire de Muḥammad sur ces adversaires Qurayshites – étaient l'agression des médinois fidèles au prophète et le vol de leurs biens par quelques Qurayshites et puis l'envoi d'une armée de la Mecque pour les défendre contre la punition de Muḥammad et des Médinois.<sup>63</sup> Selon la tradition, après la proclamation de la nouvelle religion à La Mecque, les Qurayshites persécutaient les mecquois qui se convertissaient. Le prophète et sa nouvelle communauté furent contraints de s'exiler sous les menaces de leurs adversaires et leurs biens furent confisqués. Deux ans après cet exil, alors que les Mecquois faisaient le siège de Médine et que les musulmans se trouvaient dans une situation difficile, les Banū *Qurayzah*, une tribu juive de Médine, s'étaient alliés avec les assiégeants. C'est alors qu'un verset fut révélé au prophète lui ordonnant de combattre les juifs qui avaient violé le pacte. D'un autre côté, les musulmans de Médine s'efforçaient, au moyen de restrictions économiques et d'embuscades, dans les zones soumises à leur pouvoir, de pousser les Qurayshites dans leurs retranchements<sup>64</sup>. Dans ces circonstances, l'état de guerre entre les deux groupes des Emigrés et des Qurayshites, et plus généralement entre les deux cités de Médine et de La Mecque, était déclaré. Cette situation donnait le droit de s'en prendre aux marchandises des caravanes et de menacer de toute autre manière les intérêts de l'ennemi.

---

<sup>62</sup> al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, 21, p. 8-9.

<sup>63</sup> I. Hasan, *Tārīkh-e siyāsi-ye eslām*, trad pers Abū l-Qāsim Pāyandeh, Téhéran, 1380 h.s./2001, p. 124.

<sup>64</sup> M. Ḥamīdullāh, *Rasūl-e akram dar meydān-e jang*, trad Gholāmreḍā Sa‘īdī, Téhéran, 1351, p. 68.

Les injustices et les restrictions que les Qurayshites imposaient aux croyants et à leurs familles, depuis le début et même après l'exil à Médine, donnaient le droit au prophète de combattre les Mecquois. Ces données de la Tradition, aussi bien dans les sources sunnites que shi'ites, semblent toutes indiquer que le prophète, loin d'être offensif, ne faisaient que réagir aux attaques de ses adversaires pour défendre ses fidèles et leurs intérêts<sup>65</sup>.

Les « historiens » musulmans ont écrit qu'avant l'Hégire, alors que les fidèles étaient quotidiennement sujets à des persécutions et des violences et subissaient d'innombrables dommages matériels, ils demandèrent au prophète l'autorisation de se défendre. Mais aussi longtemps qu'ils restèrent à La Mecque, ils n'avaient pas de règles explicites les autorisant à faire la guerre. Bien plutôt, le prophète leur disait : « Pour l'instant, nous n'avons pas reçu l'ordre de combattre, mais il nous est prescrit de patienter, de supporter le mal qui nous est imposé ». Mais après l'Hégire, à Médine, le prophète reçut de la part de Dieu l'autorisation de défendre son message et ses fidèles par la guerre contre leurs ennemis<sup>66</sup>.

Il semble que le prophète a été le premier à affirmer une pluralité de types de *jihād*. En l'an 2/624, Muḥammad dit à ses soutiens, justement au retour de sa victoire à la bataille de Badr, sur le chemin de retour à Médine : « Nous revenons du *jihād* mineur et maintenant il nous reste à accomplir le *jihād* majeur »<sup>67</sup>. Ainsi, pour Muḥammad, il existe deux types de *jihād* : l'un est une guerre extérieure, un combat militaire ; le second est un combat intérieur, plus important et plus difficile. Ce dernier est un combat éthique et spirituel, un effort continu et constant pour la maîtrise de soi, la domination des vices, la purification de son être. Le prophète aurait aussi parlé d'un troisième type de *jihād* à savoir la fermeté face à toute injustice et violation du droit. Il appela cette guerre sainte

---

<sup>65</sup> Bokhtortāsh Noṣratallāh, *Nabard-hāye Moḥammad*, Téhéran, 1376 h.s./1997, p. 86.

<sup>66</sup> Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, II, p. 223.

<sup>67</sup> al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, II, pp. 324-325.

le « meilleur *jihād* » (*jihād afḍal*). Selon les ouvrages de traditions, il aurait effectivement proclamé : « le meilleur *jihād* est la parole du Vrai face au pouvoir injuste »<sup>68</sup>.

## L'Occultation et la question du *jihād*

La première « crise » de l'Occultation évoquée dans la communauté shi'ite remonte bien avant l'Occultation du douzième imam, cent vingt ans plus tôt exactement, à l'époque de Muḥammad b. al-Ḥanafiyya (m. 81/700), le troisième fils de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, que certains considéraient comme son successeur. Il s'agit du fils que le premier imam eut d'une femme autre que Fāṭima, après la mort de celle-ci et donc d'un demi-frère d'al-Hasan et al-Ḥusayn.

Pour Said Amir Arjomand, l'idée de l'Occultation prend sa source chez les partisans de Muḥammad b. al-Ḥanafiyya appelés les Kaysānides à la fin du premier siècle de l'Hégire. C'est la secte dont les partisans reconnaissent d'abord Muḥammad b. al-Ḥanafiyya et ensuite son fils ‘Alī comme le Mahdī absent, attendant ardemment son retour pour établir un gouvernement de justice. Lorsque ‘Alī b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya meurt en 98/716-717, les Kaysānides pensent que la période de l'Occultation a commencé, que leur chef est vivant, s'en est allé dans les montagnes de Riḍwā (comme cela a également été le cas pour Muḥammad b. al-Ḥanafiyya) et reviendra un jour en tant que sauveur et résurrecteur, appelé *al-Mahdī al-Qā'im*. Selon Amir Arjomand, c'est à cette époque et dans ce contexte que le terme *mahdī* prend son sens messianique et eschatologique pour le garder jusqu'à nos jours<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Ammār Uzegān, *Afdal al-jihād, ḥadīth nabawī*, 1962, p. 418 (qui cite des traditions rapportées dans les recueils canoniques d'Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, Ibn Mājja).

<sup>69</sup> S. A. Amir Arjomand, *Shiism ; critical concepts in Islamic Studies*, in Paul Luft and Colin Turner (eds.), Vol. I *Origins and evolution*, I, London and New York, 2007, p. 175.

Plus tard, à la mort du sixième imam, Ja‘far al-Şādiq (m.148/765), une autre crise de descendance advient et divise les partisans de ce dernier. Des personnages aussi réputés que ‘Āban b. ‘Uthmān, Sa‘d b. Iskāf et d’autres<sup>70</sup> n’estimaient aucune personne capable de remplacer l’imam Ja‘far al-Şādiq qu’ils considèrent être le dernier des imams. Ils ne croyaient pas à la mort de l’imam Ja‘far al-Şādiq et professaient qu’il s’était occulté pour réapparaître plus tard. La direction de ces fidèles durant « l’Occultation » de Ja‘far al-Şādiq était assurée par un certain Nāwūs de la ville de Bašra, d’où le nom de ce groupe, les Ja‘farites Nāwūsiyya.

S. Amir Arjomand considère le terme *hayra*, « désarroi, stupéfaction », utilisé dans les sources shi’ites anciennes pour décrire l’état des fidèles à la mort d’un imam, comme équivalent du terme *ghayba*, « occultation ». Il est vrai que les termes de doute (*shakk*) et de perplexité (*hayra*) reviennent souvent dans les textes de cette époque dans le contexte des débats autour de la mort et de l’occultation de tel ou tel imam. Nombre de traditions transmises à Qum et Nishapur utilisent les termes de perplexité (*hayra*) et d’occultation (*ghayba*) comme des synonymes. Al-Kulaynī, dans l’un de ses récits, utilise le terme *hayra* à la place du terme *ghayba* pour parler du début de la période d’Occultation.<sup>71</sup>

D’après Jassim Hussain, la notion d’occultation n’est pas née avec le douzième imam. Mis à part les cas des Kaysānides et des Nāwūsides déjà mentionnés, la première utilisation du terme de l’occultation dans le shi’isme remonterait au septième imam, Mūsā b. Ja‘far al-Kāzim, dont les partisans connus sous le nom de *wāqifī*, « ceux qui arrêtent »

---

<sup>70</sup> H. Modarresī Ṭabāṭabā’ī, *Maktab dar farāyānd-e takāmul*, 1386/1966, p. 114.

<sup>71</sup> Amir Arjomand, S., « Imam Absconditus and the Beginnings of a Theology of Occultation », *Journal of the American Oriental Society*, 117, n° 1, 1997, p. 5.

(i.e. ceux qui arrêtent la lignée des imams à Mūsā), affirmaient qu'il s'était occulté pour se manifester plus tard en tant que Sauveur<sup>72</sup>.

Mais la crise sans doute la plus importante liée à l'Occultation a commencé avec l'absence du douzième imam dès la mort de son père al-Hasan al-'Askarī, le onzième imam donc, en 260/874. Durant les soixante-dix premières années de l'Occultation, la relation entre l'imam et ses partisans a été assurée, selon la tradition, par quatre représentants (*nāib*, pl. *nuwwāb*)<sup>73</sup>. Cette relation semble être entretenue notamment afin que les croyants puissent verser les aumônes et poser leurs questions pratiques par écrit, l'imam dicte ses réponses à son représentant qui les transmet aux fidèles. Ces relations se sont poursuivies jusqu'en 329/940. Cette période est appelée l'Occultation mineure ou la première Occultation (*al-ghayba al-ṣughrā/al-ūlā*).

L'Occultation majeure ou la Seconde Occultation (*al-Ghayba al-kubrā/al-thāniya*) commença, toujours selon la tradition, après la mort du quatrième et dernier représentant du douzième imam, Muḥammad al-Simmarī, en 329/940; pour les croyants, c'est en même temps, le début de l'âge de la confusion ou de la perplexité (*al-hayra*).

La fin de la période des imams historiques et l'absence d'un imam physique est d'une importance majeure dans l'histoire de cette religion où la figure de l'imam constitue la véritable colonne vertébrale de la foi. Une des conséquences les plus importantes, aussi bien sur le plan historique que doctrinal de cette absence c'est que celle-ci a permis aux juristes-théologiens shi'ites d'étendre leur autorité au sein de la communauté des fidèles pour combler le vide laissé par l'imam<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> J. Hussain, *op. cit.*, *The occultation of the Twelfth Imam: A historical background*, p. 25.

<sup>73</sup> Voici les noms de ces représentants : 1. Abū 'Umar 'Uthmān b Sa'īd al-'Umarī/ al-'Amrī al-Asadī (260-280) ; 2. Le fils d'al-Asadī, Muḥammad b 'Uthmān al-'Umarī/al-'Amrī (280-305) ; 3. Abū al-Qāsim Ḥusayn b. Rawh Nawbakhtī (305-326) ; 4. Abū al-Ḥasan 'Alī b Muḥammad Simmarī (326-329).

<sup>74</sup> Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 319sqq.

Pour ce qui est du droit, il semble que les premiers savants shi'ites, et ce jusqu'au troisième siècle de l'Hégire, se retenaient scrupuleusement de procéder à des argumentations rationnelles (*qiyās*, *ra'y*, *naẓar*) et à l'effort d'interprétation personnelle (*ijtihād*) dans le domaine juridique (*fiqh*) ; leur effort se résumait à transcrire, rassembler et classifier les *ḥadīth*-s des imams. C'était notamment le cas pour une affaire aussi délicate que la déclaration de la guerre sainte. Avant l'arrivée de l'Occultation majeure, la présence d'un imam vivant était considérée comme une condition indispensable pour la proclamation et la direction du *jihād*,<sup>75</sup>.

Selon différentes sources que nous verrons plus loin, pour beaucoup de savants, appartenant surtout à la tendance traditionaliste, sans la présence ou l'autorisation de l'imam ou de son représentant nommément désigné, le *jihād* offensif était considéré comme interdit. Puisque durant l'Occultation majeure, l'imam est absent et qu'il n'a pas de représentant nommément désigné pour commander le *jihād*, seul le *jihād* défensif est permis, soit une guerre pour protéger les shi'ites.

Pour les autres savants, plutôt de tendance rationaliste, le *jihād* offensif pendant l'Occultation comporte deux problèmes majeurs : le premier est la question de sa légitimité en tant que devoir religieux, autrement dit l'obligation de ce *jihād* durant la période de l'Occultation de l'imam impeccable. Le second est l'identité et le statut de celui qui peut le déclencher. D'une manière générale, la question qui se pose c'est celle de l'autorité qui peut remplacer l'imam qui est désormais « caché » ? Qui est le représentant de l'imam habilité à diriger le *jihād* ? Sur ce point ont eu lieu beaucoup de débats contradictoires.

---

<sup>75</sup> al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, vol.1, p. 178-179 ; al-Ṭūsī Abū Ja‘far , *al-Mabsūṭ fī fiqh al-imāmiyya*, II, p. 2, et *al-Nihāya fī mujarrad al-fiqh wa l-fatāwā*, vol. I, p. 192.

Al-Shaykh al-Mufid, un des plus grands juristes et théologiens imamite de l'époque bouyide, insiste sur l'idée que l'imam occulté (*ghā'ib*) n'a pas de représentant car après lui, personne ne peut prétendre être impeccable et pur de toute erreur (*ma'sūm*)<sup>76</sup>. Selon cette logique, l'absence de l'imam impeccable crée théoriquement un obstacle à la déclaration du *jihād*.<sup>77</sup> Durant l'époque Bouyide, comme l'Occultation du douzième imam persistait, en l'absence de représentants particuliers, les théologiens qui gravitaient autour du pouvoir ont commencé à élaborer les bases théoriques du remplacement de la figure de l'imam<sup>78</sup>. A l'époque bouyide, la pression des puissances sunnites ainsi que celle de la population majoritairement sunnite menaçaient le pouvoir shi'ite dans ses fondements. Les Bouyides ainsi que leurs fidèles shi'ites sentaient de manière de plus en plus pressante le besoin de se défendre. Ainsi les premiers changements dans la théorie classique du *jihād*, afin de résoudre ce problème, furent l'œuvre d' Abū Ja'far al-Tūsī, le plus grand des théologiens de la fin de l'époque bouyide. Al-Shaykh al-Tūsī insistait sur l'idée que le *jihād* défensif est nécessaire même en l'absence de l'imam. Selon lui, le *jihād* pour défendre les fidèles shiites ou les frontières de leurs territoires est un *jihād* défensif et toujours valable, que l'imam soit présent ou absent ; c'est un devoir pour chacun des membres de la communauté des fidèles<sup>79</sup>.

Ce *jihād*, d'après al-Shaykh al-Tūsī, est même présenté comme le socle des doctrines du shi'isme imamite<sup>80</sup>. Ces bases ont été reprises et renforcées par les juristes-

---

<sup>76</sup> D. Sourdel, « Les conceptions imamites au début du XIème siècle d'après le al-Shaykh al-Mufid », in D. S. Richard (ed.), *Islamic civilisation 950-1150*, Oxford, 1973, p. 194 et autres.

<sup>77</sup> Voir Goldziher Ignaz, « Schi'itisches Redende und schweigend Imame », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, 64, Wiesbaden, Harrassowitz, 1910, pp. 529-534.

<sup>78</sup> Amir-Moezzi, *Guide divin*, Appendice, pp. 319sqq.

<sup>79</sup> al-Tūsī, *al-Nihāya*, p. 290-291.

<sup>80</sup> E. Kohlberg, « The development of the Imami shī'ī doctrine of Jihad », *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 126, 1976, p. 22.

théologiens de l'époque Ilkhanide, comme Ja'far b. Ḥasan Najm al-Dīn al-Hillī (m. 676/1277) et Ibn al-Muṭahhar al-Hillī (m. 726/1325). Ils déclaraient proche le temps de l'avènement du Sauveur et sont ainsi allés jusqu'à demander aux fidèles d'être prêts pour un *jihād* conduit par l'imam caché lui-même ou par une autre personne spécialement mandatée par lui à cette fin<sup>81</sup>. Ainsi, à partir de l'époque bouyide, les juristes-théologiens rationalistes ont commencé à prendre la place laissée vide par l'imam afin de commander la communauté des fidèles.

Avant de présenter les théories des premiers savants shi'ites à propos du *jihād* offensif, voyons rapidement quelques points de vue des islamologues et des orientalistes sur ce précepte.

## Le *jihād* selon les islamologues occidentaux

La plupart des chercheurs scientifiques s'intéressant à l'Islam se sont uniquement occupés du sunnisme. C'est seulement depuis quelques décennies que les théories shi'ites de la guerre sainte ont été étudiées. Certains savants musulmans ont considéré que les études occidentales sur le *jihād* ont été orientées par des éléments non-scientifiques. Prenons l'exemple significatif du pakistanais 'Alī Moulavi Cheragh. D'après une étude documentée sur les sources occidentales à propos du *jihād*, celui-ci écrit : « Les Occidentaux ont tort de dire que le Coran a reconnu le *jihād* offensif. À propos du *jihād*, il est tout à fait clair qu'en tant que règle générale, celui-ci existe dans le Coran. Les dits de Muḥammad sont également fondés sur la même règle. Voici cette règle coranique : «

---

<sup>81</sup> A. Querry, *Droit Musulman, Recueil de Lois concernant Les Musulmans Schyites*, Livre 9, « De la guerre sainte et *jihād* », Paris, 2008, p. 323-352.

Le *jihād* signifie le principe d'auto-défense. »<sup>82</sup>. A. Moulavi Cheragh a étudié plusieurs théories des auteurs occidentaux jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle à propos du *jihād* offensif dans l'Islam. Il écrit par exemple : « Je vois certains exemples de ces propos dans le testament de Markwart ou les écrits de M. Edward William, affirmant que le Coran a légitimé les guerres offensives ; ces auteurs ont eu tort d'avoir tiré une telle conclusion à partir des hypothèses et des pensées ethnocentriques européennes »<sup>83</sup>. En effet, un savant comme William Muir affirme que : « Il était essentiel à la permanence de l'Islam que son cours agressif puisse être perpétuellement poursuivi, et que sa prétention à une adhésion universelle, ou tout du moins à une suprématie universelle, dût être soutenue par la pointe de l'épée. À l'intérieur des limites de l'Arabie, la tâche semblait être accomplie. Elle restait à s'accomplir contre les Chrétiens et les tribus idolâtres du désert syrien, puis, au nom de Dieu, de lancer la machine de guerre contre les empires de Rome et de Perse ».

<sup>84</sup>. A. Moulavi Cheragh écrit également : « Il y a eu des erreurs de la part de certains auteurs occidentaux, des erreurs attribuées au Coran ; ils ont dit que le Coran autorisait les guerres offensives contre les impies qui n'ont commis aucune provocation. J'ai regardé très précisément le Coran et n'ai trouvé aucune occurrence d'autorisation d'une guerre sainte sans provocation extérieure. »<sup>85</sup>. Le savant pakistanais semble avoir raison quant aux orientalistes du XIX<sup>e</sup> siècle, souvent orientés par leur mentalité marquée soit par leurs confessions soit par le colonialisme triomphant. D'autres chercheurs, beaucoup plus récemment, ont eu des approches plus objectives. Dans les lignes qui suivent, nous allons donner une synthèse très sommaire des principales recherches récentes sur notre problématique.

---

<sup>82</sup> ‘Alī Moulavi Cheragh, *A critical exposition of popularly « jihād »*, Calcutta, 1885, p. 116.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 120sqq.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.137.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p.138.

Montgomery Watt, décrit la nature fondamentale du *jihād* comme étant née à partir des problèmes purement économiques et la réalité des razzias comme moyens de mettre la main sur le butin. Ce sont ces razzias qui prirent ensuite la forme du *jihād*. Selon lui, « L'expansion fut plutôt le fait d'une évolution de la razzia. Les énergies des nomades arabes, que Muhammad avait stimulées et tournées vers l'extérieur, continuèrent à s'orienter vers l'extérieur. Le butin était l'objectif principal de la plupart de ceux qui participaient aux conquêtes. Les raids étaient dirigés là où les butins étaient abondants et où leurs propriétaires étaient trop faibles pour les défendre<sup>86</sup>. » De plus, il affirme que « La transformation de la razzia nomadique a de profondes implications [...]. Le terme traduit par ‘combattre’ est *jāhada* et le nom verbal correspondant est *jihād*, ‘combat’, qui avec le temps prit le sens technique de ‘guerre sainte’. Le changement de ‘razzia’ en *jihād* peut sembler n'être qu'un simple changement de nom, avec l'attribution d'une aura religieuse à ce qui était fondamentalement la même activité. Mais il n'en est pas ainsi. [...] Une razzia était une action d'une tribu contre une autre tribu. Même quand deux tribus étaient alliées, une razzia entre elles était toujours possible. Le *jihād*, lui, était l'action d'une communauté religieuse contre ceux qui n'étaient pas membres de cette communauté. Et la communauté de Muhammad était en expansion »<sup>87</sup>.

Majid Khadduri décrit le *jihād* comme nécessaire pour construire un empire universel. Il écrit : « L'Islam s'est créé un moyen de domination par le *jihād*. Le *jihād* est un instrument avec deux objectifs : l'un est d'installer la religion, l'autre est d'instituer un empire universel de l'islam »<sup>88</sup>. L'État islamique avait eu beaucoup de difficultés pour survivre et la théorie du *jihād* est apparue pour remplacer une guerre tribale qui épuisait

---

<sup>86</sup> M. Watt, *La pensée politique de l'islam. Les concepts fondamentaux*, trad. S. Reungoat, Paris, 1998, p. 18.

<sup>87</sup> M. Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, London, 1961, p. 108-109.

<sup>88</sup> M. Khadduri, *War and peace in the Land of Islam*, Baltimore, 1955, p. 51.

les tribus. La nouvelle religion a transformé des guerres internes inévitables en une union communautaire contre le monde extérieur<sup>89</sup>.

La punition des déserteurs du *jihād*, de ceux qui se soulèvent contre Dieu et le prophète, de ceux qui commettent des troubles sur terre, est la mort. Selon la tradition, il faut leur couper les mains et les pieds ou bien les expulser pour que ce soit un déshonneur pour eux dans ce monde et une souffrance majeure dans l'au-delà<sup>90</sup>. M. Khadduri écrit que le *jihād* a changé de forme et, en pratique, de sens également, après les nouvelles conditions de vie créées après les conquêtes. Contrairement aux théories agressives de certains juristes, d'autres ont commencé provisoirement à interpréter la loi dans le sens d'une abolition du *jihād*, puisque l'islam s'est parfois établi de manière pacifique dans les terres conquises<sup>91</sup>.

Muhammad Saïd al-Ashmawy dessine un processus d'évolution du *jihād* allant d'une trajectoire éthique à La Mecque à une trajectoire matérielle et martiale à Médine, pour servir à l'expansion et au développement de l'islam. En interprétant les versets coraniques concernant le *jihād*, ce chercheur montre que le mot *jihād* dans les versets meçquois (années 610-622 de l'ère commune) a essentiellement un sens moral et spirituel. À cette époque-là, le *jihād* signifiait la confrontation avec les incroyants par la parole et le raisonnement, la préservation de la foi nouvelle des musulmans, le refus de s'abandonner au désespoir et à la déception. Après la conquête de La Mecque en 630 de l'ère commune, le sens du *jihād* en tant que guerre sainte a trouvé une nouvelle signification. Désormais, le *jihād* voulait dire obliger les Meçquois à devenir musulmans. La signification du *jihād* durant l'époque médinoise, de 622 à 632 de l'ère commune, va bien au-delà de son sens simplement moral ; il contient le combat individuel et collectif

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 65.

contre les adversaires mequois. « Avec le développement de la communauté médinoise, le *jihād* a acquis un sens matériel : il ne s’agissait plus seulement de résister à l’agression, mais aussi de donner à la communauté les moyens de subsister et de s’organiser, par des contributions financières », écrit al-Ashmawy<sup>92</sup>.

De l’époque de ‘Umar, le deuxième calife, à l’époque omeyyade, c’est-à-dire moins d’un demi-siècle après la mort du prophète, l’État musulman s’était transformé en un empire et le califat était devenu héréditaire. Les califes de cet empire avaient en majorité adopté une politique de conquête pour étendre leur pouvoir et accroître leurs richesses et leur population, et défendre leurs priviléges. Avec le temps, ils appelaient au *jihād* pour exalter leurs armées et diffuser l’idée selon laquelle ils luttaient pour Dieu et pour renforcer l’Islam et pour appeler d’autres peuples à la Vérité. Si, de l’avis d’un grand nombre d’historiens, les conquérants musulmans étaient en général moins violents que les autres envahisseurs, c’était parce que les conquêtes avaient des objectifs très temporaires. L’appel au *jihād* sous le drapeau de l’Islam ne servait qu’à légitimer cela.

‘Umar, artisan des premières conquêtes et fin politicien, avait fort bien compris comment il fallait garder l’Islam à jour en s’adaptant au cours des événements pour assurer l’avenir, même si en cas de nécessité, la condition de l’exécution des ordres était contraire aux préceptes des traditions prophétiques. Il a suspendu le devoir de *zakāt* (l’aumône) pour les tribus ayant rejoint l’islam tardivement, bien que cela soit en contradiction avec le texte explicite du Coran. De même, il a interdit aux conquérants l’occupation des territoires conquis, contrairement à l’avis de la majorité des croyants fondé sur le Coran et la tradition du prophète.

---

<sup>92</sup> M. S. al-Ashmawy, *L’islamisme contre l’Islam*, p. 89-93 ; voir aussi son *Eslām-gerā’ī yā eslām*, trad. Amīr Rezā’ī, Téhéran, 1382h.s./2003, p. 98.

Richard Bonney considère les ḥadīth-s concernant le *jihād* comme des constructions sectaires. Il pense que le problème du *jihād* est politique. Il estime à quatre cents le nombre de ḥadīth-s concernant le *jihād* et écrit que ces ḥadīth-s ont été forgés par des factions théologico-politiques selon leurs propres objectifs et leurs priorités politiques<sup>93</sup>. Il cite dans ce contexte al-Farābī et Ibn Khaldūn, affirmant cette théorie. Selon lui, Ibn Khaldūn admet que la plupart des législateurs qui ont commencé les guerres ne l'ont pas fait pour des raisons religieuses mais pour des motifs politiques<sup>94</sup>. Selon R. Bonney, al-Farābī a jugé que les guerres injustes étaient des guerres motivées par l'avantage personnel du souverain, telles que la soif de pouvoir, d'honneur ou de gloire, guerres de conquête menées par le souverain pour la subordination de peuples autres que ceux qu'il dirigeait avant la déclaration de guerre, des guerres de représailles dont le but pourrait être atteint autrement que par la force, et la guerre qui mène au massacre d'innocents pour aucune autre raison que la propension ou le plaisir du dirigeant à tuer et à dominer les autres peuples que le sien<sup>95</sup>.

Norman Calder interprète le critère de la prise de responsabilité de l'initiative du *jihād* selon « l'obligation individuelle (*'aynī*) » ou « l'obligation collective suffisante (*kifā'i*) ». Il s'intéresse d'abord à la question du caractère obligatoire du *jihād* et considère que les deux types du *jihād*, la dimension collective et la dimension individuelle, relèvent de contextes différents. Il conclut ainsi que cette différentiation a été empruntée aux théories shāfi‘ites formulées en premier lieu pour la prière, puis généralisées avec quelques divergences pour le *jihād*<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> R. Bonney, *Jihād from Qur'an to bin Laden*, London, 2005, p. 42.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 42-43.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>96</sup> N. Calder, « *Ikhtilāf and ijmā'* in Shāfi'i's *Risāla* », *Studia Islamica*, 58, 1983, p. 57.

Alfred Morabia, dans l'introduction de sa monographie, *Le Šiħād dans l'Islam médiéval*, écrit à juste titre que le *jihād* médiéval doit être contextualisé. Ce qui est problématique aujourd'hui, c'est la décontextualisation des mouvements fondamentalistes violents de l'islam politique qui prônent de nouveau la pratique du *jihād*.

Citons ce savant :

« Terminons par une remarque d'ordre éthique. Il paraît difficile de détacher le *jihād*, souvent ressenti chez les musulmans autant que parmi les non-musulmans, comme une « guerre sainte », du problème moral qu'il sous-tend à notre époque, où la formule même de « guerre sainte » ne peut manquer d'éveiller des échos de fanatisme et de sévices barbares. Il est indispensable de remettre les choses à leur juste place : analyser la doctrine du *jihād*, telle qu'elle fut élaborée, et presque figée, depuis de nombreux siècles, à la lumière des conceptions actuelles de tolérance et d'œcuménisme, serait non seulement une aberration, mais une marque de déloyauté<sup>97</sup> ».

Citons enfin l'étude récente de Robert Hoyland, *Jihād dans la voie de Dieu*, où il montre, avec érudition et en utilisant aussi bien les sources musulmanes que les documents non-musulmans des premiers siècles de l'Hégire, que le *jihād* des premiers arabes avait peu de relation avec la religion et avec la volonté de convertir les peuples conquis. Il était motivé par des raisons économiques et sociales et la volonté d'installer des colonies arabes dans les pays conquis<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> A. Morabia, *Le Šiħād dans l'Islam médiéval*, p. 11, p. 30.

<sup>98</sup> R. Hoyland, *Dans la voie de Dieu*, Paris, Alma, 2018.

Etan Kohlberg est le premier savant à avoir consacré une monographie au *jihād* shi'ite. Il pense que le *jihād* a changé de forme à l'époque des imams historiques et, depuis l'Occultation, a été maintes fois suspendu et recommencé. D'après lui, suite au bref règne de l'imam ‘Alī et à la mort de l'imam Ḥusayn, le *jihād* a été suspendu, les imams l'ont abandonné pour adopter à sa place la *taqiyya* ou « pieuse dissimulation »<sup>99</sup>. Le *jihād* au sens physique et militaire fut poursuivi par les Zaydites au sein de la communauté shi'ite. Après quoi le *jihād* connut alternativement, tout au long de l'histoire de la période d'Occultation, des phases d'arrêt et des phases d'activité. Comme exemple de l'apogée des débats au sujet du *jihād*, E. Kohlberg donne l'époque safavide et à sa suite l'époque Qājāre<sup>100</sup>. Ayant étudié de façon très précise l'histoire du *jihād*, il décrit son exécution, sa suspension et sa négation en Iran depuis l'époque safavide<sup>101</sup>. Il a notamment examiné le *jihād* sous la période de l'Occultation et le considère comme un élément central dans l'attitude politique et juridique des shi'ites imamites<sup>102</sup>.

Mohammad Ali Amir-Moezzi, quant à lui, a mis en relief l'importance des sources shi'ites dans les recherches visant la connaissance de l'histoire des origines de l'islam. Au sujet de l'arrêt et de l'interdiction du *jihād* sous l'Occultation, il rapporte les propos de Muḥammad Karīm Khān Kermānī, maître de la confrérie théologico-mystique des Shaykhiyya aux confins des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècle :

« Selon les sources de la Shaykhiyya, le Quatrième Pilier, en tant que sens caché et ésotérique de l'Occultation, interdit toute socialisation et

---

<sup>99</sup> E. Kohlberg, « The development of the Imamī shī’ī, Doctrine of Jihad », *ZDMG*, 126, 1976, p. 21-78.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 80-82.

<sup>101</sup> E. Kohlberg, *Belief and Law in Imamī Shī’ism*, Great Britain, p. 70-130.

<sup>102</sup> E. Kohlberg, « Some Imamī Shī’ī views on the *Sahāba* », *Jérusalem Studies in Arabic and Islam*, n° 5, 1984.

collectivisation du spirituel religieux. L'Occultation a fait de la doctrine imamite une spiritualité individuelle où, non seulement bon nombre de devoirs canonique collectifs sont inexécutables à cause de l'absence de l'imam, mais toute prétention au pouvoir religieux dans le monde ne peut être qu'hérésie. A cet égard, le sixième chapitre des *Sī fasl* de Muḥammad Karīm Khān consacré à la déclaration du *jihād* pendant l'Occultation est des plus significatifs : “Comment peut-on nous accuser de chercher le pouvoir dans ce monde (par les doctrines du Quatrième Pilier et de l'unicité du Parlant), d'aimer la puissance ou de pousser les gens à la révolte, alors que pendant l'Occultation le *jihād* n'est pas légitime (*dar zamān-i ghaybat jihādīnist*). Pour déclarer le *jihād*, la présence de l'imam est nécessaire (*wājib*)... Selon la doctrine de nos maîtres, (pendant l'Occultation) non seulement il ne peut y avoir du *jihād*, mais il est également interdit d'appliquer les peines légales (*hudūd*) comme tuer, lapider ou flageller ; même ordonner le bien et empêcher le mal (*amr-i bi ma'rūf wa nahy az munkar*) sont interdits dans la plupart des cas... Tout ceci ne revient qu'à l'imam caché lors de sa manifestation finale (*had zadan wa jārī kardan makhsūṣ-i imam ast dar waqt-zuhūr-i amr-ash*)<sup>103</sup> ».

Cette position des savants traditionalistes, dont les Shaykhiyya s'inspirent sur le plan juridique, est une réaction devant l'évolution de la tradition rationaliste où le juriste a progressivement pris la place laissée vide par l'imam. Ce processus commence, d'après

---

<sup>103</sup> M. A. Amir-Moezzi, « Une absence remplie de présences. Herméneutiques de l'occultation chez les al-Shaykhiyya (Aspects de l'imamologie duodécimaine VII) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 64, 2001, p. 8, repris dans *La religion discrète*, p. 346.

Amir-Moezzi, à l'époque bouyide, par la reprise des activités politiques du corps des juristes-théologiens au sein du pouvoir bouyide. M. A. Amir-Moezzi écrit : «Sharīf al-Murtaḍā , s'inspirant des idées théologiques mu‘tazilites sur le Mal, commença à élaborer une nouvelle réflexion sur les notions de justice et d'injustice du pouvoir politique. Dans un traité intitulé justement *La Collaboration avec le pouvoir*, il va jusqu'à déclarer celle-ci obligatoire si elle permet de rétablir la justice, ce qui, sous sa plume, signifie principalement le rétablissement des droits bafoués des shi‘ites. Celui qui assume une charge pour défendre les droits des shi‘ites sous l'autorité d'un souverain injuste ou illégitime l'assume en fait tacitement sur ordre du véritable souverain juste qu'est l'imam caché ; c'est pourquoi les fidèles lui doivent obéissance. L'ambiguïté du personnage, fréquentant assidument la cour, apparaît clairement lorsque, dans un autre écrit, *Épitre sur l'Occultation*, il explique la durée de celle-ci par la tyrannie des califes et la persécution des shi‘ites. »<sup>104</sup> Al-Shaykh al-Ṭūsī et les savants suivants ont suivi la même voie.

Sur ce dernier, M. A. Amir-Moezzi ajoute que al-Shaykh al-Ṭūsī « va parachever les réflexions de Murtaḍā sur la justice politique », les nuançant dans ce sens que la collaboration avec un pouvoir politique peut être injuste et qu'un gouvernement selon la loi canonique shi‘ite est seulement souhaitable et non obligatoire<sup>105</sup>.

Tamima Bayhom-Daou parle, elle aussi, de l'ambiguïté des savants imamites de l'époque bouyide, à commencer par leur chef de file al-Shaykh al-Mufid : « À propos de la suspension du *jihād*, les opinions d'al-Shaykh al-Mufid ne sont pas claires. Tandis que les autres juristes de son époque, c'est-à-dire celle des Bouyides, comme al-Shaykh al-Ṭūsī, sont de l'avis que le *jihād* contre les ennemis de l'islam est suspendu sous

---

<sup>104</sup> Amir-Moezzi et Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?* p. 193.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 193-194.

l'Occultation de l'imam. Seulement pour protéger les frontières, en cas d'attaque de l'ennemi, le *jihād* devient nécessaire, soit en présence de l'imam, soit en son absence. »<sup>106</sup>

Enfin, au sujet du *jihād* dans l'évolution historique et juridique des deux grandes familles du shī‘isme, Christian Jambet écrit : « Soucieux de maintenir un équilibre strict entre le sens littéral et le sens caché, entre l'enseignement du prophète et celui de l'imam, les grands docteurs fatimides ont reproduit, sans grand changement, les thèses communes à l'ensemble des penseurs du droit musulman en matière de *jihād*. Ainsi, le plus illustre d'entre eux, le véritable fondateur de la jurisprudence shī‘ite ismaélienne, le Qādī Nu‘mān (né vers 290/902) situe-t-il le *jihād* au terme d'une série de prescriptions fondamentales<sup>107</sup> ». Cependant, analysant l'évolution des deux grandes familles shī‘ites, il poursuit : « Encore faut-il observer une différence majeure entre les deux traditions majeures du shī‘isme. L'ismaélisme a suspendu l'exercice du *jihād* mineur, du combat militaire, en tirant les leçons de l'échec de l'expérience fatimide et de l'expérience d'Alamūt, en restituant la fonction spirituelle de l'imam, quitte à dériver l'exercice de la puissance dans des domaines non strictement politiques (économiques par exemple)<sup>108</sup> ». Il écrit encore, à propos de la suspension du *jihād* qu'il qualifie de « gel » : « Lorsque commença l'Occultation majeure, il fut très précisément édicté que, désormais, il n'y aurait plus aucun représentant particulier (*nā'ib khāss*) qui puisse légitimement parler au nom de l'imam et exercer en son nom les prérogatives temporelles ou spirituelles de l'imam. Qu'il s'agisse de la direction de la prière du vendredi, de la capitalisation de la rente foncière issue des biens dévolus à l'imam, qu'il s'agisse du droit pénal dans ses

---

<sup>106</sup> T. Bayhom-Daou, *al-Shaykh al-Mufid*, Oxford, 2005, p. 126.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>108</sup> C. Jambet, « Les ressources du shī‘isme iranien et la paix », dans *Les enjeux de la paix*, Paris, 1995, p. 243.

prescriptions capitales, ou enfin et surtout qu'il s'agisse du *jihād*, l'exercice des prérogatives de l'imam était, si l'on ose dire, ‘gelé’ jusqu'au jour de son retour<sup>109</sup> ».

## Les théories des premiers juristes-théologiens shi‘ites à propos du *jihād* offensif

Dans l'ensemble, trois théories principales ont été formulées à ce propos par les juristes théologiens shi‘ites.

### 1. Théories pour l'arrêt et l'interdiction du *jihād* offensif

La première théorie rassemble les opinions et avis de ceux qui se positionnent contre le *jihād* offensif pendant l'Occultation. Cette théorie interdit et arrête le *jihād* offensif en arguant que le *jihād* est un devoir dont l'ordre appartient exclusivement à l'imam impeccable ; pendant la période d'Occultation, non seulement il n'est pas obligatoire, mais il est illégitime puisque d'après le consensus (*ijmā'*) des savants se fondant sur les enseignements des imams réunis dans le corpus de Hadīth, la présence de l'imam impeccable est la condition sine qua non de son autorisation et sa réalisation<sup>110</sup>. Selon cette argumentation, après l'Occultation du Mahdī, le douzième imam, et la mort de ses représentants, il n'existera plus aucun autre imam présent physiquement ou représentant vivant de celui-ci qui pourrait revendiquer la représentation de l'imam par une autorisation écrite ou un autre document de sa part. De ce point de vue, le *jihād* et l'acte de partir en guerre sont donc totalement abolis.

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>110</sup> S. M. ’Alī Ṭabāṭabā’ī, *Riāḍ al-Masā’il*, Téhéran, 1414/1993, p.14.

Parmi les plus anciennes attestations de l'opposition à *jihād* d'une manière générale, il y a plusieurs traditions remontant au 6<sup>e</sup> imam, Ja‘far al-Ṣādiq (m. 148/765) dont l'importance dans l'élaboration du droit shi‘ite, appelé justement droit ja’farite, n'a pas besoin d'être rappelée. ‘Abd al-Malik b. ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān (m. 101/722) en rapportant un récit de l'imam Ja‘far al-Ṣādiq, considère que celui-ci est contre le *jihād*, et dit :

« L'imam al-Ṣādiq m'a dit : «'Ô 'Abd al-Malik ! Pourquoi ne te vois-je pas aller là où vont tous tes compatriotes ? ' Je lui répondis : 'Où irais-je ?' L'imam me répondit : 'À Jiddah, à 'Abbādān, à Mesisah, et à Ārsās (l'ancienne ville de Qazwīn)'. Je lui répondis : 'J'attends votre ordre'. L'imam me dit : 'Oui, je jure devant Dieu que si c'était bien d'aller dans ces villes, Ils [les profiteurs] ne nous auraient pas devancés'. Je lui dis : 'Les Zaydites (prônant la révolte armée contre le pouvoir injuste) disent : 'Entre nous et Ja‘far il n'y a pas de divergence, sauf que lui ne considère pas le *jihād* comme légitime'. L'imam me demanda : 'Est-ce moi qui ne le considère pas comme légitime ? Par Dieu ! Je le considère comme légitime, mais je n'aime pas quitter ma science et ma conscience et suivre leur ignorance et leur bêtise (i.e. ce n'est pas le moment de mener le *jihād*). ' »<sup>111</sup>

Des savants du II<sup>e</sup> siècle de l'Hégire, c'est-à-dire à la fin de vie de l'imam al-Ṣādiq, rapportent que celui-ci n'a pas commandé le *jihād* offensif. Bashīr al-Dahhān (m. 148/765), l'un des compagnons de l'imam al-Ṣādiq à Kūfa, a écrit à propos de l'interdiction du *jihād* : « J'ai dit à l'imam Ja‘far al-Ṣādiq: "J'ai fait un rêve. Dans le rêve,

---

<sup>111</sup> al-Kulaynī, *al-Kāft*, V, p.19 ; al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Wasā'il*, II, chapitre 12.

je vous disais : ‘Faire la guerre au côté d’un guide auquel l’obéissance n’est pas due est illicite, comme le fait de manger de la charogne, du sang ou du porc’. Vous m’avez dit : ‘Oui, Bashīr, c’est ainsi’ ”<sup>112</sup> ».

Il est rapporté très explicitement à propos de l’imam al-Ṣādiq que le *jihād* n’est pas légitime en l’absence de l’imam vivant. Le *jihād* est compté parmi les choses obligatoires, mais sa condition nécessaire est l’autorisation de l’imam. En outre, on sait que le même imam, invité par les tenants de la révolution abbasside à prendre la tête du combat contre les Omeyyades, avait rejeté la proposition en disant que son imamat portait sur autre chose<sup>113</sup>. Par ailleurs ‘Abdallāh b. ‘Abd al-Rahmān al-Asamm (m. 174/790) rapporte de son ancêtre qui le tient de l’imam al-Bāqir : « Parmi les devoirs obligatoires, le *jihād* en son temps déterminé est le plus élevé de tous, mais il n’y a pas de *jihād* sans l’autorisation de l’imam<sup>114</sup> ».

Nous avons cité plus haut des récits à propos de l’interdiction du *jihād* offensif à l’époque même du prophète. Il est rapporté que le juriste et traditionnaliste Mahziyār al-Ahwāzī (m. 254/868), en prenant comme preuve la bataille de Badr et la condition de la présence du prophète à cette bataille, considérait comme illicite le *jihād* offensif contre les impies sans autorisation explicite de l’imam présent. À propos du *jihād* contre les impies, on a demandé à Mahziyār si l’on pouvait les combattre sans l’autorisation de l’imam. Il a répondu : « Non, car la bataille de Badr n’aurait pas eu lieu sans l’autorisation du Prophète<sup>115</sup> ».

---

<sup>112</sup> al-Kulaynī, *al-Kāft*, V, pp. 23 et 27 ; al-Ṭūsī, *Tahdhīb*, VI, p. 134 ; al-Hurr al-Āmilī, *Wasā'il*, I, bāb 12, h.1.

<sup>113</sup> Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 162-163.

<sup>114</sup> M. Mu’mīn, *Faslnāme-ye Ahl al-bayt*, 26, citation de *Wasā'il al-shī'a*, II, bāb 42, p.17.

<sup>115</sup> al-Ṭabarī, *Book of jihād*, traduction anglaise de Y. S. Ibrahim, Queeston, Lampeter, 2007, p. 73.

Au quatrième siècle de l’Hégire, al-Shaykh Abū Ja‘far Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulaynī b. Ishāq Rāzī (m. 329/940), opte pour le rejet du *jihād* offensif en se référant à l’imam Ja‘far al-Ṣādiq et en insistant sur l’importance de ne pas confondre le *jihād* défensif et le *jihād* offensif. Il rapporte dans le cinquième volume d’*al-Kāfi*, à propos du *jihād*, un propos du sixième imam : « Les Médinois faisaient la guerre au côté de celui qui modérait leur ardeur (i. e. Le prophète), mais plus tard, ils eurent recours aux deux traîtres (i.e. Abū Bakr et ‘Umar) : le premier avait vendu Dieu (i.e. avait trahi les recommandations divines) et le second avait perverti le sens du *jihād*. La perversion du *jihād*, c’est transformer le *jihād* défensif en une guerre offensive, ce qui est une erreur énorme<sup>116</sup> ». Le même imam est dit avoir déclaré : « On ne leur a pas donné (aux deux « traîtres ») l’autorisation pour combattre ni pour interdire l’action blâmable. Ces affaires ne les regardaient pas et ils n’avaient pas la légitimité pour ce genre d’action. Oui, le *jihād*, pour eux, n’était pas un appel vers Dieu<sup>117</sup> ».

Au cinquième siècle de l’Hégire, près d’un siècle après le début de l’Occultation définitive du dernier imam, al-Shaykh al-Ṭūsī (m. 460/1067), figure éminente de la tendance rationaliste, marque déjà une évolution dans la perception imamite du *jihād* et de son acceptation : « Le *jihād* est un des devoirs canoniques, il est obligatoire sous trois conditions. La première est que l’imam juste ou un représentant spécialement nommé par lui soit présent pour conduire le *jihād* ; d’après cette condition, c’est l’imam en personne qui donne l’ordre du *jihād*. La deuxième est que l’existence de la religion soit menacée, que ce soit en présence ou en l’absence de l’imam. La troisième est que faire le *jihād* sans la présence de l’imam et au côté de dirigeants injustes est illicite<sup>118</sup> ».

---

<sup>116</sup> *al-Kāfi*, V, p. 3.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>118</sup> al-Ṭūsī, *al-Nihāya fī mujarrad al-fiqh wa l-fatāwā*, I, p. 192.

Al-Shaykh al-Tūsī écrit ailleurs : « Le *jihād* contre les guides de l'oppression et sans la présence de l'imam est une faute et celui qui la commet mérite une punition. Car si un tel *jihād* réussit, il n'y a pas de récompense pour le combattant et s'il échoue, le combattant est châtié<sup>119</sup> ». Il est à préciser qu'ici al-Shaykh al-Tūsī ne semble pas parler d'une guerre contre des non-musulmans, mais d'une révolte contre des hommes de pouvoir musulmans injustes.

Le même juriste-théologien opte ailleurs pour le rejet de la guerre sainte : « La présence de l'imam juste est nécessaire pour le *jihād*. Sans son ordre, personne n'a le droit de déclarer la guerre. Sans son ordre ou l'ordre de son représentant nommé par lui, il ne reste plus de motif pour le *jihād* ». Tūsī croit que si l'imam ou son représentant ne sont pas présents, le *jihād* contre l'ennemi n'est pas autorisé. Il considère toutefois comme une exception à cette loi une guerre pour se défendre soi-même ou défendre le peuple. Il écrit : « La défense des frontières sur le chemin de Dieu a une récompense et une grâce. Si quelqu'un en a fait vœu, il est obligatoire pour lui de défendre les frontières, de rester fidèle à son vœu, à la condition qu'il ne déclenche pas la guerre contre l'ennemi<sup>120</sup> ».

Al-Shaykh al-Tūsī dit que l'on ne fait pas de guerre pendant l'Occultation de l'imam sauf si les ennemis ont encerclé les croyants. Dans ce contexte, il est nécessaire de défendre sa personne, ses biens et sa famille. Ainsi, le grand savant opte pour l'interdiction de la guerre sainte offensive en l'absence de l'imam et en même temps l'autorisation de la guerre sainte défensive si celle-ci s'avère nécessaire.

Certains savants de l'époque d'al-Shaykh al-Tūsī ont admis ses opinions avec quelques précisions supplémentaires. Parmi ces savants, on peut nommer Abū al-Qāsim 'Abd al-'Azīz b. Tahrīr al-Qādī b. Barrāj dit Ibn Barrāj (m. 481/1088) qui, dans *al-*

---

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> al-Tūsī, Abū Ja'far *al-Mabsūt*, p. 281.

*Madhab*, répète exactement l’opinion de al-Tūsī à propos du *jihād* en le considérant comme conditionné par l’ordre de l’imam juste ou de son représentant. Il écrit :

« L’ordre du *jihād* offensif doit parvenir de l’imam juste ou de son représentant, et s’ils ne sont pas présents, la participation au *jihād* n’est pas licite, sauf si les ennemis encerclent les musulmans et attaquent leur pays. Alors toutes les personnes vivant dans ce pays ou cette cité doivent les combattre pour défendre leurs vies, leurs biens et leurs familles, seulement à titre défensif. Le *jihād* aux côtés de dirigeants injustes est infâme. Celui qui le pratique mérite une punition. S’il attaque l’ennemi, il est considéré comme pécheur. S’il est attaqué par l’ennemi et combat aux côtés d’un dirigeant injuste, il ne recevra aucune compensation au dommage qu’il a subi. »<sup>121</sup>

Au sixième siècle de l’Hégire, Abū l-Hasan al-Ḥalabī (m. 523/1129) a rajouté une nouvelle condition à celles posées par les juristes-théologiens précédents. Il s’agit de l’obligation collective : si un certain nombre de personnes effectue le *jihād* de manière efficiente, le reste de la population n’est pas obligé de le faire, comme c’est le cas par exemple de la prière sur le mort ou le devoir d’ordonner le bien et interdire le mal. Al-Ḥalabī précise lui aussi : « Le *jihād* est une obligation collective. La condition de son obligation est la présence de l’imam ou d’un représentant spécialement désigné par lui<sup>122</sup> ». Désormais, la théorie de l’obligation collective et de l’obligation individuelle entre dans la théorie du *jihād*. Il semble que cette théorie a été empruntée aux shāfi‘ites,

---

<sup>121</sup> Ibn Barrāj, *al-Mahdhab*, p. 293 et p. 303.

<sup>122</sup> ‘Alā al-Dīn Abū l-Hasan al-Ḥalabī, *Ishārāt al-ṣabr*, p. 89.

après avoir été initialement invoquée à propos de la prière, puis élargie à propos du *jihād* avec quelques variations<sup>123</sup>.

Vers la fin du sixième siècle de l'Hégire, de nouveaux savants ont repris les avis d'al-Shaykh al-Tūsī. Sayyid Ḥamza Ibn Zuhra al-Ḥusaynī, connu sous le nom d'Abū l-Makārim (m. 585/1189), écrit : « Le *jihād* devient obligatoire par l'ordre de l'imam juste ou de son représentant ; il devient obligatoire également lorsque l'on craint pour l'Islam, pour sa propre vie ou pour ses biens. En dehors de ces conditions, l'obligation du *jihād* est annulée<sup>124</sup> ».

Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad Ibn Idrīs al-Hillī (m. 598/1201) écrit à propos du *jihād* dans ses célèbres *Sarā'ir* : « Le *jihād* devient obligatoire selon plusieurs conditions : la présence de l'imam juste sans l'autorisation duquel le *jihād* n'est pas licite ; l'imam doit être visible et présent parmi les gens ; ou bien une personne spécialement nommée afin de diriger les affaires du *jihād*. L'une de ces deux conditions au moins est indispensable. C'est l'une ou l'autre de ces deux personnes qui peut appeler les gens au *jihād*. À cette condition, le *jihād* est obligatoire. Mais quand l'imam ou son représentant explicitement désigné ne sont pas présents, le *jihād* contre l'ennemi n'est pas licite<sup>125</sup> ».

En fin de compte, l'opinion d'Ibn Idrīs reprend exactement les théories d'al-Shaykh al-Tūsī, dans le livre *al-Nihāya*, insistant sur la présence physique de l'imam comme condition nécessaire à l'autorisation et l'exécution du *jihād*.

Au siècle suivant, vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle de l'Hégire, al-Muhaqqiq al-Hillī (m. 676 / 1277), répétant l'opinion d'Abū al-Ḥasan al-Ḥalabī et des juristes-théologiens précédents, définit le *jihād* comme une obligation collective qui peut devenir individuelle

---

<sup>123</sup> N. Calder, « *Ikhtilāf* and *ijmā'* in Shāfi'i's *Risāla* », p. 57.

<sup>124</sup> Abū l-Makārim, *al-Ghunya*, p. 484.

<sup>125</sup> Ibn Idrīs al-Hillī, *al-Sarā'ir*, II, pp. 3-4.

dans des conditions particulières de menace. Il écrit dans son livre *al-Rasā'il* : « Le *jihād* est une obligation collective, à condition que l'imam ou son représentant dans l'affaire du *jihād* soit présent ». « La présence de l'imam ou de son représentant est la condition de la licéité du *jihād*. Le *jihād* au côté de l'imam oppresseur n'est pas licite, sauf si l'ennemi a encerclé les musulmans et menace les croyants<sup>126</sup> ».

Al-Shaykh Yahyā b. Sā'id al-Hayy (m. 690/1291), contemporain d'al-Muhaqqiq al-Hillī, admet l'opinion de celui-ci et déclare explicitement illicite un *jihād* offensif sans l'autorisation explicite de l'imam. Il considère cette illicéité comme un principe et considère que l'obligation du *jihād* est uniquement conditionnée à la présence et à l'appel de l'imam vivant ou de son représentant nommément et explicitement désigné<sup>127</sup>.

Au VIII<sup>e</sup> siècle de l'Hégire, Abū Manṣūr Jamāl al-Dīn Ḥasan b. Yūsuf Ibn Muṭahhar al-Hillī, connu sous le nom d'al-'Allāma al-Hillī (m. 726/1325), a étudié le *jihād* plus que tout autre savant et a composé plusieurs ouvrages sur le sujet. 'Allāma al-Hillī écrit au début du chapitre sur le *jihād* dans son livre *al-Tadhkira* : « Le *jihād* est de deux sortes dont l'une est d'inviter les impies vers l'Islam ; cette sorte de *jihād*, d'après l'avis de tous les juristes-théologiens, est illicite sans l'autorisation de l'imam juste ou de son représentant ». Al-'Allāma al-Hillī écrit en considérant que la plupart des savants jusqu'alors considéraient le *jihād* offensif comme une obligation individuelle et ajoute : « La deuxième sorte du *jihād* est pour neutraliser l'attaque de l'ennemi contre les musulmans ; dans ce cas, d'après certains juristes-théologiens, le *jihād* devient une obligation individuelle, d'après d'autres une obligation collective<sup>128</sup> ».

'Allāma al-Hillī, au chapitre sur le *jihād*, le sixième de son livre *al-Tadhkira*, donne une définition précise de ce qu'il entend par « imam » ou de la personne apte à

<sup>126</sup> al-Muhaqqiq al-Hillī, *al-Rasā'il al-tis'a*, p. 362 ; *al-Mukhtaṣar al-nāfi'*, p. 419.

<sup>127</sup> Yahyā b Sa'id, *al-Jāmi' li-l-Sharā'i'*, p. 233.

<sup>128</sup> 'Allāma al-Hillī, *al-Tadhkira*, p. 406.

diriger le *jihād*. Pour lui il s'agit tout simplement de l'un des douze imams. Il considère en effet l'impeccabilité (*iṣma*) comme une condition nécessaire de la possibilité de l'exécution du *jihād* et écrit : « L'autre condition est que l'imamat ait été explicité de la part de Dieu, du prophète ou de l'imam précédent. C'est la condition de l'inaffabilité puisque celle-ci fait partie des mystères divins (*ghayb*) et sa connaissance est impossible pour les humains ordinaires<sup>129</sup> ».

Al-‘Allāma al-Hillī, comme les juristes-théologiens précédents, considère le *jihād* offensif illicite sans l'autorisation de l'imam ou de son représentant. Il écrit dans un autre livre, *al-Muntahā*, à propos du *jihād* : « Le *jihād* est tantôt pour inviter à l'Islam, tantôt pour défendre l'Islam. Lorsque l'ennemi attaque les musulmans, le *jihād* devient absolument obligatoire. Mais si le *jihād* est uniquement pour inviter à l'Islam, il est illicite sans l'autorisation de l'imam juste infaillible ou de son représentant<sup>130</sup> ».

Dans son livre *Mukhtaṣar al-manāfi*, le même savant écrit : « Le *jihād* devient licite uniquement lorsque l'imam ou son représentant invitent les impies à l'Islam ». Cette phrase veut dire que l'imam vivant doit être présent pour inviter, par la guerre sainte, à l'islam. Al-‘Allāma écrit aussi : « Le principe de l'obligation et de la légitimité du *jihād* dépend de la présence de l'imam ou de son représentant<sup>131</sup> ».

Al-‘Allāma al-Hillī, qui se considérait parmi les opposants au *jihād* offensif en l'absence de l'imam, aborde la théorie de la défense des marches de l'empire (*ribāt*) et des frontières. Il considère le *jihād* dans ce contexte avec n'importe quelle sorte d'imam, juste ou injuste, comme obligatoire. Il écrit : « La première sorte de *jihād* est obligatoire au côté de n'importe quel imam, qu'il soit juste ou injuste ». Dans le même livre, il écrit

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 452-453.

<sup>130</sup> ‘Allāma al-Hillī, *al-Muntahā*, chap. 4.

<sup>131</sup> ‘Allāma al-Hillī, *Mukhtaṣar al-manāfi*’, p. 133.

à propos de la défense des frontières<sup>132</sup> : « La défense des frontières et le fait de se tenir prêt pour la guerre sont obligatoires en présence de l'imam tandis que pendant l'Occultation, ils sont simplement recommandés. Puisque la défense des frontières, normalement, n'implique pas la guerre, mais la surveillance, la mise en garde et l'information des gens, cela est licite pendant l'Occultation. Considérant ce propos, si quelqu'un se prépare pour le *jihād* en présence de l'imam et avec son autorisation, et si ce dernier lui donne l'autorisation de se battre, le *jihād* est licite pour lui. Dans le cas où l'imam est absent ou caché, ou s'il ne donne pas l'autorisation, le *jihād* n'est pas licite pour lui. Alors son seul devoir est d'empêcher les impies d'entrer dans les villes musulmanes. »<sup>133</sup>

Vers la fin du VIII<sup>e</sup> siècle de l'Hégire, suivant l'époque d'al-Muhaqqiq al-Hillī et al-'Allāma al-Hillī, plusieurs interprétations à propos du représentant de l'imam impeccable ou du souverain juste (*sultān ādil*) ou injuste (*jā'ir*), et d'autres questions de ce genre, apparaissent dans les ouvrages juridiques. Al-Shaykh Shams al-Dīn Muḥammad b. Makkī al-Āmilī, connu sous le nom de « premier martyr » (*al-Shahīd al-Awwal*) (m. 763/1361), écrit dans son livre *al-Durūs* : « Au sujet de l'obligation du *jihād*, l'appel de l'imam ou de son représentant est nécessaire ». Dans le même ouvrage, il insiste sur le caractère non obligatoire du *jihād* au côté d'un gouverneur oppresseur et considère comme volontaire l'obéissance. Il rajoute une autre condition : si la peur et le danger menacent l'Islam<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> *Murābata* : défense des frontières ; l'un des sujets importants dans la question du *jihād*, dont les juristes ont parlé dans les livres sur la question ; parfois appelée simplement *ribāt* : frontière que l'on doit défendre. Voir par exemple al-Najafī, *Jawāhir*, 21, p. 38.

<sup>133</sup> 'Allāma al-Hillī, *Muntahā al-maṭlab*, vol. 14, p. 44.

<sup>134</sup> al-Shaykh Shams al-Dīn Muḥammad b. Makkī, *al-Durūs*, p. 159.

Au x<sup>e</sup> siècle de l’Hégire, on observe encore une nouvelle transformation au sujet de l’identité du dirigeant du *jihād*. ‘Alī b. ‘Abd al-‘Ālī connu sous le nom d’al-Muhaqqiq al-Karakī (m. 937/1530), ne donne aucune importance au représentant. Al-Muhaqqiq al-Karakī, le savant le plus influent de la première période safavide, n’a jamais cherché à modifier le précepte du *jihād* pendant l’Occultation, bien que plusieurs conflits armés de l’époque safavide lui aient été attribuées et que les guerres de cette époque s’effectuaient sous sa surveillance et son autorisation, ce qui signifie probablement que ces combats ne représentaient pas pour lui des formes de guerres saintes. Il ne considérait pas la représentation de l’imam comme absolue. Il écrit : « Le *jihād* est obligatoire à la condition que l’imam ou son représentant général, et non un représentant particulier de l’imam, soit présent,<sup>135</sup> ». Il faut préciser qu’il fut le premier à porter le titre de « représentant général de l’imam caché » (*nā’ib ‘āmm imam ghā’ib*)<sup>136</sup>. Cette distinction nouvelle entre « représentant particulier », désignant les représentants de l’imam caché pendant l’Occultation mineure, et « représentant général » désignant certains juristes-théologiens du clergé d’époque safavide, va bien entendu offrir à ces derniers un grand pouvoir religieux et politique.

Al-Shaykh Zay al-Dīn b. ‘Alī b. Aḥmad al-‘Āmilī (m. 966/1558), connu sous le nom d’*al-Shahīd al-thānī*, « le deuxième martyr », contemporain d’al-Karakī, a un avis divergent. Il pense que tout représentant général n’est pas légitime pour donner l’autorisation du *jihād*. Il insiste sur le fait que les juristes n’ont pas un statut suffisant pour jouer un tel rôle. Al-Shahīd al-Thānī écrit dans son livre *al-Rawḍa* : « Le *jihād* devient obligatoire quand l’imam juste ou son représentant, c’est-à-dire la personne que

---

<sup>135</sup> al-Karakī, *Jāmi‘ al-Maqāṣid*, III, p. 370.

<sup>136</sup> Amir-Moezzi, *La Preuve de Dieu*, pp. 289-290. Les représentants de l’imam caché pendant l’Occultation mineure sont ainsi intitulés les « représentants particuliers » (*nā’ib khāṣṣ*).

l'imam a nommée pour le *jihād*, est présent ». Il écrit encore dans ses *Masālik* : « En l'absence de l'imam infaillible et son représentant particulier, le juriste et le représentant général ne peuvent pas déclarer le *jihād*<sup>137</sup> ». En insistant sur le fait que l'autorisation de l'imam impeccable est nécessaire au *jihād* offensif, il compte également quelques conditions pour les combattants et écrit : « Le *jihād* a quelques conditions. La première est qu'il commence pour appeler les impies à l'Islam ; alors l'attaque peut être lancée par les musulmans. Dans ce genre de *jihād*, le combattant doit être majeur, sain d'esprit, libre et de sexe masculin. La condition suivante est l'autorisation de l'imam impeccable ou de celui qu'il aura nommé explicitement ». Il écrit dans l'explication des paroles d'al-Muhaqqiq al-Hillī : « Par la condition de la présence de l'imam, on entend que l'imam soit vivant, doté de libre-arbitre et de libre disposition ». Dans le livre *al-Riyād*, al-Shahīd al-Thānī écrit : « Le *jihād* signifie l'acte de sacrifier sa vie et ses biens sur le chemin de la guerre contre les polythéistes sous la forme particulière explicitée dans la révélation. Ce *jihād* devient obligatoire lorsque les conditions rappelées plus haut sont réunies et que l'imam ou la personne qu'il a nommée spécialement pour le *jihād* soient l'un ou l'autre présent<sup>138</sup> ».

Vers la fin du X<sup>e</sup> siècle de l'Hégire, Ahmad b. Muhammed b. Ardabīlī (m. 993/1585), connu sous le nom de Muqaddas Ardabīlī, a confirmé les opinions et avis des savants précédents, notamment al-'Allāma al-Hillī. Muqaddas Ardabīlī a insisté sur l'importance de la présence de l'imam. Il confirme les avis des juristes-théologiens antérieurs à propos du *jihād* offensif : la condition absolument nécessaire pour l'exécution du *jihād* offensif est la présence de l'imam ou de son représentant<sup>139</sup>.

---

<sup>137</sup> Al-Shāhid al-Thānī, *Masālik al-afhām*, p. 148.

<sup>138</sup> *Ibid.*, I, p. 149.

<sup>139</sup> al-Ardabīlī, *Majma' al-fā'idah wa al-burhān*, VII, p. 488.

Plus tard, Muḥammad al-Bāqir al-Majlisī (m. 1111/1699), connu sous le nom de ‘Allāma Majlisī ou encore « Majlisī le Second », se réfère, dans ses *Tuhaf al-‘uqūl* et dans ses *Bihār al-Anwār al-Anwār*, aux sources antérieures à propos de l’Occultation et rapporte une parole attribuée à ‘Alī (en citant la *Bishārat al-Mustafā*) : « Le saint Imam (i.e. ‘Alī Ibn Abī Ṭālib) , durant un long dialogue, dit à Kumayl b. Ziyād : “ Ô Kumayl, le *jihād* n’est pas licite sauf avec l’imam juste. Il n’y a pas de butin de guerre sauf avec l’imam sage<sup>140</sup> ».

Au cours du XIII<sup>e</sup> siècle de l’Hégire, la prise de position des juristes-théologiens se poursuit. Sayyid Muḥammad Jawād Ḥusaynī al-‘Āmilī (m. 1226/1821) écrit : « D’après le consensus des juristes, le *jihād* n’est pas licite pour le fidèle au temps de l’Occultation de l’imam infaillible ». À ce propos, il rapporte dans *Miftāh al-karāma* des propos remontant à ‘Alī et à Ja‘far al-Ṣādiq : « Aucune guerre n’est valide sauf avec l’imam juste. Si quelqu’un se soulève contre l’imam juste, il faut le combattre. Mais s’il se soulève contre l’imam oppresseur, il ne faut pas le suivre ». Il écrit à propos du représentant général de l’imam : « Selon le consensus, la déclaration du *jihād* n’est pas licite pour le juriste pendant le temps de l’Occultation<sup>141</sup> ».

Al-Shaykh Ja‘far Kāshif al-Ghiṭā’ (m. 1227/1812) est connu pour son opposition au *jihād* offensif. Il affirme explicitement que la présence de l’imam ou de son représentant particulier est nécessaire au *jihād* pour inviter à l’Islam. Il écrit : « La déclaration et l’exécution du *jihād* offensif sont exclusivement réservées au prophète, à son successeur ou à ceux qui ont été nommés par eux ; il n’est licite pour personne d’autre<sup>142</sup> ». En dépit de cela, il a lui-même autorisé l’armée du souverain Qājār, Fath ‘Alī

---

<sup>140</sup> al-Majlisī, *Tuhaf al-‘uqūl*, p. 165 ; *Bihār al-Anwār*, vol. 77, p. 274.

<sup>141</sup> Al-Ḥusaynī al-‘Āmilī, *Miftāh al-karāma*, p. 57.

<sup>142</sup> Kāshif al-Ghiṭā’, *Kashf al-Ghiṭā’*, p. 382 et pp. 415-416.

Shāh à attaquer la Russie en promulguant une *fatwa* de *jihād* offensif contre le tsar<sup>143</sup>. Ce fait montre clairement l’ambigüité de l’attitude de certains Docteurs rationalistes, très impliqués dans les affaires politiques, sur laquelle nous reviendrons.

À la même époque, d’autres *mujtahidūn* déclarèrent illicite le *jihād* ordonné par le souverain. Al-Shaykh Muḥammad Ḥasan b. al-Shaykh al-Bāqir b. ‘Abd al-Rahīm al-Najafī (m. 1266/1849), connu sous le titre de Ṣāḥib Jawāhir, considère comme obligatoire pour le *jihād* la présence de l’imam et rapporte beaucoup de récits qui le confirment. Il cite par exemple des récits insistant sur l’illicéité du *jihād* au côté du gouverneur aussi bien juste qu’opresseur en période d’Occultation. Il écrit dans *al-Masālik*, au sujet du *jihād* offensif sous l’Occultation, que la présence du représentant général de l’imam, par définition faillible, n’est pas suffisante, car il ne lui est pas permis de diriger le *jihād*.

Ṣāḥib Jawāhir écrit dans *al-Riyād* : « La permission d’aller au *jihād* au côté de l’imam impeccable est une question de consensus et il n’y a pas de divergence sur ce point<sup>144</sup>. Il insiste sur le fait que les imams n’ont pas permis aux juristes d’appeler au *jihād* pour inviter à l’islam.

Ṣāḥib Jawāhir estime aussi que « les imams savent qu’il n’y a pas besoin d’autorisation pour le *jihād* pendant l’Occultation pour la simple raison qu’il n’y a pas de *jihād* pendant cette période car, s’il était permis de faire le *jihād* pendant l’Occultation, l’imam caché devait se manifester pour le diriger ; or, il ne s’est pas manifesté ce qui signifie qu’il n’a pas permis le *jihād* <sup>145</sup> ».

Al-Shaykh Murtadā al-Anṣārī (m. 1281/1864), considère le *jihād* en période d’Occultation comme un précepte secondaire de la religion. Il considère la période de présence de l’imam comme une grâce (*baraka*) pour ses adeptes et écrit : « Être privé de

---

<sup>143</sup> Amir-Moezzi, *Preuve de Dieu*, p. 290.

<sup>144</sup> *Ibid.*, al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, 21, p. 14.

<sup>145</sup> *Ibid.*, al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, I, p. 397.

l'imam est comme être privé d'autres grâces dont nous sommes privés à cause de son absence. Autrement dit, nous sommes privés aussi de la grâce de certains devoirs canoniques<sup>146</sup> ».

Pour les savants qui viennent d'être mentionnés, le *jihād* offensif est permis uniquement avec l'autorisation de l'imam impeccable. L'impeccabilité de celui qui appelle à la guerre sainte est une condition sine qua non de la déclaration et de la direction du *jihād*. Pour ces Docteurs, comme l'imam impeccable n'est pas présent, le *jihād* offensif est tout simplement suspendu (*mutawaqqif al-ijrā'*) dans le shi'isme.

## 2. Théories favorables au *jihād* offensif

Une deuxième catégorie de théories comprend les avis de ceux qui considèrent le *jihād* offensif pendant l'Occultation non seulement comme un précepte essentiel de la religion, mais comme l'un de ces piliers principaux. Les juristes adeptes de ces théories s'appuient sur les sources scripturaires, le Coran et le Ḥadīth, pour soutenir que le devoir de faire la guerre sainte ne peut en aucun cas s'abolir. Ils considèrent même que l'exécution de ce genre de devoirs cultuels fait partie des principes fondamentaux de l'islam et donc du shi'isme. Comme nous venons de le voir, les plus grands noms parmi les juristes imamites aux différentes époques, même ceux appartenant au courant rationaliste, rejetaient la possibilité du *jihād* offensif en l'absence de l'imam, donc pendant l'Occultation. C'est la raison pour laquelle on ne trouve leurs opposants que parmi les juristes-théologiens contemporains. Ceux-ci semblent ne pas faire de différence entre l'imam infaillible, c'est-à-dire les douze imams historiques de l'imamisme, et un

---

<sup>146</sup> M. A. 'rāfi, *Jihād al-da 'wa fī 'asr al-Ghayba*, Qum, 1389h.s./2010-2011, citant al-Shaykh Murtaḍā al-Anṣārī, *al-Makāsib*, lithographie, 1375, p. 154-155.

« guide » faillible, c'est-à-dire un grand *mujtahid*, ni entre la période de présence de l'imam impeccable et celle de son absence en tout cas pour ce qui est du commandement du *jihād* offensif<sup>147</sup>. Ils considèrent le *jihād* offensif comme obligatoire pour un État islamique ou un gouverneur musulman même en période d'Occultation de l'imam.

Ils ont présenté le *jihād* offensif comme obligatoire sous certaines conditions et contraintes. De ce point de vue, on peut penser que nous sommes témoins ici d'une sorte de « sunnitisation » du shi'isme où l'influence des mouvements fondamentalistes et jihādistes sunnites n'est pas à exclure (voir Annexe 1).

Certains d'entre eux ont en effet écrit : « L'autorisation du *jihād* offensif en islam fait partie des exigences du droit musulman. Il n'y a pas de doute dans le principe de sa légitimité. À ce propos, les juristes shi'ites comme sunnites sont du même avis<sup>148</sup>. Selon ces juristes, les versets coraniques 8:39 ; 2:191 et 193 ; 9:29 appellent de manière indéniable et irréfutable au *jihād* offensif. Cette guerre sainte est légitime puisqu'elle a des fondements scripturaires et ce d'autant plus que l'incitation à la discorde des impies est toujours à l'œuvre dans le monde ; le *jihād* offensif doit par conséquent continuer à travers le monde afin d'instaurer le gouvernement de Dieu. Comme le stipule le Coran (8 : 39 trad. Régis Blachère) : « Combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de sédition et que le culte soit rendu à Dieu dans sa totalité... », il faut combattre les séditieux par un *jihād* offensif jusqu'à ce que cette cause de trouble soit éliminée<sup>149</sup>.

Les défenseurs du *jihād* offensif donnent deux justifications doctrinales pour leur point de vue: le premier est la libération de l'homme de l'adoration d'autres que le Dieu unique, puisque l'invitation de chaque prophète va dans ce sens : « Il n'y a pas, pour vous,

---

<sup>147</sup> H.A. Muntazirī, *Dirāsāt fī wilāyat al-faqīh wa fiqh al-dawlat al-islāmiyya*, III, p. 389.

<sup>148</sup> Misbāh Yazdī, *Jang wa jihād dar Qor'ān*, p. 139-144.

<sup>149</sup> Abū al-Fadl Āqā'ī, *Faḍlnāma Ma'rifat-e siyāsī*, p.4.

d'autre Dieu que Lui » (Coran, 7 : 59 trad. Régis Blachère) ; le deuxième est le principe de gouvernance de Dieu sur terre, d'après lequel il ne faut pas qu'une autre loi que celle de Dieu (Coran, 3 : 64) gère le monde<sup>150</sup>. L'ayatollah Subhānī cite dans son livre le récit traditionnel suivant :

« On dit que lorsque les forces musulmanes ont franchi les frontières de la Perse, Rustam Farrokhzād, le général de l'armée perse demanda à rencontrer le célèbre général Sa'd ibn Abī Waqqāṣ, le chef de l'armée musulmane, afin de lui demander leur but et leurs motivations dans ce *jihād* offensif. Le représentant lui expliqua ainsi la motivation du *jihād* : "Nous sommes venus pour empêcher les serviteurs de Dieu d'adorer des faux dieux et les inviter à adorer Dieu l'unique et reconnaître la prophétie de Son messager Muḥammad. Nous sommes venus pour sauver les serviteurs de Dieu de la servitude des créatures et les diriger vers la seule servitude du Créateur. Nous sommes venus, avec foi en le Jour de la Résurrection, pour vous sauver de la souffrance et des limitations du monde, et pour remplacer l'oppression par la justice"<sup>151</sup> ».

Contre les arguments des opposants du *jihād* offensif tirés des sources traditionnelles, en l'occurrence le Ḥadīth shi'ite, les défenseurs de cette « guerre sainte » ont recours à l'interprétation d'autres traditions concernant les batailles eschatologiques libératrices. Ils citent par exemple ce propos de l'imam al-Bāqir : « Parmi ces révoltes, il n'en est pas de plus impérieuses que la révolte avec le drapeau d'al-Yamānī (personnage

---

<sup>150</sup> Ja'far Subhānī, *Tashrī'-e jihād-e ebtedā'i*, p. 65.

<sup>151</sup> *Ibid.*, citation d'Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*, II, p. 341.

eschatologique qui annonce la venue du Sauveur). Ce drapeau est celui de la guidance qui invite les gens vers le Sauveur. Ainsi lorsqu’al-Yamānī se révolte, précipitez-vous pour le rejoindre puisque son drapeau est celui de la guidance. Il n’est pas permis de lui désobéir ; qui lui désobéit sera un hôte de l’enfer, puisqu’al-Yamānī invite vers la vérité et le droit chemin<sup>152</sup> ».

Il est évident que ce ḥadīth est une invitation à rejoindre les rangs de l’armée eschatologique du Mahdī plutôt qu’une recommandation pour une guerre offensive pendant l’Occultation. La même exploitation est faite d’un autre propos concernant une vision eschatologique du même imam al-Bāqir : « C’est comme si je voyais une tribu qui se révolte en Orient et qui réclame la vérité. Mais les gens ne la rejoignent pas. D’autres se relèvent pour réclamer la vérité. Personne ne les rejoint. Ils prennent alors le sabre et se révoltent. Ceux qui sont tués parmi eux sont des martyrs<sup>153</sup> ».

Il faut rappeler en même temps que parmi les opposants du *jihād* offensif pendant l’Occultation, certains ont des positions ambiguës comme on l’a vu précédemment dans le cas de Kāshif al-Ghiṭā’. C’était déjà le cas de certains savants de l’époque bouyide où la rupture rationalisante avec la tradition originelle n’est pas chose facile<sup>154</sup>. C’est par exemple le cas d’al-Shaykh al-Ṭūsī , l’un des opposants du *jihād* offensif sous l’Occultation comme on l’a vu plus haut, mais qui est également cité par les défenseurs du *jihād* offensif comme un juriste favorable à leurs thèses puisqu’il dit que l’exécution de ce précepte fait partie des principes fondamentaux du shi‘isme.

---

<sup>152</sup> al-Nu‘mānī, *al-Ghayba*, p. 255, bāb 14, h 13. Sur al-Yamānī, voir Amir-Moezzi, *Guide divin*, p. 287.

<sup>153</sup> al-Nu‘mānī, *al-Ghayba*, p. 273; *Bihār al-Anwār*, LII, p. 243; Ibn Mājja, *Sunan*, II, p. 1366.

<sup>154</sup> Sur cette ambiguïté voir Amir-Moezzi, « Al-Shaykh al-Mufid (m. 413/1022) et la question de la falsification du Coran » dans D. De Smet & M. A. Amir-Moezzi (éds.) *Controverses sur les écritures canoniques de l’islam*, Paris, 2014, pp. 199-229 (paru aussi dans *Rivista degli Studi Orientali*, nuova serie, vol. 87, fas. 1-4 (2014), pp. 155-176).

Au début du V<sup>e</sup> siècle de l'Hégire, al-Shaykh al-Mufid (m. 413/1022), considérait comme obligatoire le *jihād* au côté du représentant du souverain injuste et définissait ce genre du *jihād* comme faisant partie des devoirs canoniques du croyant. Il écrit dans *al-Muqni'a* : « Faire la guerre aux impies au côté de celui qui est désigné par un souverain même injuste est une obligation canonique. Sans doute le *jihād* fait-il partie des devoirs du souverain injuste ; par conséquent, celui qui est désigné par lui peut être considéré comme responsable du *jihād*<sup>155</sup> ».

Nous voyons ainsi que « le consensus des Anciens » dont parlent les opposants de la guerre sainte offensive n'est pas aussi unanime qu'ils prétendent. En fait, pour les défenseurs du *jihād* offensif, l'obligation canonique de la guerre sainte, telle qu'elle apparaît dans le droit islamique en général, prime sur le droit shi'ite ancien fondé sur les propos des imams<sup>156</sup>. C'est pourquoi, on a utilisé à leur propos l'expression de « sunnitisation » juridique du shi'isme.

Al-Shaykh Ja'far Kāshif al-Ghiṭā' (m. 1228/1813), encore lui, distingue plusieurs types de *jihād* et les compare les uns aux autres ; dans sa typologie, le *jihād* offensif est défini comme « le *jihād* pour repousser le mal venant de l'ennemi ou de la part d'autres musulmans, et le *jihād* contre les impies en vue d'étendre l'islam ». Il considère donc que l'essence du *jihād* offensif, est d'avoir pour but la conversion à l'islam et l'expansion de la religion. Selon lui, bien que la conviction de certains juristes-théologiens au sujet de ce type de *jihād* est que les musulmans ne doivent pas commencer la guerre, il faut faire le *jihād* contre ceux qui attaquent l'islam<sup>157</sup>. De toute façon, que le *jihād* soit défensif ou offensif, il a toujours pour but de protéger ou diffuser l'ordre islamique<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> al-Shaykh al-Mufid, *al-Muqni'a*, bāb “al-amr bi l-ma‘rūf”, p. 810.

<sup>156</sup> M. R. al-Bāqir Zādeh, *Ma‘rifat-e siyāsī*, II, 2, 2010, Téhéran, p. 15.

<sup>157</sup> H. Montazerī, *Dirāsāt fī wilāyat al-faqīh wa fiqh al-dawlat al-islāmiyya*, Qum, p. 60.

<sup>158</sup> Kāshif al-Ghiṭā', *Kashf al-Ghiṭā'*, p. 381-383.

Certains juristes contemporains, considèrent le *jihād* offensif en période d'Occultation comme faisant partie des obligations et ont énoncé des *fatwas* en ce sens. Abū al-Qāsim al-Khū'ī (m. 1371/1951), écrit dans l'Annexe de son livre *Minhāj al-ṣāliḥīn* : « De tout ce qui précède, il s'ensuit manifestement que l'obligation du *jihād* en période d'Occultation n'est pas annulée mais que le *jihād* est obligatoire de tout temps, en respectant évidemment les conditions nécessaires pour son exécution. Il dépend du diagnostic des experts militaires de décider si le *jihād* est dans l'intérêt de l'islam, si les forces et les armes sont suffisantes pour subjuguer l'ennemi. De la sorte, l'hypothèse d'une suspension pure et simple du *jihād* pendant la période de l'Occultation est inconcevable<sup>159</sup> ».

Selon l'ayatollah al-Khū'ī, le *jihād* n'a pas besoin de l'ordre explicite de l'imam. Le *jihād* contre les impies est l'un des piliers de la religion, c'est par le *jihād* et la prédication du monothéisme que l'Islam s'est renforcé sous le drapeau du prophète et s'est étendu dans le monde. C'est dans ce cadre qu'il accorde une grande importance aux textes coraniques légitimant le *jihād*. Pour lui, ce devoir canonique ne peut pas être conditionné serait-ce à la présence de l'imam infaillible. Sa conclusion est l'obligation du *jihād*, même offensif, en période d'Occultation de l'imam impeccable ; il n'est nullement aboli. Ce précepte a existé en tout temps sous des formes variées mais avec des conditions fixes. L'obligation du *jihād* en période d'Occultation dépend du diagnostic des savants musulmans mais aussi des autorités politiques et militaires qui sont les experts en matière de *jihād*. Or s'ils jugent que le *jihād* est dans l'intérêt général de l'Islam, faire le *jihād* est pour les fidèles une obligation<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> al-Khū'ī, *Mulhaq Minhāj al-ṣāliḥīn*, p. 368.

<sup>160</sup> *Ibid.*, I, p. 363-366.

L'ayatollah Ja'far Subḥānī, savant religieux contemporain (que nous avons déjà mentionné) écrit : « Le principe de toutes les lois célestes révélées est de libérer l'humanité de l'adoration des créatures pour n'adorer que Dieu seul. Chaque prophète est venu avec ce message : "Il n'y a pas, pour vous, d'autre dieu que Dieu" (Coran, 28 : 70) L'islam a fait savoir à tout être vivant qu'il n'y a pas d'autre adoration dans le Livre du Monde que celle de Dieu, que le Dieu du ciel et de la terre est Un, comme il est dit : "Dieu est celui qui est Dieu dans le ciel et qui est Dieu sur la terre" (Coran, 43 : 84) En général, aux gens du Livre, le prophète de l'islam a adressé le message suivant : "Nul parmi nous ne se donne de seigneur, en dehors de Dieu" (Coran, 3 : 64) ».

Subḥānī écrit encore :

« Si l'Islam n'était qu'une école philosophique, une voie théologique, une doctrine politique ou un programme limité à un groupe ou une race, etc., il ne serait pas nécessaire de penser à briser les obstacles et à abattre les organisations matérielles de l'humanité, mais il lui suffirait de s'exposer dans les cercles scientifiques et politiques et l'on serait libre de l'accepter ou de ne pas l'accepter. Mais si l'Islam, contrairement à ce qu'imagent les orientalistes, est un nouvel ordre divin et céleste qui, à la lumière de ces principes, entend substituer son ordre juste et divin à l'ordre corrompu et humain, alors il n'est pas juste de rester assis les bras croisés dans l'attente du destin ou de la chance ou en vertu de quelque inclination intérieure. L'erreur des opposants au *jihād* est de concevoir une théorie de l'Islam à la manière des théories de Socrate et d'Aristote, ou encore des hypothèses des chercheurs et théoriciens qui doivent prêter attention aux opinions des cercles scientifiques sur leurs théories, de sorte qu'il ne serait

plus nécessaire ni juste de prendre les armes, de faire pression sur les forces adverses. Ils sont là dans une grave erreur. Le prophète fut envoyé par Dieu et de sa part l'ordre fut donné à toute l'humanité de se sauver de la corruption et de l'idolâtrie, afin de faire de la terre le lieu du gouvernement et de la souveraineté de Dieu. À aucun autre que Dieu ne revient le gouvernement sur les hommes. Ce n'est là que justice et égalité devant la Loi. Par conséquent, il n'y a pas d'autre recours, pour la progression vers ces buts, afin que les missionnaires de Sa religion puissent prêcher la religion de l'islam pour éclairer les esprits et les pensées des gens, d'écraser par la force militaire les puissances matérielles corrompues et humaines qui font obstacle à cette mission et au progrès de cette religion, afin d'ouvrir la voie à cette prédication juste et certaine. Par conséquent, la guerre et la confrontation qui prennent forme sous l'emblème du *jihād* sur le chemin de Dieu n'exigent pas que les gens soient obligés d'adhérer à la foi de l'islam, convaincus par la force et l'oppression. En effet, la foi et la conviction font partie des actions du cœur et de l'esprit, et les choses de l'esprit, tant que les principes de la croyance et des inclinations intérieures de l'homme ne seront pas découverts, ne pourront être influencées par la violence et la pression.

La seule exigence ici est celle du règne de la justice divine »<sup>161</sup>

Dans ces propos, le *jihād* offensif apparaît comme l'un des piliers fondamentaux de l'islam. Sur la base de sources et de références au Coran ou au Hadīth, le *jihād* fait partie des nécessités du droit islamique qu'il n'est permis de changer ou d'interrompre sous aucune condition. Suivant le principe du gouvernement de Dieu sur terre, il faut hâter

---

<sup>161</sup> J. Subhānī, *Manshur-e Jāvid, Angize-ye tashrī'-e jehād-e ebtedā'ī*, vol. 14, p. 66.

l'avènement de la justice et faire le *jihād* pour libérer l'humanité de tout pouvoir autre que celui de Dieu. Ces théories résonnent comme une sorte de « théologie de libération » islamique.

### 3. Substituts au *jihād* offensif

Abū Ja‘far al-Thānī, Muḥammad b. ‘Alī b. Ḥusayn Ibn Bābūya (m. 381/991), connu sous le nom d’al-Shaykh al-Ṣadūq, un des plus grands savants du shi‘isme avant le mouvement de rationalisation de celui-ci, articule la suspension du *jihād* avec la *taqiyya*. Il écrit : « La *taqiyya* est une obligation canonique et y renoncer avant l’apparition de la sainte preuve de Dieu [l’imam caché] n’est pas permis. Celui qui rompt la *taqiyya* avant l’apparition de l’imam sort de la religion de Dieu et de la voie imamite, il s’oppose à Dieu, Son prophète et ses imams<sup>162</sup> ».

Selon lui, « La *taqiyya* est obligatoire, et s’exposer au danger pour renverser le pouvoir, même injuste, est contraire à la *taqiyya*. Un tel effort n’est pas légitime. En période d’Occultation, supporter voire collaborer avec le pouvoir injuste peut s’avérer nécessaires<sup>163</sup> ». Autrement dit le *jihād* contre l’injustice, en l’occurrence contre un pouvoir injuste, pratique courante dans de nombreux courants shi‘ites, est interdit jusqu’au Retour de l’imam caché

Muḥammad b. ‘Alī b. Bābūya, l’un des plus anciens juristes imamites, fut ainsi l’un des premiers, en période d’Occultation, à remplacer le devoir canonique du *jihād* par un autre devoir, déclaré canonique par les imams, à savoir la *taqiyya*. Le grand savant

---

<sup>162</sup> Ibn Bābūya, *al-I‘tiqādāt*, p. 108. Pour d’autres traditions sur la sacralité de la *taqiyya* rapportées par al-Shaykh al-Ṣadūq voir Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 310-312.

<sup>163</sup> Muḥammad Ḥasan al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, 22, Téhéran, 1367/1988, p. 195-197 qui cite Ibn Bābūya.

raisonne selon le point de vue d'une minorité persécutée, et ce malgré le fait qu'il écrit pendant la période du pouvoir des Bouyides shi'ites. Il affirme que dans les conditions d'oppression et de persécution subies par les shi'ites, pratiquer la *taqiyya* est une obligation religieuse car les fidèles shi'ites n'ont pas les moyens de s'y opposer par la guerre sainte.<sup>164</sup>.

Beaucoup plus tard, Bahā' al-Dīn Muḥammad b. Ḥusayn al-Āmilī (m. 1030/1620), connu sous le nom d'al-Shaykh al-Bahā'ī, propose d'autres substitutions au *jihād*. Dans son livre *Jāmi‘-i ‘Abbāsī*, contrairement à la tradition des juristes-théologiens précédents, qui ne faisaient que répéter les dires et les écrits antérieurs, al-Shaykh al-Bahā'ī introduit pour la première fois le thème de la substitution du *jihād* dans les écoles religieuses et les cercles de juristes-théologiens shi'ites. Des divers types de *jihād*, il ne reconnaît que « le *jihād* sur le chemin de Dieu », qu'il définit comme étant synonyme des affaires d'intérêt général. Il explique longuement que le « *jihād* sur la voie de Dieu » pendant l'Occultation doit consister à aider les hommes au niveau collectif, par exemple avec la construction des ponts, des routes, des mosquées, des bains publics ou des écoles<sup>165</sup>.

Nous trouvons une idée semblable à la théorie de substitution au *jihād* d'al-Shaykh al-Bahā'ī chez le grand savant al-Shaykh Yūsuf b. Ahmad Bahrānī (m. 1186/1772). Celui-ci associe le *jihād* en période d'Occultation avec d'autres affaires collectives nécessaires et/ou utiles à l'homme. Dans son livre, *al-Hadā'iq al-nādirā*, il écrit au sujet du *jihād* : « Actuellement (c'est-à-dire pendant l'Occultation), la recherche sur le *jihād* ne présente pas de nécessité pour nous. En ce moment, un devoir canonique équivalent c'est s'occuper des affaires strictement nécessaires et bénéfiques pour le peuple<sup>166</sup> ».

---

<sup>164</sup> Ibn Bābūya, *al-Hidāya*, Téhéran, 1377 h.s./1998, p. 500.

<sup>165</sup> Bahā' al-Dīn al-Āmilī, *Jām'e ‘Abbāssī*, p. 100sqq.

<sup>166</sup> Yūsuf b. Ahmad Bahrānī, *al-Hadā'iq al-Nādirā*, introduction.

Sayyid Muḥammad al-Kāzim Ṭabāṭabā’ī Yazdī (m. 1337/1958), connu sous le nom de Ṣāḥib ‘Urwat al-Wuthqā , n’interprète pas le *jihād* sur la voie de Dieu comme une guerre sainte mais dans un sens métaphorique. Comme al-Shaykh al-Bahā’ī et d’autres, il considère comme *jihād* la récolte des produits de l’aumône pour construire des moyens de bien-être comme des ponts, des mosquées, des maisons, ou toute forme d’aide aux pauvres et de charité à l’égard des besogneux. S’appuyant sur une parole de l’imam ‘Alī, il rapporte que l’aumône est un *jihād*<sup>167</sup>. Le shaykh Ṭabāṭabā’ī Yazdī écrit : « L’expression “sur le chemin de Dieu” concerne de nos jours l’aumône. Son application c’est tout ce qui est bienfaisance pour la communauté, comme la construction de ponts, d’écoles et de mosquées, leur restauration, être juste à l’égard de tous, la rénovation des lieux d’habitation, le fait de repousser le mal et la discorde entre les musulmans, l’aide prodiguée aux pèlerins, les honneurs faits aux savants et à ceux qui s’occupent du savoir, l’assistance apportée à eux avec ses propres biens, etc.<sup>168</sup> ».

L’examen des théories développées par les juristes shi‘ites opposants et partisans du *jihād* en période d’Occultation nous permet de formuler les remarques suivantes. Tout d’abord, les savants des premiers siècles de l’islam étaient massivement opposés au *jihād* offensif. Leurs propos sont similaires sur le fond et ne se distinguent que par la forme ou les nuances. Ils sont unanimes à soutenir que le *jihād* offensif n’est pas fondé sur le Coran. D’après ces savants, les guerres du prophète elles-mêmes ne relevaient pas du *jihād* offensif mais seulement d’un *jihād* défensif. Ces savants shi‘ites soutiennent aussi que le *jihād* n’est légitime qu’avec l’autorisation de l’imam impeccable, sous son ordre direct ou en la présence d’un représentant explicitement désigné par lui à cette fin.

---

<sup>167</sup> Le hadîth est rapporté par Ḥusayn Muḥaddith Nūrī, *Mustadrak Wasā’il wa mustanbat al-masā’il*, VII, p. 46.

<sup>168</sup> Ṭabāṭabā’ī Yazdī, *al-‘Urwa al-wuthqā*, p. 316.

Puisque l'imam infaillible est absent, pour ces savants le *jihād* offensif est suspendu jusqu'à son Retour selon les principes du droit tel qu'on les trouve dans le corpus des ḥadīth-s shi‘ites. Quant au *jihād* offensif au côté d'un guide oppresseur ou d'un tyran, c'est un péché qui mérite punition. Si l'on examine les propos d'al-Shaykh al-Mufid dans la *Muqni'a*, d'Abū al-Ṣalāḥ al-Ḥalabī dans *al-Kāfi*, d'al-Salār dans *al-Marāsim*, d'al-Shaykh al-Tūsī dans *al-Nihāya*, de Qāḍī Ibn Burrāj dans *al-Mahdhab*, et d'autres encore, on se rend clairement compte qu'il y a entre eux consensus sur le fait que pour déclarer et mener le *jihād* offensif la présence de l'imam impeccable est nécessaire et que par conséquent ce précepte ne peut être appliqué pendant l'Occultation de l'imam. Par contre, ce qui reste autorisé, c'est la guerre sainte défensive, lorsque les pays et les communautés des fidèles sont menacés.

Quant aux savants qui légitiment le *jihād* offensif, ce sont pour une grande majorité des savants modernes et même contemporains. Ils considèrent le *jihād* non seulement comme un précepte obligatoire mais comme l'un des piliers de l'islam, même en période d'Occultation de l'imam, c'est-à-dire comme un précepte absolu et immuable, n'admettant aucune suspension ni abolition. Leur théorie est fondée sur le dogme selon lequel le *jihād* est un devoir d'un gouvernement islamique quelle que soit l'époque. Rompant avec une doctrine fondamentale du shi‘isme imamite, ils n'établissent sur ce point aucune distinction entre les périodes de présence et d'absence de l'imam infaillible. Contrairement aux savants précédents unanimes à considérer que le *jihād* offensif n'a pas de fondement coranique, ils allèguent que le *jihād* offensif est un devoir coranique imposé aux musulmans qui en remplissent les conditions et qu'aucun consensus (*ijmā'*) ne peut aller contre le texte explicite du Coran ou du ḥadīth. Eux aussi se fondent sur le ḥadīth et se réfèrent au Coran, en particulier aux versets 2 : 191 et 193, 8 : 39 et 9 : 29 (voir Annexe 2). Ils affirment que l'obligation du *jihād* offensif relève de deux

principes doctrinaux et moraux absolu : 1. Libérer l'homme de l'adoration de tout autre être que Dieu ; 2. Faire respecter la justice de la souveraineté divine, appliquer la volonté de Dieu et établir sa gouvernance juste sur terre en exécutant ses lois et ses préceptes tels qu'Il les a révélés.

Comme on l'a vu dans le sous chapitre consacré aux savants rejetant la licéité du *jihād* offensif pendant l'Occultation et comme on vient de le voir, la quasi-totalité des savants anciens optaient pour cette doctrine. Et pourtant les défenseurs du *jihād* offensif même en l'absence d'un imam infaillible n'hésitent pas à exploiter une certaine ambiguïté des savants anciens pour appuyer leur propre thèse. C'est le cas de certains passages des ouvrages d' al-Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022)<sup>169</sup>, d'al-Shaykh al-Tūsī (m. 460/1067)<sup>170</sup> ou d'al-Muhaqqiq al-Hillī (m. 676/1277)<sup>171</sup>. Al-Muhaqqiq al-Karakī (m. 940/1533) semble être le premier savant à justifier clairement le *jihād* offensif en allant jusqu'à dire qu'il est obligatoire pour la communauté une fois par an sauf si des nécessités l'en empêchent, car le combat contre les polythéistes et ceux qui vivent sous leur empire est nécessaire à l'établissement de la souveraineté de l'islam<sup>172</sup>.

Cette évolution ne fut possible qu'avec la substitution de l'autorité fonctionnelle du juriste-théologien à l'autorité charismatique et sacrée de l'imam. C'est une conséquence indirecte de la crise ouverte par la disparition physique de l'imam aux yeux de ses fidèles. Les partisans de cette substitution se fonde sur un message attribué à l'imam du temps, transmis par son deuxième représentant : « Dans les affaires où vous rencontrez une difficulté, consultez les rapporteurs de nos ḥadīth-s, car ils sont une preuve de ma part pour vous et je suis une preuve de la part de Dieu pour eux<sup>173</sup> ». La longue

---

<sup>169</sup> al-Shaykh al-Mufīd, *al-Muqni'A*, bāb al-amr bi-l-ma'rūf, p. 810.

<sup>170</sup> al-Tūsī, *al-Mabsūt fī fiqh al-imāmiyya*, II, p. 2.

<sup>171</sup> al-Hillī, *Tadhkirat al-fuqahā'*, IX, p. 7.

<sup>172</sup> al-Karakī, *Jāmi' al-maqāṣid*, III, p. 365.

<sup>173</sup> al-'Āmilī, *Wasā'il*, XVII, p. 110.

évolution historique du processus du remplacement de l'imam par le juriste théologien a été étudiée par M. A. Amir-Moezzi<sup>174</sup>. Al-Karakī est le résultat, à l'époque safavide, de cette évolution. Il est le premier à avoir défini la souveraineté du juriste et sa substitution à l'imam impeccable au moment où se constitue en Iran safavide un clergé hiérarchisé organiquement lié à l'État. Après lui, des juristes comme Muqaddas Ardabīlī, Ṣāḥib Jawāhir, Aḥmad al-Narāqī et un grand nombre de juristes contemporains reprendront les mêmes opinions juridiques mais avec des variations en se référant à l'autorité d'al-Karakī. Ces savants s'efforcent aussi, non sans beaucoup de peine et au prix d'interminables gymnastiques rhétoriques, de trouver des justifications traditionnelles pour le pouvoir du juriste chez des juristes-théologiens anciens comme al-Shaykh al-Ṣadūq, al-Shaykh al-Mufīd, al-Shaykh al-Ṭūsī, al-Shaykh Murtadā, al-Muhaqqiq al-Hillī, al-‘Allāma al-Hillī ou al-Shahīd al-awwal, afin de fonder le dogme de la substitution du juriste à l'imam.

Notre étude nous a également montré qu'une troisième théorie avait vu le jour dans le shi'isme, à la même période de structuration et de politisation du clergé. Elle constitue une synthèse entre la théorie ancienne de la suspension du *jihād*, et celle qui le considère obligatoire en tout temps. Cette troisième voie donne au *jihād* des significations originales pour remplacer son sens militaire par le sens de lutte pour le bien commun et l'utilité collective. Cette théorie a permis à certains grands juristes-théologiens de garder la neutralité, voire une position d'indifférence à propos de la question du *jihād* en tant que guerre sainte. Sans se prononcer sur l'obligation ou l'annulation du *jihād* militaire en période d'Occultation, ils ont proposé à la communauté musulmane des préceptes alternatifs comme la construction de ponts, de mosquées, d'écoles, d'orphelinats, de bains

---

<sup>174</sup> Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 319-335 ; id., « Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain : tradition et idéologisation » dans E. Patlagean et A. Le Boulluec (éds), *Le retour aux Ecritures : fondamentalismes présents et passés*, Louvain, 1993, pp. 63-81.

publics, etc. Al-Shaykh al-Bahā’ī, l’un des grands artisans de la consolidation du clergé shi‘ite au XI<sup>e</sup>/XVII<sup>e</sup> siècle, fut l’un des principaux théoriciens de cette tendance. Il affirme explicitement que le *jihād* durant l’Occultation doit consister à construire les moyens du bien-être pour la collectivité. D’autres, dès l’époque ancienne, ont remplacé le devoir de la guerre sainte par celui de la dissimulation et de la garde du secret, la *taqiyya*. Pour fonder leur point de vue, ces juristes se sont référés à la vie et aux paroles des imams historiques, qui se sont toujours efforcés d’éviter la guerre et l’effusion de sang en appelant les shi‘ites, menacés dans leurs vies et leurs croyances par des persécutions incessantes, à pratiquer la *taqiyya* plutôt qu’à se soulever en vain contre des pouvoirs injustes. Cette pratique de la *taqiyya*, attribuée au prophète et au premier imam ‘Alī pendant ses vingt-cinq années de silence sous les trois premiers califes, avait surtout été « théorisée » par les cinquième et sixième imams, Muḥammad al-Bāqir et Ja‘far al-Ṣādiq, si on en croit les traditions qui leur sont attribuées.

L’étude du processus du développement du précepte du *jihād* tout au long de l’histoire, avant et depuis l’Occultation de l’imam, révèle une lutte d’influence entre ces tendances. Si la tendance à la politisation, à la substitution du pouvoir du juriste à l’autorité invisible de l’imam est devenue dominante depuis l’époque bouyide et surtout à partir de la constitution du clergé à l’époque safavide, la tendance traditionnaliste et plus récemment une tendance moderniste n’ont pas disparu pour autant. Pour cerner les interactions et les relations de savants entre ces trois courants, de longues recherches seraient encore nécessaires.

En résumé, dans le shi‘isme imamite, le précepte du *jihād*, comme tous les autres préceptes, tourne autour du véritable axe de la religion qu’est la figure de l’imam. Les différentes théories concernant la guerre sainte ont pour centre de gravité la brûlante question de la présence de l’imam ou de son Occultation que certains, rompant avec la

tradition, n'ont pas hésité à considérer comme une réelle absence, absence qu'ils ont cherché à combler par d'autres autorités, en l'occurrence la leur.

## **Deuxième partie**

### **LES TAXES RELIGIEUSES**

**Le *khums* et la *zakāt***

## Remarques préliminaires

Les principales taxes religieuses sont le *khums* (le quint), la *zakāt* (l'aumône), le *kharāj* (impôt foncier), la *sadaqa*, (don), la *jizya* (impôt de capitation) ou encore le ‘*ushr* (le dixième).

Parmi ces taxes religieuses, nous nous intéresserons tout particulièrement au *kharāj*, à la *zakāt* et encore plus au *khums*. Le *khums*, c'est-à-dire le cinquième de l'excédent du revenu annuel après la déduction des coûts de la vie, est divisé en deux. Une moitié appartient aux *Sayyid*-s (les descendants présumés du prophète et donc des imams) et doit être donnée aux pauvres ou aux orphelins parmi eux. La deuxième moitié est appelée la part de l'Imam (*sahm al-imam*). Pendant l'Occultation, son paiement devient problématique. Comme on le verra, au bout d'une longue évolution, actuellement cette part doit être donnée aux grands ayatollahs « sources d'imitation » (*marāji‘ taqlīd*) ou dépensée sur le conseil de ces derniers.

En considérant non seulement les écrits des savants islamiques, mais aussi les recherches et travaux qu'ont consacrés les chercheurs scientifiques à cette question, nous constatons qu'ils ont émis de nombreux points de vue à ce sujet. Parmi ces chercheurs nous pouvons citer Ignaz Goldziher, Snouck Hurgronje, Joseph Schacht, Montgomery Watt, Wilfred Madelung, Norman Calder, Holger Weiss, et beaucoup d'autres qui ont publié de nombreux articles et livres. Très peu d'entre eux se sont intéressés au droit shi'ite et plus particulièrement à la problématique des taxes religieuses pendant l'Occultation.

Ignaz Goldziher ou Joseph Schacht estiment que la majeure partie des lois de l'islam ne sont pas le fait du prophète mais des juristes postérieurs ; d'autres comme Snouck Hurgronje et Montgomery Watt vont plus loin et déclarent que l'islam a

emprunté le *khums* et la *zakāt* au judaïsme et au Christianisme. Il est vrai que le développement des théories juridiques voire la transformation de la notion coranique de *zakāt* ne concerne pas ses contemporains mais des savants qui ont essayé de mettre sur pied l'organisation de l'empire arabe après les conquêtes<sup>175</sup>.

Bien entendu, le problème de la collecte des taxes religieuses a très tôt préoccupé les savants shi'ites. Comme les autres cas, ici aussi la figure de l'imam est le centre de gravité de la question. Concernant le caractère problématique de la collecte des taxes pendant l'Occultation, plus précisément le cinquième (*khums*), et l'impôt foncier (*kharāj*), M. A. Amir-Moezzi écrit : « La collecte et la distribution juste de ces taxes sont exclusivement réservées, selon le droit ancien, à l'imam et aux personnes nommément désignées par lui. C'est pourquoi, dès le début de l'Occultation, le problème n'a cessé de préoccuper les docteurs shi'ites. Le Cinquième est, pour les shi'ites, une sorte d'impôt sur le revenu. Dès le début de l'Occultation majeure, en 329/940-941, les responsables de la hiérarchie religieuse cessèrent de prélever cette taxe ». <sup>176</sup>

Notre étude se donne pour but d'élucider la question des taxes religieuses dans le cadre des « quatre préceptes », préceptes qui concernent les questions collectives. En islam en général et dans le shi'isme tout particulièrement, la réalisation effective des préceptes collectifs implique l'existence d'un guide religieux, c'est-à-dire l'imam vivant et présent selon les enseignements du shi'isme. Autrement dit, l'organisation et la gestion des affaires collectives comme le leadership spirituel, la collecte des taxes religieuses, la guerre (*jihād*) ou les affaires judiciaires, deviennent profondément problématiques en l'absence de l'imam.

---

<sup>175</sup> Hurgronje Snouck, *Selected works*, éd. G.-H. Bousquet and J. Schacht, Brill, Leiden, 1957, p. 152.

<sup>176</sup> M. A. Amir-Moezzi et C. Jambet, *Qu'est ce que le shi'isme ?* pp. 211-212.

Les prescriptions jurisprudentielles concernant les taxes religieuses comprennent celles qui ont pour objet le *khums*, la *zakāt*, le *kharāj* et une dizaine d'autres prescriptions du même genre auxquelles sont consacrés un nombre considérable de livres et de *risāla*s accompagnés de commentaires. Comme nous l'avons déjà dit, nous allons surtout nous occuper des taxes importantes et permanentes c'est-à-dire le *khums*, la *zakāt* et le *kharāj*. Il s'agit de taxes essentielles en soi et importantes pour notre propos c'est-à-dire les obligations et prescriptions concernées dans les quatre préceptes car elles forment les trois piliers de la vie économique dans le shi'isme. C'est pourquoi elles ont été au centre de beaucoup de débats parmi les juristes pendant le temps de l'Occultation.

Le *khums* est appliqué à tous les revenus, y compris pour ce qui est des temps modernes, les secteurs agricole, industriel, minier et les intérêts des activités commerciales ; le revenu issu de la perception du *khums* dans les secteurs mentionnés ; le rachat des terrains des musulmans par les fidèles d'une autre religion et le revenu issu des terrains en question ainsi que le revenu issu des biens licites (*halāl*) mêlés de biens illicites (*harām*). Le *khums* sur les puits de pétrole, de gaz et les mines d'or, etc. est collecté deux fois : il est perçu pour la première fois au niveau de 20% après qu'une mine est exploitée et qu'elle atteint le seuil de rentabilité ; la seconde fois, le *khums* est perçu à 20% sur les bénéfices de la mine en question au titre des activités commerciales. En ce qui concerne la *zakāt*, le taux d'imposition est plus restreint. Par ailleurs, les taxes religieuses sont indispensables pour la survie des *hawza* (universités théologiques du clergé shi'ite), nous allons y revenir.

*Khums* signifie littéralement « le cinquième ». Dans la terminologie de la jurisprudence islamique, on l'a déjà dit, il désigne l'une des obligations canoniques importantes et représente le cinquième de l'excédent des revenus bruts de toute personne

après la déduction de ses frais de vie. Le *khums* est obligatoire et, rappelons-le, se divise en deux parties : une moitié est la part de l'imam et l'autre moitié revient aux *Sayyid*-s, descendants présumés des imams<sup>177</sup>.

Abū ‘Abdallāh Ibn Makkī dit al-Shahīd al-Awwal (le Premier Martyr) définit ainsi le *khums* : « *khums* est un droit qui est établi en principe pour les Banū Hāshim au lieu de la *zakāt*<sup>178</sup> ». En effet, il est traditionnellement dit que la *zakāt* sert à purifier les croyants de leurs saletés (*awsākh*). Les Gens de la Maison prophétique (*ahl al-bayt*) étant des hommes et des femmes purifiés par Dieu, ils n'ont pas le droit de toucher à tout ce qui concerne les « impuretés » d'autres personnes. Ils ne touchent donc pas ce qui provient de la *zakāt* et Dieu leur a établi un autre revenu à savoir le *khums*.

Il est mentionné dans *Madārik al-Ahkām* que « le *khums* est le droit financier établi pour la famille des Banū Hāshim au lieu de la *zakāt* ; le caractère obligatoire du *khums* est prouvé par le Coran, la Sunna et le consensus (*ijmā'*) des ‘ulamā’<sup>179</sup> ». En effet dans le Coran il existe un verset sur le *khums* et plusieurs sur la *zakāt*.

Muhammad al-Kāzim Yazdī Ṭabāṭabā’ī écrit : « le *khums* est une des obligations qu'Allāh a établie pour l'Envoyé de Dieu et ses descendants au lieu de la *zakāt* et qu'il a rendue obligatoire pour honorer le Prophète et sa famille<sup>180</sup> ».

Muhammad Husayn Nadjafī (m. 1266/1849), l'auteur de *Jawāhir al-Kalām* déclare : « le *khums* est un droit financier qu'Allāh, Possesseur de l'Univers, a établi dans

---

<sup>177</sup> Nassif al-Yazjī, *Majma‘ al-Bahrayn*, Vol. IV, p. 66.

<sup>178</sup> Muhammad ibn Makkī al-Shahīd al-Awwal, *al-Durūs al-Sharī'a*, Éditions Nashr-i Islāmī, vol. I, p. 258.

<sup>179</sup> Shams al-Dīn Muhammad ibn ‘Mūsāwī ‘Āmilī, *Madārik al-Ahkām*, Qum, Al-Bayt, Vol. V, p. 359.

<sup>180</sup> Muhammad al-Kāzim Yazdī Ṭabāṭabā’ī, al-‘Urwat al-Wuthqā, Beyrouth, vol. II, p. 366.

un but déterminé, en principe pour Lui-même et pour le respect des Banū Hāshim au lieu de la *zakāt* qui provient de mains des gens<sup>181</sup> ».

## L'origine des taxes religieuses

Avant l'émergence de l'islam, un ensemble d'usages, de traditions et de procédés avaient été établis afin de former les systèmes financiers pour répondre aux besoins publics. Au cours des années, avec la croissance démographique et la complication des relations internes et externes des clans, les usages et traditions ont changé et certains facteurs comme la nécessité de subvenir aux besoins des indigents ou de couvrir les frais de guerre et de sécurité ont rendu indispensable la perception de taxes.

Une taxe similaire au *khums* existait avant l'émergence de l'islam, sous forme de « *marbā‘* », le Quart. Selon certaines sources, ‘Abd al-Muṭṭalib, le grand-père commun de Muhammad et de ‘Alī, percevait le *khums*, perpétuant ainsi une tradition abrahamique<sup>182</sup>. En effet, le *khums* aurait été établi à l'époque d'Abraham ; ce dernier était le premier prophète à établir et à appliquer certaines prescriptions en matière du *khums*<sup>183</sup>. Selon certains récits, ‘Abd al-Muṭṭalib, en suivant la tradition abrahamique, aurait prélevé le *khums* du trésor et l'aurait offert comme « aide aux pauvres » (*ṣadaqa*) : « Allāh a conservé une tradition de ‘Abd al-Muṭṭalib ; il a trouvé un trésor et en a payé son *khums*<sup>184</sup> ».

---

<sup>181</sup> Muhammad Ḥusayn al-Najafī, *Jawāhir al-Kalām*, Beyrouth, vol. XVI, p. 2. Voir aussi Manuchihr Farhang *Farhang-i Buzurg-i ‘Ulūm-i Iqtisādī*, Téhéran, Première édition, vol. I, p. 371.

<sup>182</sup> Muslim, *Sahīh-i Muslim*, Vol. II, p. 64 ; Muhammad b. Ḥasan al-Hurr al-‘Āmilī, *Wasā'il al-Shī'a*, Maktab al-Islāmiyya, Téhéran, Vol. I, p. 6.

<sup>183</sup> Muhammad Bāqir al-Majlisī, *Bihār al-Anwār*, Vol. XII, p. 57.

<sup>184</sup> Ibn Bābūya, ‘Uyūn Akhbār al-Ridā, traduit par ‘Alī Akbar Ghaffārī, Téhéran, Vol. I, p. 212.

D'après d'autres sources, le premier *khums* remonte à la guerre contre les Banū Qaynuqā<sup>185</sup>. En tout cas, le Coran en parle au verset 8 : 41. La tradition des « circonstances de la Révélation » explique ainsi le contexte de ce verset : la première bataille entre les musulmans et les Qurayshites, appelée « Bataille de Badr », a eu lieu au cours du mois de Ramaḍān de la deuxième année de l'Hégire à proximité des puits de ce nom. Pendant cette bataille, les musulmans ont réussi à vaincre leurs adversaires et ont obtenu des butins considérables. Mais la distribution de ces butins provoqua des disputes entre les guerriers musulmans et les proches du prophète. C'est alors qu'un verset a été révélé au prophète :

« Et sachez que, de tout butin que vous avez ramassé, le cinquième appartient à Allāh, au messager, à ses proches parents, aux orphelins, aux pauvres, et aux voyageurs (en détresse) ... et Allāh est Omnipotent ».  
(Coran, 8 : 41 trad. Muḥammad Ḥamīdullāh)

D'une manière générale, il est admis dans la recherche moderne, que l'origine des taxes religieuses en tant que telle en islam remonte aux monothéismes antérieurs. Selon Joseph Schacht et Philippe Hitti qui suit le premier, la *zakāt* musulmane trouve ses racines dans le judaïsme et ce mot est emprunté à l'hébreu et l'araméen *zakōt* de la même manière que le mot arabe *sadaqāt* vient du mot *sedākā*<sup>186</sup>. Snouck Hurgronje et Montgomery Watt affirment eux aussi que l'islam a hérité les préceptes du *khums* et de la *zakāt* du Christianisme et du judaïsme. L'institution désignée, soit par le terme de

---

<sup>185</sup> Ibn ‘Asākir, *Tahdhīb-i Tārīkh*, Beyrouth, Vol. III, p. 90.

<sup>186</sup> J. Schacht, “Zakāt”, *Encyclopaedia of Islam*; Philipe K. Hitti, *Précis d'histoire des Arabes*, Traduit par M. Planhol, 1950 ; Voir aussi Amir-Moezzi, « Muḥammad le Paraclet et ‘Alī le Messie », p. 29.

*zakāt*, soit par celui de *sadaqa*, n'a pas été créée par Muḥammad : ni la chose elle-même, ni ses appellations ne sont d'origine arabe. Le fait de renoncer à ce qui nous est cher, en l'occurrence le don des possessions matérielles, avait été considéré par les juifs, comme par les chrétiens, comme l'action vertueuse par excellence.

Snouck Hurgronje affirme en plus que la transformation de l'aumône en impôt sur le revenu a été effectuée au moins un siècle après l'époque du prophète

W. M. Watt pense la même chose<sup>187</sup>. Sayyid Afḍal Peerzadeh écrit : « l'institution de la *zakāt* dans sa signification religieuse, s'est lentement restructurée et rénovée par rapport aux religions plus anciennes comme le Christianisme et le Judaïsme. Elle a atteint son apogée en Islam et s'est transformée en un système fiscal sacré et religieux qui a pénétré dans le domaine politique, social et économique sous la forme d'une théorie fiscale matérielle<sup>188</sup> ».

Voyons maintenant comment la tradition islamique présente la problématique.

## Le prophète Muḥammad et le *khums*

D'après certains rapports, dès le début de l'Hégire, les musulmans prenaient des butins pendant leurs batailles contre les impies ; ils présentaient ces butins au prophète en lui disant : « Ô Messager d'Allāh, prenez le Quart qui vous revient exclusivement et laissez-nous le reste pour que nous agissions de la même manière que nous distribuions

---

<sup>187</sup> M. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, at the Clarendon Press, 1953, p. 165 : « The problem of how zakāt came to have its technical meaning of “legal alms” lies outside the scope of a life of Muhammad, since the change came about later ».

<sup>188</sup> Sayyid Afḍal Peerzadeh, *Readings in Islamic Fiscal Policy*, 1996, p. 30.

les butins à l'ère de l'Ignorance. »<sup>189</sup>. Selon ces récits, le premier butin dont la part du prophète a été extraite était celui qu'ont obtenu les musulmans pendant le raid de 'Abdullāh Ibn Jahsh (m. 3/625) dans la région de Nakhla<sup>190</sup>.

Après l'immigration des musulmans de la Mecque à Médine, le prophète a conclu un pacte (appelé souvent « la Constitution de Médine ») avec les juifs dans lequel les deux partis se sont fait promesse de collaboration et d'assistance. Le premier article de ce pacte annonçait leur unité et solidarité. Le texte le plus ancien et le plus complet qui forme peut-être la source la plus fiable en matière de ce pacte, est un livre intitulé *al-Kharāj* d'Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ibrāhīm (m.182/798) ; cet auteur qui était un disciple d'Abū Ḥanīfa, le juge en chef à la cour de Hārūn al-Rashīd (170-193/786-808), le calife 'abbasside, a aussi déterminé les tâches et devoirs du gouvernement de Hārūn sur la base de ce pacte. On lit dans ce pacte : « c'est une lettre de la part de Muḥammad pour les habitants de Najrān ; voici la décision de Muḥammad concernant tous leurs biens et avoirs, y compris les fruits, l'or, l'argent et les esclaves : ils restent tous à leur disposition à l'exception de deux mille vêtements « *awāqī* » dont mille doit être remis au mois de Rajab et mille au mois de Ṣafar de chaque année et pour chaque vêtement, les juifs doivent aussi payer une *wāqiya* d'argent. Tout ajout ou réduction doit être déterminé lors du calcul ; ce qui est payé sous forme d'armure, de cheval ou de tout autre article, sera accepté et calculé ».<sup>191</sup>

Par ailleurs, le verset instituant le *khums* (Coran, 8 : 41) montre que le prophète percevait seulement le *khums* sur des butins de guerre. Nous allons y revenir.

---

<sup>189</sup> al-Tabrisī Faḍl b. al- Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān fi al-Tafsīr al-Qur’ān*, éd. Muḥammad Jawād al-Balāghī, Téhéran, 1372 h.s./1993, Vol. III, p. 392.

<sup>190</sup> Mohammad Javād Yāvarī, Mohammad Rezā Jabbārī, « Baresī tarīkhī khums dar asreh a'imah », *Tarīkh dar Āyini-yi Pajūhish*, Dixième année, N° 34, 1392 h.s./2013, p. 105-130.

<sup>191</sup> Ibn Hishām, *al-Sīra al-Nabawīyya*, Vol. II, p. 221 qui cite Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ibrāhīm.

Il y a aussi d'autres récits indiquant que le prophète imposait le *khums* sur les bénéfices des activités commerciales. Il est écrit dans *les Ṣahīḥ* d'al-Bukhārī et de Muslim et dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal que le prophète aurait conseillé aux représentants du clan 'Abd al-Qays : « Je vous recommande quatre choses : je vous conseille de croire en Allāh, d'accomplir la prière et de payer la *zakāt* et le *khums* des butins ».<sup>192</sup>

Certains historiens comme Ibn Sa'd (m. 168/784) et l'auteur de *Futūh al-buldān*, Aḥmad b. Yaḥyā al-Balādhurī (279/892) ont écrit que le prophète envoyait des représentants pour récolter le *khums*, ainsi avait-t-il écrit à deux clans célèbres, Sa'd ibn Huzaym et Banū Jazīma, pour qu'ils payent le *khums* à ses envoyés<sup>193</sup>.

Dans *al-Sīra al-Nabawiyya*, est rapportée une lettre envoyée par le prophète à plusieurs clans arabes : « les plaines et les vallées et tout ce qui s'y trouve, sont à votre disposition et votre bétail peut s'y nourrir des herbes et des eaux, à condition que vous payiez le *khums* sur le revenu de ces terres<sup>194</sup> ».

Le *khums* est mentionné une seule fois dans le Coran :

« Et sachez que, de tout butin que vous avez ramassé, le cinquième appartient à Allāh, au messager, à ses proches parents, aux orphelins, aux pauvres, et aux voyageurs (en détresse), si vous croyez en Allāh et en ce que Nous avons fait descendre sur Notre serviteur, le jour du Discernement, le jour où les deux groupes s'étaient rencontrés, et Allāh est Omnipotent » (Coran, 8 : 41 trad. Muḥammad Ḥamīdullāh).

<sup>192</sup> al-Bukhārī, *Ṣahīḥ*, Vol. IV, p. 205 ; Muslim, *Ṣahīḥ*, Vol. I, p. 35 et 36 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Vol. III, p. 318.

<sup>193</sup> Ibn Sa'd, *Kitāb al-Tabaqāt al-kubrā*, Vol. I, p. 23.

<sup>194</sup> Ibn Hishām, *al-Sīra al-Nabawiyya*, Vol. III, p. 314.

Pour certains commentateurs du Coran, le verset concerne la bataille contre les Banū Qaynuqā<sup>c</sup> qui a eu lieu au 15 Shawwāl de la deuxième année de l'Hégire<sup>195</sup>. D'autres pensent que ce verset remonte à la bataille de Uhūd au 7 Shawwāl de la troisième année de l'Hégire<sup>196</sup> ; enfin pour certains autres il a été révélé à l'occasion de la bataille de Badr, au mois du Ramaḍān de la deuxième année de l'Hégire<sup>197</sup>. Certains commentateurs attribuent la sourate al-Anfāl à la bataille de Badr et aux butins obtenus dans cette guerre : « Ils t'interrogent au sujet du butin. Dis : "Le butin est à Allāh et à Son messager." Craignez Allāh, maintenez la concorde entre vous et obéissez à Allāh et à Son messager, si vous êtes croyants » (Coran, 8 : 1 trad. Muḥammad Ḥamīdullāh).

Les juristes sunnites ont interprété ce verset dans le sens du prélèvement du *khums* seulement à partir des butins de guerre<sup>198</sup>. La question qui se pose ici consiste à savoir pourquoi il y a tant de divergence à l'égard de cette obligation précisée par le Coran ? Cette divergence ne concerne pas que la communauté shi'ite, mais elle touche tous les musulmans d'une manière générale. Apparemment, cette divergence résulte de l'emploi du mot arabe *ghanīma* dans le verset coranique du *khums* ; les sunnites ont interprété le terme *ghanīma* comme faisant seulement référence aux butins de guerre tandis que, selon les juristes shi'ites, ce mot fait référence à plusieurs sortes de revenu.<sup>199</sup> Les sunnites présentent plusieurs arguments pour montrer que le *khums* est exclusivement obligatoire pour les butins de guerre : le mot arabe « *ghanīma* » signifie en effet, entre autres, « butin ». Selon la tradition, pendant la vie du prophète, l'armée qui gagnait un butin pendant la guerre, s'en appropriait quatre parts et devait offrir la cinquième part au

---

<sup>195</sup> al-Ṭabarī, *Tafsīr*, Vol. II, p. 173.

<sup>196</sup> al-Ṭabrisī, *Tafsīr majma‘ al-bayān*, Vol. IV, p. 518.

<sup>197</sup> Hasan Faqīh Imāmī, *Kitāb al-khums*, p. 36.

<sup>198</sup> Muḥammad Jawād al-Mughniya, *al-Fiqh ‘Alā al-Madhāhibb al-Khams*, p. 186 ; Sayyid Abū l-Qāsim Khu’ī, *Mustanad al-‘Urwat al-Wusqā*, p. 197.

<sup>199</sup> Voir le rapport *Khums, Tchālesh-hā va Rāhkār-hā*, Office pour la Propagande Islamique, sous la direction de l'Organisation générale du Khorasan al-Raḍawī, p. 95.

prophète. Après le décès de ce dernier, le Cinquième devait être restitué au détenteur du pourvoir, très souvent le calife en personne<sup>200</sup>.

Dans le dictionnaire *Lisān al-‘arab*, on lit sous l'entrée *gh-n-m* : gagner une chose sans peine, *ghanam*, *ghanīmāt* et *mughnim* signifie *fay'* (*fay'* est aussi défini comme les choses que l'on gagne sans peine)<sup>201</sup>. Dans le *Rūh al-ma‘ānī*, écrit par le célèbre savant sunnite al-Alūsī, on lit : « *ghanam* comprend en principe toutes sortes d'intérêts et de bénéfices<sup>202</sup> ». Ma'lūf, l'auteur d'*al-Munjid* explique sous « *ghanam* » : « *ghanam* est le bien obtenu sans contrepartie, les butins de guerre sont un exemple de *ghanam*<sup>203</sup> ». On constate ainsi que le sens du terme est beaucoup plus large que le seul butin de guerre.

L'argument principal qu'apportent les sunnites pour montrer le caractère exclusif du *khums* en matière des butins de guerre est la conduite du prophète. Selon eux, ce dernier ne percevait pas le *khums* sur tous les gains et revenus. Au temps des califes, on ne récoltait pas le *khums* sur tous les revenus non plus. Pour les juristes shi‘ites, le verset a un sens plus large : ce verset souligne l'obligation du *khums* sur les butins de guerre, mais il comprend aussi d'autres revenus, par exemple ceux issus du commerce, car le mot arabe *ghanīma* n'est pas employé seul, mais est apposé à *min shay'*, « de chose » c'est-à-dire le cinquième de tout ce qui est gagné. Dans les ḥadīth-s shi‘ites, le mot *ghanīma* est compris dans le sens large de « profit ». Dans un ḥadīth de l'imam al-Ridā le verset du *khums* est ainsi commenté : « Toute chose dont les gens tirent profit, est *ghanīma* ». Dans la suite du ḥadīth il est précisé qu'il n'y a pas de différence entre les trésors, les mines, les bijoux que trouvent les plongeurs au fond de la mer et les biens *halāl* (purs et licites) même mêlés avec des biens *harām* (impurs et illicites), les butins,

<sup>200</sup> Muhammad Jawād al-Mughniya, *al-Fiqh ‘Alā al-Madhāhibb al-Khams*, p. 186 ; Sayyid Abū l-Qāsim Khu’ī, *Mustanad al-‘Urwat al-Wusqā*, p. 220.

<sup>201</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Vol. XII, p. 425.

<sup>202</sup> al-Ālūsi, *Rūh al-ma‘ānī*, Vol. X, p. 2.

<sup>203</sup> Ma'lūf, *al-Munjid*, p. 561.

et le terrain acheté à un *dhimmī*, etc. Dans tous ces cas énumérés, le paiement du *khums* est une obligation, car ils sont tous considérés comme des revenus gagnés grâce à la providence d'Allāh<sup>204</sup>.

## Le *khums* après la période prophétique

Au fur et à mesure que le temps avançait et que l'on s'éloignait de l'époque du prophète, les divergences s'aggravaient et les autorités modifiaient la tradition du prophète en fonction de leur époque, leurs intérêts et de leur connaissance

En considérant les définitions qu'ont proposées les juristes musulmans, la répartition du *khums* s'est heurtée à deux approches tout à fait différentes : selon la première approche, le revenu issu de la récolte du *khums* est le bien commun de tous les groupes composant la communauté des croyants et doit être distribué entre eux. Mais pour les partisans de la seconde approche, le *khums* appartient exclusivement à un groupe particulier et il n'est pas autorisé à le répartir entre les autres groupes de la communauté.

Ces deux approches sont nées durant le temps de l'Occultation et de nombreux débats juridiques y ont été consacrés. Les juristes sunnites et certains juristes shi'ites (comme Ibn al-Junayd al-Iskāfī) croient en la première approche ; ces juristes insistent vigoureusement sur la distribution du *khums* entre tous les groupes de la communauté. Selon les sunnites, le *khums* est divisé en cinq parties dont chacune doit arriver à un ayant droit. En se fondant sur le verset 8 : 41 du Coran, il n'est pas correct d'attribuer une part à Allāh, car il est le propriétaire et le détenteur de tout l'univers et de toutes les choses; il est de même insensé de déterminer un sixième du *khums* comme étant la part d'Allāh comme le prétendent certains commentateurs ; les biens sont pour subvenir aux besoins humains ; Allāh est absolument exempt de tout besoin et ne peut vouloir de *khums*. Le

---

<sup>204</sup> Ibn Bābūya, *Fiqh al-Ridā*, Qum, p. 293.

fait que le nom d’Allāh accompagne le nom du prophète dans ledit verset, est seulement pour honorer ce dernier et affirmer que le *khums* doit être divisé en cinq parties<sup>205</sup>.

Certains juristes sunnites croient que le *khums* doit être réparti en trois parts dont les bénéficiaires sont les orphelins, les gens dans le besoin et les voyageurs qui ne sont pas capables de financer la totalité de leur voyage<sup>206</sup>. Ce point de vue se justifie ainsi : Après le décès du prophète, il n'est plus convenable d'attribuer une part du *khums* au prophète et à ses proches et par conséquent, il faut diviser le *khums* en trois.

Les sunnites croient que seulement les butins de guerre sont soumis au *khums* ; ainsi, l'armée qui gagne les butins, en prend quatre parts et paye la cinquième en tant que *khums* au prophète et après le prophète aux califes musulmans<sup>207</sup>.

Face à ce point de vue sunnite, se trouve la majorité des juristes shi‘ites reconnaissant que devant le texte clair du Coran dans le verset du *khums*, on ne peut pas recourir à la déduction et l'interprétation par l'*ijtihād* et que le texte du verset 8:41 du Coran a précisé avec clarté, la répartition du *khums* : « et sachez que de tout ce que vous gagnez de revenus , le cinquième appartient à Allāh, au prophète et à ses proches, aux orphelins, aux indigents et aux voyageurs en détresse » (Coran, 8 : 41 trad. Muḥammad Ḥamīdullāh). Comme il peut être prouvé par le Coran et les traditions prophétiques, la part de l'imam dans le *khums* est issue de la propriété privée du prophète et de ses proches : ils sont les seuls à pouvoir gérer leur part et la dépenser en fonction de leurs besoins. La propriété d’Allāh sur une partie du *khums* (dans la part de l'imam) est une sorte de propriété par procuration, c'est-à-dire que si le prophète est autorisé à gérer la

---

<sup>205</sup> Voir le rapport *Khums, Tchālesh-hā va Rāhkār-hā*, Office pour la Propagande Islamique, sous la direction de l'Organisation générale du Khorasan al-Raḍawī, p. 87.

<sup>206</sup> Abūl al-Fath al-Rāzī, *Tafsīr Rūh al-Jinān*, Vol. II, p. 534.

<sup>207</sup> ‘Abd al-Rahmān Jazīrī, *al-Fiqh Ala al-Madhāhib*, p. 220.

part d'Allāh, il dispose alors d'un droit de propriété par procuration, comme il est aussi de coutume en matière des propriétés privées<sup>208</sup>.

Selon un point de vue tenu par des juristes shi'ites et connu sous le nom d'« al-mashhūr »<sup>209</sup>, le *khums* est la propriété de six personnes ou de six groupes déterminés conformément au verset susmentionné ; ces bénéficiaires sont clairement nommés dans le verset en question et la part de chacun est déterminée, c'est-à-dire que chacun reçoit un sixième du *khums*. Ces bénéficiaires sont : Allāh, le prophète, ses proches parents (*dhū l-qurbā*), les orphelins, les indigents et les voyageurs en détresse.

Si une personne possède un revenu excédentaire égal à 100 unités et décide de payer le *khums* à ces bénéficiaires de manière égale, la part de chaque bénéficiaire sera ainsi calculée : le *khums* ou le cinquième de 100 unités monétaires est égal à 20 unités et la part de chacun de ces bénéficiaires est égal à un sixième des 20 unités en question, ce qui fera 3.3 unités :

$$100 \times \frac{1}{5} = 20$$

$$20 \times \frac{1}{6} = 3,3$$

Les juristes shi'ites, en se fondant sur les ḥadīth-s et les récits selon lesquels la propriété du *khums* est attribuée à Allāh et à Son prophète écrivent : conformément à la proposition « à Allāh appartient le *khums* », Allāh est l'ayant droit du *khums*. L'expression « pour le Prophète » a aussi la même signification ; c'est-à-dire qu'il a aussi le droit de gérer et de consommer le *khums* au même titre que Dieu. Faire la distinction

---

<sup>208</sup> Rūḥullāh Khomeynī, *Kitāb al-bay'*, Vol. III, p. 22.

<sup>209</sup> Al-‘Allāma al-Hillī, *Mukhtalaf al-Shī’A*, Vol. III, p. 197.

entre le droit de propriété de Dieu et celui du prophète dans le verset du *khums*, est en contradiction avec les textes des ḥadīth-s et les *fatwas* de juristes célèbres<sup>210</sup>.

Ces juristes déclarent qu’après le décès du prophète, la part d’Allāh et du prophète (1/2 du *khums*) s’est transformée en la part de l’imam ; la part d’Allāh et du prophète ainsi que la part des proches sont désormais la propriété de l’imam.

La deuxième moitié du *khums* qui revient aux indigents, voyageurs en détresse ainsi qu’aux orphelins de la famille des Banū Hāshim<sup>211</sup>, est partagée entre ces trois groupes de manière égale ; le juriste shi‘ite est aussi autorisé à attribuer cette part uniquement aux indigents des Banū Hāshim sans rien donner aux orphelins et aux voyageurs en détresse.

Les juristes shi‘ites font remonter cette approche concernant le *khums* aux ḥadīth-s et récits des imams, par exemple : quand on demande à l’imam al-Ridā à qui appartient finalement la part du *khums* d’Allāh, il répond que ce qui est à Allāh, appartient à Son Messager « et ce qui est à l’Envoyé d’Allāh, appartient également à l’Imam<sup>212</sup> ».

Dans un autre ḥadīth, ‘Alī ibn al-Rashīd déclare : « j’ai demandé à l’Imam Abū al-Hasan al-Thālith (i.e. le 10<sup>e</sup> imam) : on nous donne des biens et on nous dit qu’ils appartiennent à Abū Ja‘far (i.e. le 9<sup>e</sup> imam) et ces bien sont restés chez nous ; que doit-on faire avec ces biens ? le dixième imam répond : tout ce qui appartenait à mon père du fait de son imamat, m’appartient ; mais ce qui appartenait à mon père comme un bien privé et non par son imamat, fait partie de son héritage et doit être partagé entre ses héritiers conformément au Livre Sacré et à la tradition du Prophète ». Les juristes shi‘ites contemporains qui insistent vigoureusement sur la perception du *khums*, vont plus loin

---

<sup>210</sup> al-Shaykh al-Ṭūsī, *al-Nihāya*, p. 198 ; al-Muhaqqiq al-Hillī, *Sharā’i’ al-Islām*, Vol. I, p. 164.

<sup>211</sup> Al-‘Allāma al-Hillī, *Mukhtalaf al-Shī’A*, Vol. III, p. 197.

<sup>212</sup> al-Kulaynī, *al-Kāft*, Vol. I, p. 544.

en empruntant une attitude fiscale à l'égard du *khums* : ils en présentent une nouvelle interprétation selon laquelle la propriété du *khums* résulte du statut de l'imamat et la propriété « de la longueur » ou dans la longue durée (*tūlī*), ils estiment que le bénéficiaire principal du *khums* et le véritable gouverneur de tout l'univers est Dieu ; c'est Dieu qui détient le pouvoir absolu sur toute chose : pendant la vie du prophète l'administration de la société pour l'application et l'accomplissement des prescriptions divines ainsi que la gestion des affaires économiques, financières et des besoins de la société étaient conférées au prophète, et après celui-ci, cette responsabilité est conférée aux imams, leurs délégués et représentants compétents<sup>213</sup>.

Il semble que de l'époque du premier imam ‘Alī jusqu'à celle du cinquième Muḥammad al-Bāqir le *khums* n'a pas été perçu des fidèles qui avaient la liberté de le distribuer eux-mêmes. À partir de l'imamat al-Bāqir et surtout celui d'Ja‘far al-Ṣādiq, des agents ont été désignés pour la collecte du *khums*. Parmi ces agents est cité le célèbre al-Mufaddal b. ‘Umar qui était désigné par les imams al-Ṣādiq et al-Kāzim pour collecter les taxes religieuses et les dépenser dans des cas déterminés selon sa propre décision. Naṣr b. Qāmūs al-Lakhmī était un autre représentant de l'imam Muḥammad al-Bāqir pour la perception du *khums*<sup>214</sup>.

Les 7<sup>e</sup> et 8<sup>e</sup> imams, Mūsā b. Ja‘far et ‘Alī al-Ridā ont, eux aussi, désigné des représentants comme ‘Abdallāh b. Jundab pour la récolte des taxes religieuses. Après leur mort inattendue, une quantité considérable de taxes religieuses, dont le *khums*, était restée auprès de leurs représentants : on a écrit que plus de 70000 dinars se sont retrouvés

<sup>213</sup> Nāṣir Makārim Shīrāzī, *al-Fiqh, Kitāb al-Khums*, p. 434 ; Muḥammad Shīrāzī, *al-Fiqh, Kitāb al-Khums*, p. 314.

<sup>214</sup> Sayyid Abū l-Qāsim Khu’ī, *Mu‘jam Rijāl al-Hadīth*, Vol. IX, Beyrouth, 1983, p. 140.

chez Ziyād al-Qandī et Ḥamza b. Bazī<sup>c</sup> et plus de 30000 dinars entre les mains de ‘Uthmān b. ‘Isā al-Ruwāsī<sup>215</sup>.

‘Alī ibn Yaqṭīn était un disciple célèbre de l'imam Mūsā al-Kāzim et il avait accepté d'être le ministre (*wazīr*) du calife Hārūn al-Rashīd en lui cachant son appartenance religieuse ; il envoyait secrètement à l'imam al-Kāzim le *khums*<sup>216</sup>.

Les ouvrages prosopographiques shi‘ites mentionnent un grand nombre des représentants des 8<sup>e</sup> au 11<sup>e</sup> imams qui avaient pour tâche, entre autres, la collecte du *khums*. Citons pour le 8<sup>e</sup> imam : Safawān b. Yaḥyā, Yūnus b. ‘Abd al-Rahmān, Muḥammad b. Sinān<sup>217</sup>. Pour le 9<sup>e</sup> imam al-Jawād : Zakariyyā b. Ādām, ‘Alī b. Mahziyār al-Ahwāzī, Sa‘d b. ‘Abdallāh al-Ash’arī Qummī, Ibrāhīm al-Hamadānī<sup>218</sup>. Pour le 10<sup>e</sup> al-Hādī : ‘Alī b. Ja‘far al-Hammānī, al-Ḥasan b. Rāshid et Ayyūb b. Nūh al-Nakhā’ī<sup>219</sup>. Pour le 11<sup>e</sup> imam al-Ḥasan al-’Askarī : Ibrāhīm b. ‘Abdallāh al-Nīshābūrī et Aḥmad ibn Ishāq<sup>220</sup>.

## La *zakāt*

Dans le Coran, le mot « *zakāt* », aumône, et ses dérivés sont employés 59 fois dans 29 sourates et 56 versets ; ils sont accompagnés 27 fois du mot prière « *Salāt* ». Il s'agit d'un des devoirs coraniques les plus importants préconisés par le texte coranique. Dans l'ensemble on peut ainsi regrouper les versets dans lesquels la *zakāt* est mentionnée :

<sup>215</sup> al-Jawāhiri, *Mu‘jam Rijāl al-Hadīth*, Vol. IX, p. 139.

<sup>216</sup> Ibn Shahrāshūb, *Manāqib*, Éditions ‘Allāma, Vol. IV, Qum, p. 322.

<sup>217</sup> al-Najāshī, Aḥmad b ‘Alī, *Rijāl al-Najāshī*, Qum, p. 105.

<sup>218</sup> al-Tūsī, *Tahdhīb*, Vol. IV, Beyrouth, p. 123.

<sup>219</sup> *Ibid.*, Vol. II, p. 159.

<sup>220</sup> *Ibid.*

Certains versets reconnaissent la *zakāt* comme obligatoire et la présentent comme l'une des pratiques les plus essentielles du fidèle.

Un autre groupe de versets commande de payer la *zakāt* et la considère comme le fait de conclure un marché avec Dieu<sup>221</sup>. Quelques-uns de ces versets ont trait à l'établissement de la *zakāt* comme un devoir religieux et économique, mais en général, il n'est pas précisé dans quels cas et dans quelle proportion la *zakāt* doit être payée.

Dans d'autres versets, les cas de la distribution de la *zakāt* sont soigneusement énumérés et il y est expliqué comment le produit de la *zakāt* perçue doit être consommé<sup>222</sup>.

Selon quelques versets enfin, les gens qui ne payent pas la *zakāt*, sont considérés comme des impies (voir Coran, 41 : 7).

La principale raison d'être de l'aumône dans le Coran est le devoir d'aider les pauvres et les besogneux mais plus tard ce point va être discuté en grands détails par les juristes.

## L'évolution des théories du *khums* depuis l'Occultation

La problématique de ces taxes religieuses dans le shi'isme après l'Occultation du dernier imam a été ainsi résumée par Amir-Moezzi : « Autre question cruciale : les taxes religieuses, plus précisément le cinquième (*khums*), et l'impôt foncier (*kharāj*). La collecte et la distribution juste de ces taxes sont exclusivement réservées, selon le droit ancien, à l'imam et aux personnes nommément désignées par lui. C'est pourquoi, dès le début de l'Occultation, le problème n'a cessé de préoccuper les docteurs shi'ites. Le Cinquième est, pour les shi'ites, une sorte d'impôt sur le revenu. Dès le début de

---

<sup>221</sup> Ismā‘īl Mansūrī Lārijānī, *Tafsīr-i Ulyā*, Qum, p. 252-253 ; voir aussi Coran, 33:33 et 58:13.

<sup>222</sup> Asadullāh Bayāt, *Manābi’-i Mālī-yi Dowlat-i Islāmī*, Chapitre sur *Zakāt*, p. 25sqq.

l'Occultation majeure, en 329/940-941, les responsables de la hiérarchie religieuse cessèrent de prélever cette taxe ». <sup>223</sup>

L'absence prolongée de l'imam, marquée par un temps de plus en plus long avec l'époque des imams historiques, a soulevé des questions sérieuses sur l'administration et la répartition du *khums*.

Dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle de l'Hégire, les fidèles imamites ont accepté progressivement de s'adresser aux juristes pour avoir des réponses à leurs questions religieuses pendant l'absence de l'imam et jusqu'à la réapparition de l'imam Mahdī. Pourtant certains juristes renommés comme al-Shaykh al-Mufid (m. 413/1022) ou al-Shaykh al-Tūsī (m. 460/1068) ont refusé d'accepter cette responsabilité. Ils ont refusé de recevoir la part du *khums* qui devait être reversée à l'imam (50% du *khums*). Al-Shaykh al-Mufid a commandé en pratique que les revenus issus du *khums* restent chez leurs propriétaires afin de les restituer à leur véritable bénéficiaire, c'est-à-dire à l'imam impeccable lorsqu'il réapparaîtra. Il a proposé de garder ces revenus en sécurité et dans un endroit sûr dans le cas où il n'est pas possible à leur propriétaire de les garder chez eux. Ces derniers pouvaient les cacher sous terre jusqu'au jour où l'imam réapparaîtra pour que ces revenus lui soient restitués. En ce qui concerne la deuxième moitié du *khums* qui constitue la part des *Sayyid*-s, al-Shaykh al-Mufid a commandé de la diviser en trois pour donner ces trois parts respectivement aux indigents, aux orphelins et aux voyageurs qui n'ont pas les moyens d'assumer les frais de leur voyage<sup>224</sup>. Nous nous intéresserons à cette question dans les chapitres suivants. Nous nous contenterons ici de remarquer que ce point de vue n'était pas seulement celui du Shaykh al-Mufid et celui de Shaykh al-Tūsī, mais était aussi celui d'Abū Sahl (m. 405/1014) et d'Ibn Zuhra al-Ḥalabī (m.

---

<sup>223</sup> M. A. Amir-Moezzi et C. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme ?*, pp. 211-212.

<sup>224</sup> al-Muhaqqiq al-Ḥillī, *al-Mu'tabar fī Sharḥ al-Mukhtaṣar*, Qum, p. 298 qui cite les ouvrages d'al-Mufid.

511/1117). Il semble qu'un certain consensus se soit formé, durant jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle de l'Hégire/XIII<sup>e</sup> siècle de l'ère commune, sur ce point.

Voyons les choses de plus près à travers les études monographiques de Norman Calder sur le *khums* et la *zakāt* dans le shi'isme. Nous allons résumer ici deux excellents articles du savant anglais. Il écrit qu'à l'époque du prophète, le *khums* se divisait en six parts ; trois parts pour lui et trois parts pour les indigents, les orphelins, les voyageurs en détresse d'une part, et le clan Banū Hāshim de sa famille d'autre part. Cette division resta en cours dans le shi'isme pendant plusieurs siècles et a continué jusqu'à l'époque de Shaykh Bahā'ī (m. 1013/1604-5). Toujours selon N. Calder, al-Shaykh al-Ṭūsī n'a pas une opinion arrêtée sur la question du *khums* pendant le temps de l'Occultation. Il a proposé les solutions suivantes dont l'une au moins doit être appliquée par le fidèle shi'ite : le *khums* doit comprendre tous les articles et tous les produits et il doit être dépensé pour les indigents. Le *khums* doit être conservé jusqu'à la fin de la vie du payeur et remis en dépôt ensuite à son héritier jusqu'au jour où il pourra être remis à l'imam Mahdī. Il faut enfouir le *khums* afin qu'il ne soit pas détruit et consommé en attente du Retour du Mahdī. Il faut diviser le *khums* en six : trois parts appartiennent à l'imam et doivent être enfouies et les trois autres parts doivent être distribuées entre les personnes qui en ont besoin ».<sup>225</sup>

Concernant le *khums* et la *zakāt*, N. Calder écrit : « dans *al-Nihāya* et *al-Mabsūt*, al-Ṭūsī a proposé d'annuler la *zakāt* et le *jihād* en l'absence de l'imam ou de son représentant nommément désigné par l'imam infaillible. Al-Ṭūsī et al-Sharīf al-Murtadā ont essayé d'annuler le *khums*, c'est un point de vue qui était entièrement politique et qui a dérangé sérieusement les Bouyides et les Saljūqides, la majorité sunnite et la minorité

---

<sup>225</sup> al-Shaykh al-Ṭūsī, *al-Nihāya*, p. 200, cité par Norman Calder dans son « *Khums in Imamī Shī'ī Jurisprudence, from the tenth to the sixteenth century A.D* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 45/1, 1982, p. 40.

shi‘ite. Mais ce même Tūsī disait que pendant le temps de l’Occultation, il fallait donner la *zakāt al-Fiṭr* aux démunis. Al-Sharīf al-Murtadā écrivait ailleurs que l’on peut remettre la *zakāt* aux juristes pendant le temps de l’Occultation<sup>226</sup>. Selon al-‘Allāma al-Hillī : « al-Tūsī et al-Sharīf al-Murtadā ont présenté l’équité et la justice comme les conditions nécessaires pour l’obtention de la *zakāt*, car celui qui est équitable et juste, ne deviendra pas corrompu par l’argent. Al-Tūsī et al-Sharīf al-Murtadā ont insisté sur l’équité mais d’autres ont rejeté cette condition et ont déclaré que puisqu’une personne corrompue croit en Allāh et tant qu’elle garde cette croyance, elle peut recevoir le *khums*<sup>227</sup> ».

N. Calder suit avec attention les réflexions des savants de ces époques. Ainsi, parmi les savants sunnites, al-Māwardī indique qu’il est obligatoire ou souhaitable (*mustahabb*) de payer la *zakāt* au gouverneur ; ce qui a entraîné la divergence avec les shāfi‘ites qui estimaient qu’ils pouvaient eux-mêmes procéder à la distribution de la *zakāt* entre les bénéficiaires<sup>228</sup>. Al-Māwardī écrit ainsi : « ... qu’il vaut mieux qu’on donne la *zakāt* au détenteur du pouvoir (l’auteur utilise ici le terme d’imam, mais il faut savoir que chez un auteur sunnite le terme n’a pas la même signification que chez un shi‘ite) ou au représentant désigné par lui ; dans le cas où ce n’est pas possible, on peut payer la *zakāt* à un juriste de confiance<sup>229</sup> ». Cet avis est également celui d’al-Shaykh al-Mufid que ses successeurs ont rejeté<sup>230</sup>.

---

<sup>226</sup> Al-‘Allāma al-Hillī, *Tahrīr*, p. 69, cité par Norman Calder, « *Zakāt* in Imamī Shī‘ī Jurisprudence, from the tenth to the sixteenth century A.D », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 44/ 3, 1981, p. 469.

<sup>227</sup> Calder, “*Zakāt*”, *Ibid.*, p. 471. Il faut préciser que souvent sous la plume des auteurs shī‘ites, “l’équité” (*‘adl*) qualifie un fidèle shī‘ite, opposé au sunnite qualifié par son injustice (*zulm*). Si ici c’est le cas, cela signifie que les Docteurs shī‘ites veulent limiter l’obtention de l’aumône à leurs coreligionnaires.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 473 ; al-Shāfi‘ī, *Kitāb al-Umm*, Vol. I, p. 18-19.

<sup>229</sup> al-Sharīf al-Murtadā, *Jumal al-ilm wa al-Amal*, commenté par Ibn Barrāj, Mashhad, 1974, p. 269.

<sup>230</sup> Calder, *Zakāt*, *op. cit.*, p. 473.

Al-Shahīd al-Thānī déclare que pendant le temps de l’Occultation, il faut donner la part de l’imam au gouverneur ou au juriste intègre et ceux qui n’admettent pas ce point de vue, ne sont pas autorisés à dépenser eux-mêmes cette part ; ils peuvent conserver le *khums* jusqu’au retour de l’imam Mahdī pour le lui remettre lors de son avènement<sup>231</sup>. Le même savant pense qu’il n’y a pas d’unanimité sur l’annulation de la *zakāt* en l’absence de l’imam. En expliquant le point de vue d’al-Muhaqqiq al-Hillī (m. 676/1277) à propos de la *zakāt*, il écrit dans *al-Rawḍa al-bahiyya* : « qu’il est obligatoire de payer la *zakāt* soit à l’imam lorsque celui-ci est présent, soit au juriste expert de la *sharī’A* pendant le temps de l’Occultation<sup>232</sup> ». Les juristes anciens comme al-Tūsī ou Ibn Idrīs avaient permis aux fidèles de payer la *zakāt* selon leur jugement personnel. À l’époque d’al-Shahīd al-Thānī, à cause de la pression du pouvoir ottoman, toutes les prescriptions religieuses devaient être contrôlées par un juriste officiel, et surtout on n’avait pas le droit de procéder à la distribution de la *zakāt* à titre personnel. A partir de cette époque et surtout sous les Safavides, à partir du Xe/XVIe siècle et sur l’instigation d’al-Karakī, la gestion des affaires religieuses devait se faire sous la surveillance des juristes eux-mêmes contrôlés par « le représentant général de l’imam caché », titre donné à al-Karakī par le souverain. Pour ce qui est les taxes religieuses, l’initiative personnelle n’était plus admise<sup>233</sup>. Ainsi, avec le soutien du pouvoir, le clergé obtenait la permission de gérer la distribution exclusive du *khums* et de la *zakāt*.

---

<sup>231</sup> al-Shahīd al-Thānī, *al-Rawḍa al-bahiyya fī sharḥ-e al-Lum’A al-Dimashqiyya*, Qum, Vol. I, p. 184.

<sup>232</sup> Calder, *Zakāt*, op. cit., p. 447.

<sup>233</sup> Calder, *Zakāt*, op. cit., p.480.

Essayons maintenant de compléter ces données pour ce qui concerne l'usage du *khums*. En effet, pour ce qui est de la gestion et la consommation de la part de l'imam, il y a des désaccords entre les juristes shi'ites.

Al-'Allāma al-Hillī déclare qu'il faut acquitter le *khums* et que le juriste compétent peut gérer et dépenser la part de l'imam. Il estime que comme la moitié du *khums* est la propriété privée de l'imam, celui-ci est autorisé à la dépenser comme il le souhaite en accord avec les données scripturaires, c'est-à-dire le Coran et le Ḥadīth. Comme le juste *mujtahid* compétent maîtrise la connaissance des sources scripturaires, il connaît implicitement la volonté de l'imam et peut ainsi gérer le *khums* en accord avec celle-ci<sup>234</sup>.

Abū 'Abdallāh Ibn Makkī al-Shahīd al-Awwal (m. 786/1384) et le commentateur de ses œuvres, al-Shahīd al-Thānī (m. 955/1548), tout en affirmant les sept ressources du *khums*, déclarent que les intérêts des activités commerciales sont également soumis au *khums* et peuvent être collectés au nom de l'imam caché par les grands docteurs<sup>235</sup>.

Mullā Ahmad al-Narāqī<sup>236</sup> (m. 1245/1829), al-Shaykh Murtadā al-Anṣārī<sup>237</sup> (m. 1281/1864) et d'autres estiment que le *khums* s'applique à « tout ce dont on tire profit ». Comme on le constate, ces deux savants vont bien au-delà de la définition et de la composition du *khums* définies par le Coran.

---

<sup>234</sup> Al-'Allāma al-Hillī, *Tadhkirat al-Fuqahā'*, Qum, Vol. V, p. 445.

<sup>235</sup> Muḥammad Ibn al-Makkī, *al-Lum'A al-Dimashqiyya*, Vol. II, p. 65-72.

<sup>236</sup> Ahmad al-Narāqī, *Mustanad al-shī'a fī ahkām al-shari'A*, Vol. X, p. IX.

<sup>237</sup> al-Shaykh Murtadā al-Anṣārī, *Kitāb al-khums*, groupe de recherche sur les œuvres d'al-Shaykh Murtadā al-Anṣārī, Qum, p. 518sq.

## **Remarques supplémentaires au sujet du *khums***

### **Les bénéficiaires**

La question des bénéficiaires du *khums* est au centre des débats. Comme le *khums* peut représenter une somme considérable, il peut faire l'objet de la convoitise et de la cupidité des collecteurs. Pour cette raison, à la mort d'un imam, ses fidèles ne payaient pas leur *khums* tant que l'imam suivant et ses représentants n'étaient pas officiellement connus. La situation permettait des exactions et spoliations. Par exemple, selon quelques rapports, les représentants du septième imam se seraient appropriés une fortune remarquable sous prétexte que le cycle de l'imamat s'était terminé avec le septième imam et qu'ils n'étaient pas autorisés à restituer les cotisations récoltées à l'imam suivant<sup>238</sup>. Ils pensaient que le *khums* ne pouvait être remis qu'à l'imam impeccable ou à ses représentants. Ils ont déduit du verset du *khums* et des ḥadīth-s que la part de la famille du prophète n'est pas une propriété privée, il n'appartient donc qu'à l'imam impeccable de la dépenser au profit des indigents et des *Sayyid*-s. Selon eux, comme l'imamat se terminait avec la mort du septième imam, ils devaient garder cette somme jusqu'au Retour du Sauveur pour la lui remettre en mains propres.

Conformément à plusieurs ḥadīth-s des imams, notamment le quatrième, ‘Alī, Zayn al-‘Ābidīn al-Sajjād, ou le 6<sup>e</sup> imam Ja‘far al-Ṣādiq, le *khums* se divise en six parts : la part de Dieu, celle du prophète, celle des proches parents de ce dernier, et les trois autres parts sont distribuées entre les orphelins, les indigents et les voyageurs en détresse<sup>239</sup>.

---

<sup>238</sup> Abū l-Qāsim al-Khū’ī, *Mu‘jam Rijāl*, al-*Hadīth*, Qum, vol. 9, 1409/1988, p. 139.

<sup>239</sup> al-Kulaynī, *al-Kāft*, Vol. I, p. 301 et 314 ; *Wasā'il al-shī'a*, Vol. VI, pp. 360-361. Cette opinion n'était pas partagée par tous les shi'ites. Par ex. Ibn al-Junayd al-Iskāfi, savant shī'ite de la fin du 3<sup>e</sup>/9<sup>e</sup> siècle, prétend que le *khums* est divisé en cinq et que Dieu

Pour répondre à quelqu'un qui l'avait questionné sur le verset 8 : 41 du Coran, l'imam Ja'far al-Ṣādiq déclare : « la part de Dieu est sous la responsabilité du Messager de Dieu et la part des proches parents est à la disposition des proches du prophète ; par les orphelins, on entend les orphelins de la famille du prophète ; ainsi de l'ensemble des six parts, quatre parts reviennent particulièrement aux proches du prophète mais la *sadaqa* est illicite pour nous, membres de la famille prophétique<sup>240</sup> ».

Au fur et à mesure qu'on s'éloignait du début de l'Occultation et que la promesse de l'Apparition du Mahdī ne se réalisait pas, de nombreuses questions importantes se sont posées en matière d'administration et de répartition du *khums* de sorte que la divergence entre les juristes rend particulièrement difficile la présentation et la classification méthodique de leurs points de vue. Al-Shaykh al-Ṣadūq (m. 381/991) en citant Zakariyā ibn Mālik al-Ju‘fī qui cite à son tour l'imam Ja'far al-Ṣādiq, ne mentionne que quatre parts et non six<sup>241</sup>. Ibn al-Junayd al-Iskāfī (m. 385/995), al-Shaykh al-Mufid (m. 413/1022), al-Shaykh al-Ṭūsī (m. 460/1068), al-Sharīf al-Murtadā (m. 436/1044), Abū Ṣalāḥ al-Ḥalabī (m. 447/1055), Salār al-Daylamī (m. 463/1070), etc. confirment plus ou moins le point de vue d'al-Shaykh al-Ṣadūq. Certains juristes ont présenté des points de vue différents des imams concernant les bénéficiaires. Plus tard, Muqaddas Ardabīlī l'auteur des *Hadā’iq al-shī‘a*, al-Shaykh Murtadā al-Anṣārī ou Mullā Ahmad al-Narāqī ont présenté des opinions différentes. Sayyid Muhsin Ṭabāṭabā’ī al-Hakīm, l'auteur de

---

n'a pas une part de plus, il déclare que les proches parents ne sont pas considérés comme la famille du Prophète ; la part des indigents n'arrive pas aux Sayyids, voir Ṭabrisī, *Majma‘ al-Bayān*, Vol. X, p. 221. Ibn Abī al-Ḥadīd le mu'tazilite pro- shī‘ite pense que l'Imam ‘Alī avait continué la coutume d'Abū Bakr et de 'Umar concernant la part des proches parents ; ainsi il n'a pas voulu payer celle qui revenait à Fāṭimah et à la famille des Banū Hāshim ; Ibn Abī al-Ḥadīd Mu'tazilī, *Sharh Nahj al-Balāgha*, Vol. II, p. 139.

<sup>240</sup> al-Ḥurr al-Āmilī, *Wasā'il al-shī‘a*, Vol. VI, pp. 355-356.

<sup>241</sup> Ibn Bābūya, *Kitāb man Lā Yahduruhu l-Faqīh*, Vol. II, p. 42.

*Mustamsak al-‘Urwat al-Wuthqā*, a vivement critiqué ces séculaires divergences de points de vue<sup>242</sup>.

La situation critique de la communauté shi’ite, aussi bien sous le califat omeyyade que pendant la période ‘abbasside, a conduit les imams à chercher des moyens efficaces pour maintenir le contact avec les fidèles et pour garantir la vie de leur communauté. Dans ce but, ils ont créé un réseau de communication par l’intermédiaire de leurs représentants, institution appelée *al-wikāla* (« la délégation »), l’organisation des délégués de l’imam vivant dans les différentes régions. Ce système de représentation permettait, entre autres, de percevoir et de collecter les taxes religieuses

La problématique des bénéficiaires est directement lié à la distribution des taxes religieuses. Comme nous l’avons remarqué dans le premier chapitre de cette étude, les ḥadīth-s juridiques en matière de collecte des taxes religieuses, en particulier de la collecte du *khums*, sont particulièrement nombreux et très fréquemment cités par les Docteurs. Conformément à ces ḥadīth-s, la collecte et la distribution des taxes religieuses étaient effectuées soit par les imams historiques en personne soit par leurs représentants officiels et reconnus par les fidèles. L’Occultation a rendu problématique cette institution. Certains juristes, comme nous l’avons vu, ont proposé d’enterrer les revenus des taxes en attendant le Retour du Mahdī pour les lui restituer ; d’autres ont déclaré qu’il fallait les jeter à la mer, etc.

Durant l’Occultation mineure (260-329/873-940), ces obligations financières étaient gérées par les représentants de l’imam et les sommes ainsi collectées étaient dépensées pour répondre aux besoins des fidèles. Les représentants de l’imam caché pouvaient le rencontrer directement pendant l’Occultation mineure et ainsi recevoir ses

---

<sup>242</sup> Sayyid Muḥsin Ṭabāṭabā’ī al-Hakīm, *Mustamsak al-‘urwat al-wuthqā*, Vol. IX, p. 578-584.

instructions. Mais une fois que cette période s'est terminée et que l'Occultation majeure a commencé, personne n'a été désigné comme le représentant personnel de l'imam. Cette situation dura jusqu'à l'époque safavide au 10<sup>e</sup>/16<sup>e</sup> siècle où les membres du clergé ont prétendu que l'imam Mahdī a désormais des représentants généraux, c'est-à-dire qu'au lieu d'avoir des représentants nommément et personnellement désignés, il aura dorénavant des représentants caractérisés par leur connaissance des enseignements des imams, c'est-à-dire les juristes-théologiens. Pour cela, on s'appuyait sur ce ḥadīth : « Pour ce qui concerne les évènements imprévus, adressez-vous aux connasseurs de nos enseignements (ḥadīth) ; ils sont mes représentants pour vous et je suis le représentant de Dieu pour eux<sup>243</sup> ».

Il est vrai que ces doctrines, repensées à l'époque safavide, donnaient un pouvoir économique et politique immense aux membres du clergé shi'ite mais en même temps elles permettaient au système religieux shi'ite, en tant qu'organisation collective, de continuer à vivre.

Les juristes sunnites estiment que l'organisation économique de la communauté doit fonctionner sous la surveillance des « détenteurs du pouvoir », c'est-à-dire ceux qui détiennent le pouvoir politique. Mais le shi'isme, toujours sceptique à l'égard du pouvoir politique même shi'ite, semble avoir eu la volonté d'accorder le pouvoir d'organisation sociale à ceux qui représentaient l'imam pendant son Occultation c'est-à-dire les juristes-théologiens.

---

<sup>243</sup> al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Wasā'il al-shī'a*, Vol. XVIII, p. 101 ; Al-Fayḍ al-Kāshānī, *al-Haqq al-Mubīn*, p. 9-10.

## **Le *Khums* rend licite ce qui est illicite**

Autre point important : selon les juristes shi‘ites contemporains, le *khums* permet de rendre licite un bien. Par exemple si un bien volé ne peut en aucun cas être restitué à son propriétaire, il peut devenir objet du *khums* et devenir ainsi licite<sup>244</sup>.

Quatre cas sont envisagés, selon les *fatwas* qui se fondent principalement sur l’œuvre d’al-Ḥurr al-Āmilī, pour les biens licites mêlé aux biens illicites :

1. On connaît ni la quantité du bien illicite, ni son propriétaire. Les ‘ulamā’ déclarent unanimement que ce cas est soumis au *khums*.
2. On connaît la quantité du bien illicitement acquis ainsi que son propriétaire légitime. Dans ce cas évidemment il faut restituer le bien à son propriétaire.
3. On connaît la quantité du bien illicite mais on n’en connaît pas le propriétaire légitime. Le bien est soumis au *khums*.
4. On connaît le propriétaire légitime du bien illicite mais on en ignore la quantité. Le bien est soumis au *khums*.<sup>245</sup>

## **Les *Sayyid*-s, un groupe particulier qui bénéficie du *khums***

### **Qui est *Sayyid* ?**

Les shi‘ites pensent que les *Sayyid*-s sont les descendants du prophète ; l’ascendance des *Sayyid*-s remonte au prophète par sa fille, Fāṭima Zahrā dont les fils Hasan et Ḥusayn sont les seuls descendants masculins de Muḥammad. Selon la tradition shi‘ite, la sourate 108, al-Kawthar avait été révélée en réponse à ceux qui disaient le

---

<sup>244</sup> La *fatwa* d'un groupe de savants comme : ‘Alī Ḥusaynī al-Sīstānī, Jawād Tabrīzī, Abolqāsim Mūsawī Khū’ī, etc.

<sup>245</sup> al-Ḥurr al-Āmilī, *Wasā'il al-shī'a*, Vol. VI, Chapitre III, p. 344 et Vol. XVII, Chapitre VII, p. 357.

prophète « sans postérité masculine » (*al-abtar*).<sup>246</sup> Autrement dit la seule personne qui peut prétendre être *Sayyid*, est celle qui peut prouver sa parenté avec l'un des imams puisque ces derniers sont tous des descendants de Fātīma et de 'Alī. Dans les textes juridiques, une telle personne est *Sayyid* et mérite donc de recevoir le *khums*. La question qui s'impose est de savoir quand exactement a commencé la lignée des *Sayyid*-s. Certains considèrent 'Abd al-Muṭallib, grand-père commun de Muḥammad et de 'Alī comme l'ancêtre originel des *Sayyid*-s ; pour al-Shaykh al-Mufid et Ibn al-Junayd cette origine remonte aux Banū-Hāshim dans leur totalité (les descendants de Hāshim) et aux Banū Muṭallib (les descendants de 'Abd al-Muṭallib) ; chez les juristes sunnites, Abū Ḥanīfa est de cet avis<sup>247</sup>. Parmi les juristes, il y a divergence sur l'attribution d'une partie de la part de l'imam aux *Sayyid*-s.

## Les partisans du caractère obligatoire du *khums*

Le caractère obligatoire du *khums* durant l'Occultation est défendu par la plupart des juristes shi'ites. L'auteur contemporain du *Kashf al-Rumūz* déclare : « l'avis juridique (*fatwa*) indiquant l'abolition du *khums* pendant l'Occultation est un avis anonyme et je ne connais personne qui croit à la validité de cette *fatwa*<sup>248</sup> ». Or pour certains juristes, le paiement du *khums* était seulement obligatoire pendant la présence physique des imams. C'est pourquoi, les grands savants du début des temps de l'Occultation se sont vus contraints à souligner le caractère obligatoire du *khums* même en l'absence de l'imam. Nous présenterons, dans les lignes qui suivent, les points de vue

<sup>246</sup> al-Karakī, *Jāmi' al-Maqāṣid*, vol. IV, p. 54.

<sup>247</sup> al-Ḥillī, *Tadhkirat al-Fuqahā'*, *op. cit.*, Vol. V, p. 433.

<sup>248</sup> Hasan Fāḍil Ābī, *Kashf al-Rumūz Fī Sharḥ Mukhtaṣar al-Nāfi'*, éditions islamiques attaché à la société des Mudarrisīn Ḥawza Ilmiyya Qum, Vol. I, p. 272.

de certains anciens comme al-Shaykh al-Mufid, al-Sharīf al-Murtadā et al-Shaykh al-Tūsī qui vivaient justement à cette époque.

Al-Shaykh al-Mufid, au chapitre « *Khums* et butins » de son livre juridique *al-Muqni'A* déclare que le paiement du *khums* est obligatoire pour tout butin (*ghanīma*) et il comprend le terme dans le sens de tout ce qu'on gagne dans la guerre contre les impies. Le *khums* est aussi obligatoire pour tout intérêt que l'on obtient des activités commerciales, agricoles et artisanales qui excèdent les frais annuels. Al-Shaykh al-Mufid, après avoir énuméré les cas soumis au *khums*, se fonde sur le verset coranique et écrit : « Le *khums* est obligatoire pour toutes les choses dont l'homme tire des profits<sup>249</sup> ». C'est la raison pour laquelle les juristes qui lui ont succédé ont donné un caractère obligatoire au *khums* pendant l'Occultation. En ce qui concerne le caractère obligatoire du *khums* pendant l'Occultation, al-Shaykh al-Mufid ajoute, au chapitre « *Khums* » d'*al-Muqni'A* : « le paiement du *khums* est obligatoire (*wājib*) sur tout profit, car c'est Dieu Lui-même qui l'a rendu obligatoire dans le Coran ».

La plupart des juristes se sont appuyés sur l'autorité d'al-Shaykh al-Mufid pour montrer le caractère obligatoire du *khums* durant le temps de l'Occultation<sup>250</sup>.

En même temps, en raison de la crise survenue en matière du *khums* et des butins pendant le temps de l'Occultation, certains parmi les '*ulamā'* ont eu recours à la théorie de l'Attente (*al-intizār*) puisque, selon la tradition, les taxes religieuses ne peuvent être collectées que par l'imam présent ou son représentant nommément désigné par lui. Al-Shaykh al-Mufid, partisan du caractère obligatoire du paiement du *khums* pendant l'Occultation, signale tout de même ces hésitations : « en ce qui concerne le *khums*, il y a des désaccords entre les '*ulamā'* pour le temps de l'Occultation ; un groupe pense que

---

<sup>249</sup> Coran, 8 : 41 ; al-Shaykh al-Mufid, *al-Muqni'A* (en référence au Coran 8 : 41), Qum, p. 276-277.

<sup>250</sup> al-Shaykh al-Tūsī, *al-Khilāf*, Vol. I, p. 272.

l’obligation de paiement du *khums* est annulée à cause de l’absence de l’imam et à cause des ḥadīth-s rapportés à ce sujet ; un autre groupe prône l’obligation d’enterrer le *khums* en se fondant sur le récit qui indique qu’« avec l’apparition de Mahdī, la terre sortira ses trésors ». Selon le principe présenté à la fin du propos, certains fidèles conservaient le *khums* comme un dépôt jusqu’au temps où l’imam Mahdī reviendra. Le même principe était appliqué par certains à la *zakāt*<sup>251</sup>.

Le propos d’al-Shaykh al-Mufid montre, s’il en était besoin, que n’existait aucun ḥadīth réglant la question des taxes religieuses en l’absence de l’imam.

Al-Sharīf al-Murtadā (m. 436/1044) écrit dans son livre intitulé *al-Intiṣār* : « le paiement du Cinquième, excédant les frais annuels de la personne, est une obligation canonique (*wājib*)<sup>252</sup> ». Il n’a pas non plus soumis l’obligation du *khums* à la présence physique de l’imam. Le même savant, dans un autre de ses écrits à savoir son traité, *al-Muḥkam wa al-Muṭashābih*, cite le *Tafsīr* d’al-Nu‘mānī qui, en se fondant sur les dits de l’imam ‘Alī, présente ainsi les quatre ressources du *khums* : 1. Les butins de guerre, 2. Les minéraux, 3. Les trésors, 4. Les matières précieuses pêchées dans la mer.<sup>253</sup>

En ce qui concerne la répartition du *khums*, il dit : « le *khums* se divise en six parts dont trois appartiennent à l’imam qui est le remplaçant du prophète et donc représentant de Dieu et de Son Envoyé et les trois autres sont pour les orphelins, les indigents et les voyageurs en détresse appartenant à la famille de Muhammad<sup>254</sup> ».

Al-Shaykh al-Ṭūsī (m. 460/1068) a, lui aussi, discuté le caractère obligatoire du *khums* pendant le temps de l’Occultation dans quelques-uns de ses ouvrages sans faire allusion à la problématique de la présence ou de l’absence de l’imam. Al-Ṭūsī partage

<sup>251</sup> al-Shaykh al-Mufid, *al-Muqni’A*, p. 46.

<sup>252</sup> al-Sharīf al-Murtadā, *al-Intiṣār fī Infirādāt al-Imāmiyya*, p. 225.

<sup>253</sup> Cité par al-‘Āmilī, *Wasā’il al-shī‘a*, Vol. VI, p. 341.

<sup>254</sup> al-Sharīf al-Murtadā, *al-Intiṣār fī Infirādāt al-Imāmiyya*, p. 226.

l’opinion d’al-Shaykh al-Mufid et il ajoute que la raison de la divergence des ‘*ulamā*’ est l’absence de texte explicite au sujet du *khums*<sup>255</sup>. Il mentionne à son tour les différents points de vue en la matière. Il considère la légalité absolue du caractère obligatoire du *khums* sujette à débat car cela consisterait à user du bien d’autrui sans en avoir la permission explicite, ce qui est contre la sagesse. Par ailleurs, il reconnaît qu’il est obligatoire de diviser le *khums* en deux ; il conseille de cacher la première moitié qui appartient à l’imam ou de la déposer auprès de personnes de confiance pour qu’elles les restituent à l’imam Mahdī lors de son Retour et de partager la seconde moitié parmi les pauvres mentionnés par le Coran<sup>256</sup>.

Dans son livre *al-Nihāya*, al-Shaykh al-Tūsī affirme la légalité de la dépense des revenus du *khums* aux profits des shi‘ites pendant le temps de l’Occultation dans certains cas comme le mariage, le commerce et le logement ; mais il interdit de les dépenser dans les autres cas<sup>257</sup>. Al-Shaykh al-Tūsī fait enfin allusion aux désaccords des juristes shi‘ites; selon lui ceux-ci résultent de l’absence d’un texte précis en la matière et il déclare : « si quelqu’un se comporte avec prudence et suit l’un des points de vue comme l’enfouissement du *khums* ou son dépôt par testament, il ne commet aucune faute<sup>258</sup> ».

Al-‘Allāma al-Hillī (m. 726/1325) reconnaît comme contraire au Coran le fait d’annuler le caractère obligatoire du *khums* et de le déclarer uniquement recommandable (*mustahabb*). Il écrit que les prescriptions juridiques (*fatāwa*) affirmant le caractère recommandable du *khums* durant le temps de l’Occultation ne sont pas fiables. Selon son argument, si le *khums* dépendait du bon vouloir des fidèles, les imams ne devraient pas

<sup>255</sup> al-Shaykh al-Tūsī, *al-Mabsūt*, Vol. I, p. 164.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>257</sup> al-Shaykh al-Tūsī, *al-Nihāya*, p. 265.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 275.

le collecter mais il y a des preuves explicites innombrables indiquant que les imams percevaient le *khums* aussi bien quand ils étaient présents que pendant l'Occultation mineure.<sup>259</sup>

Muhammad Ḥasan al-Najafī (m. 1266/1849), l'auteur de *Jawāhir al-kalām*, écrit à propos de l'obligation du *khums* pendant le temps de l'Occultation : « il est obligatoire de s'acquitter du *khums* de la part de l'imam pendant le temps de l'Occultation auprès de quelqu'un qui a les qualités requises pour émettre des *fatwas*, c'est-à-dire un Docteur de la loi fiable<sup>260</sup> ».

L'obligation du paiement du *khums* pendant le temps de l'Occultation de l'imam est une question sur laquelle s'entendent également d'autres savants comme Qādī Ibn al-Barrāj<sup>261</sup>, Ibn Zuhra<sup>262</sup> ou encore Ibn Idrīs al-Hillī<sup>263</sup>. Nous y reviendrons.

Al-Shaykh Abū Ṣalāḥ al-Halabī (m. 447/1055) ne fait pas mention de la théorie de l'enfouissement du *khums*, mais il défend l'obligation du paiement et de la division du *khums*; il estime que le *khums* doit être divisé en deux et écrit : « il faut mettre de côté la part de l'imam et attendre pour le remettre à ce dernier. Si on n'arrive pas à rencontrer l'imam soi-même pendant sa vie, il faut déposer la part en question entre les mains d'une personne de confiance pour qu'elle accomplisse son devoir avant de mourir (i.e. le déposer à son tour à une autre personne de confiance et ainsi de suite jusqu'au Retour de l'imam caché). Mais en ce qui concerne la deuxième part du *khums*, il faut la donner aux indigents, orphelins et voyageurs en détresse appartenant à la famille du prophète et de ‘Alī<sup>264</sup>.

<sup>259</sup> Cité par al-‘Āmilī *Wasā’il al-shī‘a*, Vol. VI, p. 283.

<sup>260</sup> Al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, Vol. VI, p. 283.

<sup>261</sup> Ibn al-Barrāj, *al-Muhaḍhab*, Vol. I, p. 178.

<sup>262</sup> Ibn Zuhra, *al-Ghunya*, Vol. II, p. 129.

<sup>263</sup> Ibn Idrīs al-Hillī, *al-Sarā’ir*, Vol. I, p. 185.

<sup>264</sup> Abū al-Ṣalāḥ al-Halabī, *al-Kāfi fī l-fiqh*, p. 174.

Abū ‘Alī Ḥamza ibn ‘Abd al-’Azīz (m. 463/1070), connu sous le nom de Salār al-Daylamī, défend lui aussi la théorie de la légitimité du paiement du *khums* pendant l’Occultation et le fait que la seconde moitié de celui-ci doit exclusivement revenir aux shi’ites pauvres et non à n’importe quel besogneux<sup>265</sup> ».

Qādī ‘Abd al-’Azīz Ibn al-Barrāj (m. 481/1088) a rédigé un traité sur la question de la légitimité de l’appropriation exclusive du *khums* par les shi’ites pendant l’Occultation. Il a reconnu comme nécessaire de conserver la part de l’imam jusqu’à la mort et a insisté sur le dépôt des biens par testament après la mort afin de les restituer à l’imam caché lors de son avènement. Il a écrit à propos de la conservation de la part de l’imam et de son dépôt par testament que : « cette pratique est ce qu’il existe de plus fort et de plus discret pour sauver le fidèle de commettre un péché concernant le *khums*<sup>266</sup> ».

La position de Muḥammad Ibn Idrīs al-Hillī (m. 598/1201) est presque identique à celle de Qādī ‘Abd al-’Azīz Ibn al-Barrāj. Il présente l’absence de textes en matière du *khums* comme la raison de la divergence entre les docteurs shi’ites et propose les différents points de vue à ce sujet. Mais il rejette fermement la légitimité de la conservation du *khums* et prône la transmission « et le dépôt par testament de « la part de l’imam » : « Selon mon opinion, le dépôt du *khums* par testament est prioritaire ; son enfouissement n’est pas autorisé car nous n’avons pas de texte sûr permettant ce fait. C’est ce qui est dicté par la loi, la raison, la religion, et le bon sens ainsi que par l’esprit, la doctrine qui est la nôtre<sup>267</sup> ».

Yahyā ibn Sa‘īd al-Muhaqqiq al-Hillī (m. 676/1277) insistait sur le *khums* prélevé sur les habitations et les activités commerciales<sup>268</sup>. Il prône la légitimité du paiement du

<sup>265</sup> Salār al-Daylamī, *al-Marāsim*, p. 633.

<sup>266</sup> Ibn al-Barrāj, *al-Muhadhdhab*, Vol. I, p. 180 et 181.

<sup>267</sup> Ibn Idrīs al-Hillī, *al-Sarā’ir*, p. 116.

<sup>268</sup> al-‘Allāma al-Hillī, *Sharā’i’ al-Islām*, *Kitāb al-Khums*, Vol. I, p. 182 et 183.

*khums* pendant le temps de l’Occultation et fait remonter la réalisation de cet acte à la générosité et la bienveillance des imams. En ce qui concerne le désaccord entre les shi‘ites en matière des trésors qui appartiennent à l’imam, il passe en revue les points de vue différents des docteurs et n’émet pas lui-même un verdict particulier à ce sujet<sup>269</sup>.

Al-‘Allāma al-Hillī (m. 726/1325) cite al-Shaykh al-Ṭūsī pour défendre l’obligation de l’acquittement du Cinquième et écrit longuement à propos de la légitimité du paiement du *khums* aussi bien en présence qu’en absence des imams<sup>270</sup>.

Abū ‘Abdallāh Ibn Makkī al-Shahīd al-Awwal (m. 786/1384) pensait que l’on a le choix entre dépenser le revenu du *khums* pour les indigents ou bien le conserver et l’enterrer jusqu’à l’apparition de l’imam Mahdī. Il déclare préférer lui-même partager le revenu du *khums* entre les pauvres, tout en insistant sur la légitimité du prélèvement du *khums* sur les habitations, les activités commerciales et les butins en présence de l’imam et son exemption possible pendant le temps de l’Occultation<sup>271</sup>.

‘Alī Ibn Ḥusayn al-Muhaqqiq al-Karakī (m. 940/1533), personnalité historique d’une importance capitale dans la politique religieuse des Safavides, s’est beaucoup écarté de la théorie de la Dissimulation et de l’Attente, en fondant la doctrine de « la représentation générale » de l’imam caché. Selon celle-ci, le juriste théologien, soutenu directement par le souverain (en l’occurrence dans son propre cas : Shāh Tahmāsb ibn Ismā‘īl, le roi safavide), est le représentant général (*nā’ib ‘āmm*) de l’imam caché pendant l’Occultation majeure au même titre que les « représentants particuliers » (*nā’ib khāṣṣ*) de celui-ci pendant l’Occultation mineure. Ce qui a donné aux juristes haut placés du clergé une importance politique et sociale de premier ordre.<sup>272</sup> Dans son livre *Jāmi’*

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>270</sup> Al-‘Allāma al-Hillī, *Tahrīr al-ahkām*, p. 75.

<sup>271</sup> al-Shahīd al-Awwal, *Al-Durūs al-Shari‘iyya*, p. 69-70 ; id., *al-Bayān*, p. 221.

<sup>272</sup> Rasūl Ja‘faryān, *Dīn va siyāsat dar dowre-ye ṣafavi*, p. 32 et 312.

*al-Maqāṣid fī sharḥ al-qawā‘id*, il émet une prescription juridique selon laquelle la part de l'imam du *khums* doit intégralement revenir aux « représentants généraux » qui décident de l'utiliser selon les conditions requises<sup>273</sup>.

Zayn al-Dīn b. Ahmad al-Āmilī al-Shahīd al-Thānī (m. 955/1548) croyait lui aussi à la légitimité de l'obligation du *khums* pendant le temps de l'Occultation<sup>274</sup>. Bien qu'il ait émis une *fatwa* annulant l'appropriation et la récupération des terres arides mortes sans autorisation de l'imam, il estime que la récupération des terrains qui sont en train de s'éroder n'a pas besoin de permission<sup>275</sup>.

Al-Shaykh Muḥammad Ḥasan al-Najafī (m. 1228/1813) dit Ṣāḥib al-Jawāhir, a largement traité de la question de « la part de l'imam » pendant l'Occultation et après avoir mentionné les avis qui témoignent de la légitimité de l'obligation du *khums*, il écrit : « l'existence de nombreux avis fiables, a conduit les juristes à la certitude que les imams ont rendu obligatoire le paiement du *khums* pour les shi‘ites pendant le temps de la Présence mais aussi pendant l'ère de l'Occultation de l'imam infaillible<sup>276</sup>. Al-Najafī mentionne les avis partagés des juristes concernant l'annulation, la conservation ou le dépôt par testament du *khums* jusqu'à la réapparition de l'imam Mahdī. Il présente les argumentations des uns et des autres<sup>277</sup>, et malgré sa citation d'al-Shaykh al-Ṣadūq indiquant que « le *khums* fait partie des droits de l'imam ; donc il faut le garder jusqu'à son Retour comme nous le faisons pour tous les dépôts religieux<sup>278</sup> », il opte finalement pour l'obligation de son paiement en rejetant l'avis de ses adversaires en déclarant :

---

<sup>273</sup> al-Muhaqqiq al-Karakī, *Jāmi‘ al-Maqāṣid fī sharḥ al-Qawā‘id*, Ahl al-Beyt, Qum, Vol. IV, p. 65.

<sup>274</sup> al-Āmilī, Zayn al-Dīn al-Shahīd al-Thānī, *Masālik al-afhām*, Vol. III, p. 68

<sup>275</sup> al-Shahīd al-Thānī, *Masālik*, *Ibid.*, p. 155.

<sup>276</sup> Muḥammad Ḥasan al-Najafī, *Jawāhir al-Kalām*, Vol. XVI, p. 141.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 156-162.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 165.

« Leur avis ne mérite même pas qu'on y gaspille feuille, encre et plume pour le réfuter<sup>279</sup> ».

## Les opposants au *khums* obligatoire

Dans le camp opposé aux juristes qui prônaient le paiement obligatoire du *khums* pendant le temps de l'Occultation, se trouvent de nombreux juristes qui rejettent ce caractère obligatoire.

Il se posent d'abord cette question : comment est-il possible que, dans le Coran, il n'y ait qu'un seul verset (8 : 41) sur le *khums*, tandis qu'il existe des dizaines de versets où la *zakāt* est décrite et conseillée. Cette disparité entre le nombre des versets ne témoigne-t-elle pas de l'importance très secondaire du *khums* ? La *zakāt* est un pourcentage maximal de la récolte et des bénéfices, le *khums* est un pourcentage minimal de l'excédent des revenus annuels. Peu de gens, à part les fortunés, ont un excédent de revenus.

D'autres questions sont également posées : par exemple percevait-on régulièrement le *khums* pendant la vie du prophète ? Pourquoi le paiement du *khums* a-t-il été suspendu pendant certaines périodes ? Et pourquoi à certaines époques, les docteurs ont-ils conseillé de ne pas payer le *khums* ? Comme les partisans du paiement du *khums*, ses opposants ont eu eux aussi recours à de nombreux récits rapportés des imams et des juristes anciens, témoignant du caractère non obligatoire du *khums*. Voici quelques exemples de ces rapports :

‘Umar b. Yazīd dit : « ‘J’ai rencontré Abū Sayyār Misma’ b. ‘Abd al-Malik à Médine ; cette année il avait apporté une somme d’argent pour l’imam Ja’far al-Ṣādiq,

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 173.

mais ce dernier a refusé la somme ; je lui ai demandé : pourquoi l'imam a refusé cette offre de ta part ?' Il a répondu : 'Quand j'avais présenté cette somme à l'imam Ja'far al-Ṣādiq, je lui ai dit que j'étais le responsable de la pêche des perles dans la mer de Bahreïn et que j'avais gagné quatre cent mille dinars dont je lui apportais quatre-vingts mille comme *khums* ; je lui ai dit que je ne voulais pas conserver sa part à lui car cette somme était la part que Dieu lui avait destinée.' Mais l'imam m'a répondu : 'Ô Abū Sayyār, nous avons rendu cette somme licite pour toi ; Garde la pour toi ; tout ce qui est à la disposition de nos Shi'ites sur terre, leur appartient jusqu'au jour de la Résurrection.' »<sup>280</sup>

Selon un autre récit un homme qui vendait des berceaux et des cordes est allé chez l'imam al-Ṣādiq et a déclaré : « J'ai des articles, je fais du commerce et j'ai fait des bénéfices ; je sais que dans ces profits, il y a une part déterminée pour vous ». L'imam répond : « si dans la situation actuelle nous vous obligeons à régler ces droits et à payer le *khums*, nous ne vous traiterons pas avec justice<sup>281</sup> ». Pour les opposants, ce genre de récit montre qu'en cas de besoin le fidèle n'est pas obligé de payer le Cinquième. Une autre preuve de cette affirmation est le récit où quelqu'un interroge le même sixième imam, à savoir l'imam al-Ṣādiq, sur la légitimité du repas dont il n'a pas payé le *khums* ; l'imam répond : « S'il se trouve vraiment dans le besoin, ce repas est licite pour lui<sup>282</sup> ».

Al-Kulaynī rapporte encore : « Deux personnes se sont rendues auprès de l'imam al-Ṣādiq pour s'assurer de la licéité (du *khums*). Ce dernier déclare : 'cette part ne nous appartient pas pour que nous puissions le rendre licite ou illicite.' »<sup>283</sup>

Par ailleurs le *khums* peut être remplacé par le Dixième ('*ushr*). Al-Shahīd al-Awwal (m. 786/1384) dans la *Lum'A Dimashqiyya* et al-Shahīd al-Thānī (955/1548) dans

<sup>280</sup> al-Kulaynī, *al-Kāft*, Vol. I, p. 408.

<sup>281</sup> al-Shaykh al-Mufid, *al-Ikhtisāṣ*, éd. 'Alī Akbar Ghaffārī, Qum, p. 283.

<sup>282</sup> al-Shaykh al-Tūsī, *al-Ghayba*, éd. 'Ibādullāh Tehrānī et 'Alī Ahmād Nāshīhī, Qum, al-Ma'ārif al-Islāmiyya, Vol. IV, p. 143.

<sup>283</sup> al-Kulaynī, *al-Kāft*, Vol. I, p. 545.

son commentaire de ce livre expliquent cette possibilité et déclarent que les shi'ites ont la liberté de choisir l'une des deux solutions pendant le temps de l'Occultation.

Les deux savants s'appuient sur d'illustres prédécesseurs pour dire que selon certains d'entre eux même le Dixième doit être mis de côté jusqu'au Retour de l'imam caché et si la Manifestation (*zuhūr*) de l'imam ne survient pas pendant qu'ils sont encore vivants, il faut confier la somme aux personnes de confiance qui la confieront à d'autres si nécessaire jusqu'à cette Manifestation à la fin des temps. Dans une traduction commentée de la *Lum'A*, on peut lire : « un grand nombre parmi les juristes tardifs croient qu'on peut donner la part de l'imam aux quatre groupes des ayants droit besogneux, c'est-à-dire aux proches parents, orphelins, voyageurs en détresse et indigents. Mais d'autres n'admettent pas une telle distribution comme licite et préconisent qu'il faut conserver la part de l'imam jusqu'à sa Manifestation pour la lui restituer, car il n'y a pas de preuve scripturaire qui permette de distribuer la part mentionnée<sup>284</sup> ».

Aḥmad b. Muḥammad Muqaddas Ardabīlī (m. 993/1585) écrit : « Sache que la majorité des avis de nos docteurs affirmant l'annulation totale du *khums* pendant le temps de l'Occultation prouve le caractère non-obligatoire du *khums* ; l'origine de ces fatwa-s remontent aux dits des imams qui associent le *khums* à la présence d'un imam vivant ». Et il ajoute : « Tout avis sur la légitimité du *khums* pendant le temps de l'Occultation n'est pas admissible ; il est préférable que le *khums* soit purement et simplement annulé, même la part des pauvres et que la licéité de son appropriation soit déclarée absolument nulle et non avenue. A la limite on peut la déclarer recommandable (*mustahabb*) selon l'avis de quelques-uns mais le *khums* ne peut pas être obligatoire pendant l'Occultation<sup>285</sup>.

---

<sup>284</sup> Sayyid ‘Alī Ḥusaynī, *Tarjomeh va sharḥ-e Luma‘*, Vol. I, p. 256.

<sup>285</sup> al-Ardabīlī, *Majma‘ al-fā’ida wa l-burhān fī sharḥ al-Irshād al-adhāhān*, Vol. IV, pp. 355-358.

Un siècle plus tard, Sayyid Muḥammad al-Bāqir Sabziwārī (m. 1090/1679) défend le même point de vue. Il déclare que : « les propriétés de l'imam doivent être conservées jusqu'à son Retour<sup>286</sup>. Selon lui, l'annulation du *khums* sur les activités commerciales pendant le temps de l'Occultation est préférable<sup>287</sup>

Al-Fayḍ al-Kāshānī (m. 1091/1680), suivi par son contemporain Muḥammad Bāqir Sabziwārī (m. 1090/1679), opte pour l'annulation de la part de l'imam pendant l'Occultation tout en annonçant qu'il faut payer la part des autres bénéficiaires du *khums*. Il déclare qu'il est même préférable de dépenser par prudence tout le *khums* pour ces bénéficiaires<sup>288</sup>.

Muḥammad Sabziwārī (m. 1090/1679), comme on vient de le dire, ne reconnaît pas non plus le caractère obligatoire du *khums* pendant le temps de l'Occultation. Cité par Khwānsārī, il écrit : « Pendant un tel temps (l'Occultation) où il est impossible d'être en contact avec lui (i.e. l'imam caché), le Dixième qui lui appartient (i.e. la moitié du Cinquième) est clairement annulé ; car il est impossible de lui remettre. Il reste seulement le Dixième (l'autre moitié) appartenant aux *Sayyid*-s parce que ses bénéficiaires sont présents<sup>289</sup>.

La plupart des juristes tardifs estimant que la collecte et le paiement du *khums* sont annulés et impraticables pendant le temps de l'Occultation appartiennent à la tendance traditionaliste des Akhbāriyya. C'est pourquoi, ils fondent presque toujours leurs arguments sur les ḥadīth-s des imams. C'est le cas par exemple du Shaykh al-Ḥurr al-‘Āmilī (m. 1104/1692). Dans son célèbre livre *Wasā'il al-Shī'a*, il rapporte vingt-

---

<sup>286</sup> Muḥammad al-Bāqir Sabziwārī, *Kifāyat al-Aḥkām*, p. 45.

<sup>287</sup> al-Muhaqqiq Sabziwārī, *Zakhīra al-Ma‘ād*, Ahl al-Bayt, Vol. III, pp. 291-292.

<sup>288</sup> Al-Fayḍ al-Kāshānī, *Mafātīḥ al-Sharī‘A*, Kitāb al-Khums, Vol. II, Chapitre 39, n° 260, p. 229.

<sup>289</sup> Sayyid Muḥammad al-Bāqir al-Khwānsārī, *Rawdāt al-jannāt*, traduit par Muḥammad Sa‘edī, Islāmiyya, Vol. II, pp. 246-248.

deux ḥadīth-s corroborant, semble-t-il, l'annulation du *khums*<sup>290</sup>. La majorité de ces traditions remontent aux imams al-Bāqir et Ja‘far al-Ṣādiq. À l'aide de ces ḥadīth-s, l'auteur conclut que la collecte du *khums*, et en particulier celle de la part de l'imam, n'est ni convenable ni autorisée, car les imams recommandent seulement la distribution de cette taxe au profit de leurs shi‘ites pauvres seulement. Il est intéressant de noter que deux siècles plus tard, le savant célèbre de la tendance opposée des *Uṣūliyya*, al-Shaykh Murtaḍā al-Anṣārī (m. 1281/1864), critique sévèrement al-Ḥurr al-‘Āmilī pour son usage de ces ḥadīth-s et en donne, lui, une toute autre interprétation afin de justifier l'obligation du paiement du *khums*.

Ces débats autour du *khums* ont eu pour résultat quatre points de vue établis autour de la problématique de son paiement pendant l'Occultation :

- L'annulation et l'interdiction de paiement.
- L'obligation du paiement.
- La conservation, c'est-à-dire le non-paiement, de la Part de l'imam jusqu'au retour de ce dernier et le paiement du reste du *khums*.
- Le paiement de la Part de l'imam et sa dépense lorsqu'il y a certitude que cette dépense correspond aux enseignements des imams.

Ces divergences et les incertitudes qui les accompagnent ont eu pour conséquence une très grande disparité dans le paiement du *khums* parmi les fidèles shi‘ites. C'est ce qui ressort d'ailleurs de nos jours d'une enquête publiée par la branche de la province du Khurāsān de l'Office pour la Propagande Islamique de l'Iran, enquête de grande ampleur

---

<sup>290</sup> al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Wasā’il al-shī‘a*, Vol. VI, Ahl al-Beyt, Qum, pp. 376-385.

sur le terrain de laquelle sont tirées les conclusions suivantes<sup>291</sup> : la perception et l'obtention du *khums* de manière traditionnelle soit par les juristes et soit surtout les *Sayyid*-s ne vont pas dans le sens de la justice sociale et, s'ils n'augmentent pas les inégalités, ils n'aboutissent pas non plus à les diminuer, car le nombre des payeurs du *khums* dans les couches défavorisées est supérieur au nombre des payeurs des couches favorisées.

La disparité entre le niveau de revenu et le paiement du *khums* montre qu'un grand nombre de familles ayant des revenus considérables s'abstiennent de payer le *khums*. Les tableaux concernant la nécessité d'une approche fiscale du *khums* montrent clairement que près de 40% des imposables ne payent pas le *khums*. L'enquête montre également que le paiement de ce dernier et le niveau d'études du payeur sont inversement proportionnels. Ce qui est logique car les fidèles cherchant à pratiquer scrupuleusement leur religion selon le point de vue juridique et soumis à l'autorité des juristes se trouvent dans leur très grande majorité dans les couches populaires et non lettrées de la population.

## Quelques mots sur la *zakāt*

L'aumône (*zakāt*) est une obligation religieuse en islam car, comme on l'a déjà signalé, le Coran insiste très fortement sur sa nécessité. Son paiement n'est donc pas sujet à débat. Les discussions à son sujet, surtout dans le shi'isme, porte sur l'autorité habilitée à collecter la *zakāt* ainsi que sur son usage.

Selon les sources islamiques, après le décès de Muḥammad, la plupart des chefs des tribus arabes se sont abstenus de payer la *zakāt*. Abū Bakr, premier successeur du prophète, qui assumait la direction politique et religieuse de la communauté, a juré de

---

<sup>291</sup> Voir le rapport *Khums, Tchālesh-hā va Rāhkār-hā*, Office pour la Propagande Islamique, sous la direction de l'Organisation générale du Khorasan al-Raḍawī, pp. 725-727.

forcer les révoltés à payer la *zakāt*. Il a employé la force militaire pour réprimer les révoltés et contraindre les incroyants s'ils tentaient de résister et suscitaient des désordres. Finalement il a réussi à établir le paiement des taxes religieuses dans la péninsule arabique<sup>292</sup>. Ses successeurs, à la tête des fidèles, avaient la responsabilité de collecter la *zakāt*.

Vers la fin de l'époque Omeyyade (43-121/661-750), 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (99-102/717-720) a créé une structure administrative appelée « *Dīwān al-ṣadaqāt* » pour la perception de la *zakāt* ; cette structure a persisté pendant tout le temps des Omeyyades et des 'Abbassides sous le nom de « *Dīwān al-Bar wa l-Ṣadaqāt* »<sup>293</sup>.

Selon Holger Weiss, le problème s'imposa au moment où la *zakāt* fut établie et son paiement généralisé. Il souligne la dimension politique de la question lorsque c'est l'autorité gouvernementale qui collecte l'aumône mais ajoute qu'à partir d'un certain moment les juristes ont également été autorisés à le faire. Dans ces conditions, en donnant un caractère obligatoire à la *zakāt* et en transformant sa perception et sa distribution en un système indépendant, qu'il s'agisse d'une forme personnelle comme la *sadaqa* ou qu'il s'agisse d'une forme gouvernementale, publique ou officielle, la *zakāt* se heurte à des problèmes. Le fait que la *zakāt*, aussi bien en tant que troisième pilier de l'Islam qu'en tant qu'obligation légale et officielle, se transforme en une loi, entraîne de nombreux problèmes. Comme on le voit aussi dans l'histoire économique, le gouvernement est souvent obligé de forcer les gens à payer les frais gouvernementaux sinon il se heurte à un déficit budgétaire, surtout pour les affaires militaires. Au départ, en tout cas dans le Coran mais aussi probablement pendant la vie du prophète, la *zakāt* était payée pour aider les pauvres et selon la volonté du payeur, non pas pour

---

<sup>292</sup> M. W. Watt, *Muhammad at Mecca*, cité par Michael Bonner, *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, State University of New York, Chapter I, p.15.

<sup>293</sup> Amy Singer, *Charity in Islamic societies*, p. 47.

l’instauration du gouvernement islamique et la contribution aux frais du pouvoir en place<sup>294</sup>. Toujours selon Holger Weiss, après le temps du prophète, il n’y a pas une interprétation unique surtout en matière de la collecte de la *zakāt* soit pour subvenir aux besoins de l’Etat soit pour venir en aide aux indigents. Or, les législateurs sont en général les derniers qui répondent aux besoins des pauvres et non pas les premiers. Le phénomène a été remarqué par les lettrés musulmans eux-mêmes. Al-Māwardī (m. 450/1058), célèbre juriste, théologien et penseur sunnite, écrit que les pressions politiques du gouvernement pour rendre obligatoire la perception des taxes et pour en dépenser une partie pour les indigents n’étaient pas suffisantes. Les gouverneurs étaient obligés de financer aussi les dépenses militaires et gouvernementales par la collecte de la *zakāt*<sup>295</sup>. ‘Abd al-Rahmān b. Muḥammad Ibn Khaldūn (m. 809/1406) a remarqué que la collecte des taxes religieuses en général et la *zakāt* plus particulièrement par le gouvernement renforce seulement la politique de ce dernier et que les taxes sont dépensées généralement pour la consolidation du pouvoir<sup>296</sup>.

Dans ces conditions, la question s’est posée de manière aigüe aux shi‘ites, presque toujours en position de faiblesse devant les pouvoirs qu’ils ont toujours considérés comme injustes. La *zakāt* est une obligation coranique et aucun imam n’a mis en question son paiement. Les débats concernent ce qui doit être soumis à son prélèvement et l’autorité habilitée à la collecter. Dans le corpus de ḥadīth-s qui interprète les nombreuses mais imprécises données coraniques, neuf revenus soumis à l’aumône sont énumérés.

Al-Shaykh al-Mufid (m. 413/1022) écrit : « L’imam est le successeur du prophète et les adresses divines au prophète concernent aussi les imams. Donc quand le prophète

<sup>294</sup> Weiss, H., « Obligatory almsgiving: an inquiry into zakāt in the pre-colonial Bilād al-Sūdān », *Studia Orientalia / Societas Orientalis Fennica*, 96, Finnish Oriental Society: Tiedekirja, Helsinki, 2003, p. 279.

<sup>295</sup> al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sultāniyya*, p. 50.

<sup>296</sup> Ibn Khaldūn, *Les Prolégomènes*, 1989, pp. 239-240, 271.

est présent, il faut lui remettre la *zakāt* et après son décès, il faut la remettre à son successeur c'est-à-dire l'imam et pendant le temps de l'Occultation, la *zakāt* doit être remise aux délégués particuliers (de l'imam caché)<sup>297</sup> ».

Dans *al-Istibṣār*<sup>298</sup>, al-Shaykh al-Ṭūsī (m. 460/1067) semble être le premier à proposer d'autres sources, que les neuf précédents, pour le prélèvement de l'aumône en déclarant le caractère facultatif (*mustaḥabb*) de la *zakāt* pour ces cas supplémentaires. D'autres savants l'ont suivi dans cette voie comme al-‘Allāma al-Hillī<sup>299</sup>, al-Shahīd al-Awwal<sup>300</sup> et beaucoup d'autres juristes ayant considéré cette solution comme la meilleure. La plupart des juristes contemporains ont aussi opté pour cette *fatwa*.

Afin de ne pas remettre la collecte de l'aumône entre les mains d'un pouvoir injuste, les juristes shi'ites ont proposé une autre solution. Taqī ibn Najm al-Dīn ibn ‘Ubaydullāh al-Halabī (m. 447/1055), connu sous le nom d’Abū Ṣalāḥ al-Halabī, juriste imamite estimait que la *zakāt* devait être remise à l'imam pendant le temps de sa présence mais dans le temps de l'Occultation, le payeur pouvait distribuer lui-même la *zakāt*<sup>301</sup>. Par ailleurs, beaucoup ont pensé que l'ajout de cas recommandables aux neuf cas obligatoires, a été une forme de « dissimulation tactique » (*taqiyya*) de la part des Anciens afin d'assouplir les règles de la *zakāt* et la libérer du joug du pouvoir politique. Par exemple, al-Shaykh Yūsuf b. Ahmad Bahrānī (m. 1186/1722) écrit : « il est évident pour moi qu'il faut prendre beaucoup de ḥadīth-s concernant la *zakāt* ainsi que le cas des prélèvements facultatifs comme une forme de dissimulation tactique (*taqiyya*) ; la dissimulation est la solution principale dans le cas de divergence en matière des préceptes religieux ; car comme l'a remarqué al-Hillī dans son livre *al-Muntahā*, reconnaître le

---

<sup>297</sup> al-Shaykh al-Mufid, *al-Muqni'A*, p. 252.

<sup>298</sup> al-Shaykh al-Ṭūsī, *al-Istibṣār*, Vol. II, p. 4.

<sup>299</sup> al-‘Allāma al-Hillī, *Mukhtalaf al-shī'A*, Vol. III, p. 71.

<sup>300</sup> al-Shahīd al-Awwal, *al-Durūs al-sharī'a fī fiqh al-imāmiyya*, Vol. I, p. 329.

<sup>301</sup> Abū Ṣalāḥ al-Halabī, *al-Bidāya*, p. 72.

caractère obligatoire de la remise de la *zakāt* au pouvoir en place vient de la religion de Shāfi‘ī, Abū Ḥanīfa, de Mālik, de Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn Ibrāhīm (autrement dit les savants sunnites que les shi‘ites n’ont pas à suivre).<sup>302</sup>

Selon Muḥammad Ḥasan al-Najafī, l'auteur des *Jawāhir al-kalām* (m. 1266/1849), il est indispensable que les shi‘ites aient la permission de payer la *zakāt* sur leurs avoirs. Quant aux preuves et arguments pour la permission du paiement de la *zakāt* à l'imam, il écrit : « ces preuves et récits concernent le temps de la présence de l'imam et ne concernent pas le temps d'Occultation et le temps de la dissimulation<sup>303</sup> ». Il écrit encore : « Il est obligatoire de payer la *zakāt* à l'imam pendant sa présence et de ne pas la payer au pouvoir en place durant le temps de l'Occultation pendant lequel il nous est conseillé de respecter la dissimulation tactique pour que nous gardions indemnes les préceptes religieux ; la collecte et la distribution de la *zakāt* causent des problèmes pour les shi‘ites. Ils doivent la payer d'eux-mêmes<sup>304</sup> ».

## Le *kharāj* pendant le temps de l'Occultation

Le *kharāj* ou la taxe foncière a toujours été perçue en islam par le pouvoir. Selon les sources traditionnelles, le pouvoir califal distribuait une partie de cette taxe foncière entre les différentes factions théologico-politiques qui n'étaient évidemment pas en conflit ouvert avec lui. Ainsi, la plupart du temps, la communauté shi‘ite imamite, celle qui aboutira au shi‘isme duodécimain, et dont les imams se tenaient à l'écart de toutes activités politiques, recevait une part du *kharāj* à l'époque de la présence des imams historiques. La question qui se pose au sujet du *kharāj* pendant l'Occultation est donc

<sup>302</sup> Yūsuf b. Aḥmad Bahrānī, al-Ḥadā’iq al-Nādīra, Qum, Vol. XII, p. 108.

<sup>303</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Najafī, *Jawāhir al-Kalām*, Beyrouth, vol. XV, pp. 413-417.

<sup>304</sup> *Ibid.*, *Jawāhir al-Kalām*, p. 418.

similaire à celle posée par la *zakāt*. Etant donné que, pour les shi‘ites, tout pouvoir avant le Retour de l'imam caché et son gouvernement mondial est injuste et étant donné que l'imam n'est plus présent pour juger de la licéité ou non de la perception d'une partie du *kharāj* venant de ce pouvoir injuste, quelle doit être la décision des fidèles shi‘ites ? Que doit-on faire des terres conquises, des terres soumises au *kharāj* et des biens obtenus par le *kharāj* ? L'attitude des juristes shi‘ites à l'égard de cette question dépend de la permission ou de l'interdiction de collaboration avec les dirigeants par définition injustes. Car ils ne partageaient pas un avis identique à propos de la légitimité de la collaboration avec le pouvoir. Sur cette question, les juristes se divisent en deux groupes. D'abord, ceux qui permettent l'usage des biens issus de la taxe foncière même si le pouvoir est injuste. La question a été surtout débattue à partir de l'époque safavide et l'arrivée au pouvoir d'une dynastie shi‘ite. Par exemple lorsque Ibrāhīm b. Sulaymān al-Qatīfī (m. 950/1543, appartenant au courant traditionaliste des Akhbāriyya), n'accepta pas le *kharāj*, y compris celui des terres nouvellement conquises, offert par le souverain Shāh Tahmāsb, al-Muhaqqiq al-Karakī (m. 940/1533, chef du courant rationaliste des *Uṣūliyya* de son époque) qui lui reprocha en écrivant : « Quand le deuxième imam des shi‘ites, l'imam Ḥasan b. ‘Alī a accepté les cadeaux de Mu‘āwiyya b. Abī Sufyān, le premier calife Omeyyade, comment peux-tu t'abstenir de recevoir les cadeaux de Shāh Tahmāsb ? Tu n'es tout de même pas plus vertueux que l'imam Ḥasan et Shāh Tahmāsb n'est pas plus oppresseur que Mu‘āwiyya<sup>305</sup> ? ».

Muhaqqiq al-Karakī, le célèbre juriste de l'époque safavide, est justement le plus ardent défenseur de la licéité du *kharāj* pendant l'Occultation. Dans son livre *Qāti’A al-lajāj fī tahqīq hall al-kharāj*, il s'appuie sur l'exemple des imams historiques qui acceptaient les biens issus de l'impôt foncier offerts par les califes injustes pour les

---

<sup>305</sup> al-Muhaqqiq al-Karakī, *Qāti’A al-lajāj fī tahqīq hall al-kharāj*, Vol. I, pp. 34-37.

intérêts de leurs fidèles.<sup>306</sup> Il dit aussi que certains juristes imamites, y compris Sayyid al-Sharīf al-Murtaḍā, Sayyid al-Sharīf al-Raḍī ou encore al-‘Allāma al-Hillī fréquentaient la cour des souverains et des rois et acceptaient le *kharāj*, des terres et d’autres présents. Al-Karakī établit tout de même une exception pour les juristes qui ont joué un rôle dans l’établissement d’un gouvernement inique ou dans l’affaiblissement d’un gouvernement équitable par leurs verdicts et leur influence : « ceux-ci n’ont pas la permission de percevoir les biens issus du *kharāj* et celui-ci est illicite pour eux<sup>307</sup> ». La pointe de l’argumentation c’est que, contrairement à ce que prétendent les Traditionalistes, pendant l’Occultation, il peut y avoir des pouvoirs justes, en l’occurrence celui des Safavides.

Dans le camp adverse se trouvent certains juristes comme al-Shaykh Ibrāhīm al-Qatīfī (m. 950/1543), comme nous venons de le voir<sup>308</sup> ainsi qu’al-Muhaqqiq al-Ardabīlī (m. 993/1585). On doit au premier son *Sirāj al-wahhāj*, et à al-Muhaqqiq al-Ardabīlī son traité *al-Kharājiyya*. D’autres ‘ulamā’ ont également traité de cette question<sup>309</sup>. Selon eux, tout ce que l’on reçoit de la main du pouvoir injuste est illicite et sa consommation est fondamentalement interdite. Certains ont cependant proposé d’avoir recours à la dissimulation (*taqiyya*) et de percevoir cette taxe pour le bien des fidèles ou encore ils ont proposé la solution selon laquelle les fidèles exploitent eux-mêmes des terres soumises au *kharāj* pendant le temps de l’Occultation puisque le pouvoir n’est pas légitime de percevoir cette taxe<sup>310</sup>. Selon ces juristes, parmi lesquels le shaykh Murtadā al-Anṣārī (m. 1281/1864), les pouvoirs shi’ites doivent avoir l’autorisation du juriste de

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>307</sup> al-Karakī, *ibid.*, p. 13.

<sup>308</sup> al-Qatīfī, *Sirāj al-wahhāj li Daf‘ ‘ujāj Qāti‘A al-Lajāj*, Mu’asseseh nashr-e eslāmī, Qum, Vol. I, pp. 106-109.

<sup>309</sup> al-Ardabīlī, *Majma‘ al-fā’ida wa l-burhān fī sharḥ al-Irshād al-adhhān*, Vol. IV, p. 116

<sup>310</sup> al-Qatīfī, *op. cit.*, Vol. 1, p. 45.

leur temps pour pouvoir collecter et administrer le *kharāj*<sup>311</sup>. Le même Murtadā al-Anṣārī déclare que : dans le cas où les biens offerts sont limités et qu'il n'y a pas de certitude sur leur obtention de manière injuste, on a le droit d'accepter et de consommer ces biens<sup>312</sup>.

---

<sup>311</sup> al-Anṣārī, *al-Makāsib*, Vol. II, pp. 174-175.

<sup>312</sup> *Ibid.*, *al-Makāsib*, Vol. II, pp. 174-175.

**Troisième partie**

**LES PEINES LÉGALES**

## Remarques préliminaires

Le Coran prévoit un certain nombre de peines à appliquer aux délinquants et criminels. Le lecteur pourra se référer à l'Annexe n° 1 de ce travail pour en avoir la liste et les versets correspondants. Pour ce qui est de notre problématique, à savoir l'application des Quatre Préceptes, dont les peines légales prévues par le Coran (*hadd*, pluriel *hudūd*), pendant l'Occultation, on peut rapidement résumer la question de la façon suivante : l'imam est l'hermèneute par excellence du texte coranique y compris dans les aspects juridiques de celui-ci, c'est-à-dire qu'il revient à lui d'appliquer les préceptes coraniques selon les cas particuliers. Par exemple, il est vrai que le Coran condamne le voleur à avoir la main tranchée. Mais, de tout temps, les juristes ont perçu cette ordonnance coranique comme indicative. Un voleur d'oranges ne peut pas être puni de la même manière qu'un voleur d'enfant. C'est ainsi au juriste et au juge, savant du droit canonique, d'appliquer l'ordre coranique, selon chaque cas. Dans le shi'isme, ce recours à l'ordonnance coranique, revient à l'imam seul ou à un juge nommément désigné par l'imam. La question qui se pose alors c'est comment se fait-il que dans le shi'isme, en période d'Occultation de l'imam qui est le seul détenteur de l'autorité légitime, ces peines légales sont-elles encore appliquées ?

Conformément à l'histoire de la loi religieuse shi'ite, le *faqīh*-juge doit avoir l'autorisation directe de l'imam pour remplir sa fonction, à propos des peines légales comme celle de couper la main et de condamner à mort. M. A. Amir-Moezzi l'explique ainsi : « Selon le droit shi'ite ancien, les juges-théologiens doivent être personnellement nommés par l'imam. Ces juges sont les seules autorités judiciaires religieuses habilitées à présider les tribunaux religieux et à appliquer les peines légales. Par ailleurs, en ce qui concerne les peines prévues par le Coran (amputation de la main du voleur, mise à mort de l'assassin, application de la loi du talion, etc.), l'imam est considéré comme étant la

seule personne habilitée à faire appliquer convenablement les préceptes coraniques aux cas particuliers. On comprend alors aisément qu'en l'absence de l'imam, et donc de la personne directement désignée par lui, la juridiction religieuse et l'application des peines légales devinrent sujettes à polémique. La nécessité de la justice et la science en matières religieuses du juge étant indiscutables<sup>313</sup> ».

Dans le vocabulaire courant arabe ou persan, le terme *hadd* pluriel *hudūd* a le sens littéral de limite, frontière ou d'une séparation entre deux choses, ou encore la définition (qui détermine en quelque sorte les limites) d'une chose. Dans la terminologie du droit, le terme désigne les pénalités (*mujāzāt*) définies par la Loi révélée pour certains crimes. Selon la définition d'al-Muhaqqiq al-Hillī : « Toute pénalité définie par les sources saintes est appelée *hadd*. Une pénalité qui n'est pas ainsi définie [et qui est donc laissé à la décision du juge s'appelle *ta 'zīr*<sup>314</sup> ». Dans le contexte du *fīqh*, le terme est traduit par « peine légale » ou « peine scripturaire ».

*Hadd* n'a pas le sens de mesure mais d'intervalle entre un début et une fin. Il s'agit de la limite maximale qu'il ne faut pas dépasser, tandis qu'il est permis de rester en-deçà. Les versets coraniques relatifs aux rétributions déclarent expressément qu'il est permis de punir moins de ce qui est indiqué par le texte mais interdit de punir plus sévèrement que ce qui est indiqué.

Dans le Coran et le Ḥadīth, le *hadd* signifie le châtiment défini par les lois pour certaines fautes. Dans la terminologie du droit, il signifie les limites des punitions corporelles avec des mesures individualisées définies par le Coran pour des crimes particuliers<sup>315</sup>.

---

<sup>313</sup> Amir-Moezzi et Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme?* p. 208-209.

<sup>314</sup> al-Hillī, *Sharā'i` al-islām fī masā'il al-halāl wa al-harām*, Enteshārāt Istiqlāl, Téhéran, 1403/1983, Vol. 4, p. 631.

<sup>315</sup> al-Shahīd al-Thānī, *Masālik*, op. cit., vol. 4, p. 325..

Dans le shi‘isme, selon les plus anciennes sources parvenues jusqu’à nous, c’est-à-dire le corpus ancien du Ḥadīth shi‘ite, l’imam infâillible est la seule personne habilitée à appliquer les directives coraniques aux cas individuels. De la même manière, selon le droit shi‘ite ancien, le *faqīh*-juge doit avoir l’autorisation directe de l’imam pour remplir sa fonction concernant les peines légales comme celle de couper la main du voleur ou et de flageller l’adultère. La problématique a été présentée synthétiquement par M. A. Amir-Moezzi: « Selon le droit shi‘ite ancien, les juges-théologiens doivent être personnellement nommés par l’imam. Ces juges sont les seules autorités judiciaires religieuses habilitées à présider les tribunaux religieux et à appliquer les peines légales. Par ailleurs, en ce qui concerne les peines prévues par le Coran (amputation de la main du voleur, mise à mort de l’assassin, application de la loi du talion, etc.), l’imam est considéré comme étant la seule personne habilitée à faire appliquer convenablement les préceptes coraniques aux cas particuliers. On comprend alors aisément qu’en l’absence de l’imam, et donc de la personne directement désignée par lui, la juridiction religieuse et l’application des peines légales devinrent sujettes à polémique<sup>316</sup> ».

En effet, la possibilité de l’exécution des peines légales en période d’Occultation, par l’intermédiaire d’un juriste remplissant toutes les conditions requises, fait partie des questions les plus controversées dans le droit shi‘ite.

Le problème a obligé les juristes-théologiens à adopter des positions théoriques radicalement différentes<sup>317</sup>. C’est le cas, en particulier, des peines légales et des châtiments laissés à la décision du juriste (*ta’zīrāt*) comme par exemple la loi du talion (*qisāṣ*), des dispositions islamiques relatives au prix du sang (*diyāt*), ou encore la lapidation, la flagellation, l’amputation des doigts, de la main, du pied, etc.

---

<sup>316</sup> Amir-Moezzi et Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, p. 208-209.

<sup>317</sup> Sayyid Mustafā al-Muhaqqiq Dāmād, *Qawā'id al-fiqh*, Bakhsh-e Jazā'i, p. 582-583.

Si nous considérons le code pénal de la République islamique d'Iran, pays où le droit canonique est pratiquée en articulation avec le droit séculier, on constate que le législateur permet (*jawāz*) l'application des peines légales scripturaires en période d'Occultation<sup>318</sup>. Cette rupture avec les sources fondamentales du droit shi'ite, à savoir le corpus de Hadīth, comme on l'a dit, est l'aboutissement d'une longue évolution historique.

## L'application des peines légales pendant la période de l'Occultation

Dès le début de l'Occultation majeure, l'un des problèmes des théologiens shi'ites est de savoir si les peines légales peuvent être appliquées en l'absence physique de l'imam impeccable ou si elles doivent être annulées. Les deux opinions avaient des adeptes parmi les *faqīh*-s et les partisans de chacune d'entre elles présentaient des arguments rationnels pour démontrer leur justesse respective. Bien entendu, la question de la possibilité ou de l'impossibilité de l'application des *hudūd*-s est indissociablement liée à la légitimité du juge et de la justice religieuse et la validité de leur jugement en l'absence d'une autorité infaillible comme celle du prophète et de l'imam.

Concernant l'application des peines en période d'Occultation, les prises de position des juristes-théologiens ont été nombreuses :

1. Les partisans de l'autorisation (*jawāz*) et de l'application des peines.
2. Les opposants de ces deux notions.
3. Les juristes qui ont hésité entre les deux prises de position précédentes.

---

<sup>318</sup> *Code des peines islamiques d'Iran*, article 297, Remarque 2, Ilhāqī, 1382 h.s./2003-4.

4. Les partisans de « l'autorisation conditionnelle » c'est-à-dire d'une transformation des peines légales en d'autres châtiments (*ta'zīr*).
5. Les partisans d'une application légale évitant toute peine de mort et blessures.

## **Les partisans de l'application des peines légales**

Les partisans de l'application des peines et des châtiments s'appuient d'abord sur les sentences déterminées dans le Coran telles que « La fornicatrice et le fornicateur, fouettez-les chacun de cent coups de fouet » (Coran, 24 : 2-4 trad. Muḥammad Ḥamīdullāh) ou « Le voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main » (Coran, 5 : 38 trad. Muḥammad Ḥamīdullāh). Selon eux, puisque décrétées par la Révélation, ces peines ne peuvent être abolies puisqu'elles ne sont pas limitées à un temps déterminé ou à un lieu particulier. Elles ne dépendent pas non plus de la présence de l'imam impeccable. La décision de leur mise en pratique revient donc au juriste-théologien remplissant toutes les conditions nécessaires (*jāmi‘ al-sharā’it*) c'est-à-dire en résumé la maîtrise des sciences exigées et l'intégrité morale. Dès lors, l'application des peines est nécessaire en tout temps et tous lieux afin de garantir la sécurité et la moralité collectives<sup>319</sup>.

Il existe de nombreuses traditions selon lesquelles l'application des peines est absolument nécessaire soit en présence soit en absence de l'imam ; ces traditions précisent que l'annulation des peines est interdite (*harām*). Devant le cas d'une femme adultère, le premier imam ‘Alī aurait déclaré : « Par Dieu, rappelez-vous que votre prophète déclarait : ‘celui qui annule l'une des peines que j'ai établies est mon ennemi.

---

<sup>319</sup> Muḥammad Bāqir al-Sabziwārī, *Kifāyat al-ahkām*, Daftar-e nashr-e farhang-e Islāmī, Qum, p. 410.

Celui-là sera l'objet de mon courroux<sup>320</sup> ». Une autre tradition, remontant au 6<sup>e</sup> imam, Ja‘far Ja‘far al-Şādiq Abū ‘Abdallāh, sert d'argument aux juristes de ce premier groupe. Un juge non-shi‘ite, Ḥafṣ b. Ghīyāth al-Nakhā‘ī (m. 194/809), élève en droit de l'imam dit : « J'ai demandé à Abū ‘Abdallāh Ja‘far qui est-ce qui doit appliquer les *hudūd*-s, le pouvoir (*sultān*) ou le juge (*qādī*) ? Il a répondu : ‘Que ceux qui gouvernent les appliquent’ »<sup>321</sup>?

Al-Shaykh al-Mufid (m. 413/1022) est le premier *faqīh* à penser que durant l'Occultation, l'application des peines peut être accordée aux juristes-théologiens shi‘ites: « L'application des peines incombe aux hommes nobles de l'islam désignés par Dieu. Ce sont en premier les imams impeccables de la famille du prophète et puis les juges que ces derniers ont nommés dans ce but. Les imams ont accordé cette responsabilité aux juristes-théologiens parmi leurs fidèles à condition qu'ils aient toutes les compétences pour accomplir cette tâche<sup>322</sup> ».

La position d'al-Shaykh al-Mufid semble indiquer que juger les affaires religieuses et appliquer les peines légales n'est pas illicite pendant l'Occultation<sup>323</sup>. Al-Mufid et surtout ses continuateurs, cités par al-Hurr al-‘Āmilī (m. 1104/1692), ont opté pour l'autorisation de l'application des peines légales par les Docteurs de la loi en l'absence de l'imam à condition que la pratique puisse être justifiée et expliquée par les ḥadīth-s des imams<sup>324</sup>. Les adeptes de ce premier groupe s'appuient toujours sur le fameux ḥadīth dit de ‘Umar b. Ḥanzala remontant à l'imam Ja‘far et rapporté par toutes les sources anciennes : « Quant aux évènements (non prévus par les sources

<sup>320</sup> al-Hurr al-‘Āmilī, *Wasā'il al-shī'A*, Chapitre 1, ḥadīth 6.

<sup>321</sup> Ahmad Khwānsārī, *Jāmi‘ al-Madārik*, Qum, Deuxième édition, p. 85. Il faut préciser que le verbe *ḥkm* en arabe signifie en même temps “gouverner” et “juger”.

<sup>322</sup> al-Shaykh al-Mufid, *al-Muqni'A*, p. 810.

<sup>323</sup> Tamima Bayhom-Daou, *al-Shaykh al-Mufid*, Oxford, 2005, pp. 122-125.

<sup>324</sup> al-Hurr al-‘Āmilī *Wasā'il al-shī'A*, Vol. 18, p. 338.

scripturaires), référez-vous aux connaisseurs de nos enseignements car ils sont ma preuve auprès de vous et je suis la preuve de Dieu auprès de vous<sup>325</sup> ». Les juristes de ce premier groupe considèrent que « les connaisseurs de nos enseignements » du ḥadīth mentionné sont les Docteurs de la loi remplissant toutes les conditions nécessaires. Les Modernes se fondent sur les propos d’al-Shahīd al-Thānī (m. 966/1558) qui explique longuement dans son livre *Masālik* que « les connaisseurs des enseignements » des imams infaillibles sont en premier lieu les juristes et les experts en droit canon. S’appuyant sur les thèses d’al-Muhaqqiq al-Hillī (m. 726/1325), il déclare : « On entend par ce connaisseur le juriste-théologien *mujtahid* ; c’est lui qui connaît parfaitement le droit religieux grâce aux ḥadīth-s transmis des imams mais aussi les capacités de la raison et la force des arguments rationnels ; un tel juriste est autorisé de la part de l’imam à appliquer les peines légales<sup>326</sup> ».

Naturellement, c'est surtout à partir de l'époque safavide, l'établissement du shi'isme imamite comme religion d'Etat en Iran et la formation du « clergé », que les débats deviennent particulièrement fréquents. Muḥammad al-Bāqir al-Majlisī (m. 1110/1698) écrit : « Un grand nombre de savants croient que le *mujtahid* juste remplissant toutes les conditions nécessaires peut se charger de l'application de toutes les peines légales pendant l'Occultation y compris l'exécution capitale, couper la main ou la lapidation ». Bien que l'opinion d'al-Majlisī soit ambiguë, il écrit dans l'introduction de son livre : « La préservation de la religion dépend de l'accomplissement des actes et devoirs religieux. Pour ce faire, il faut garantir les conditions de cet accomplissement c'est-à-dire appliquer les peines légales ; il est

---

<sup>325</sup> Voir en dernier lieu Rūḥollāh Khomeynī, *Tahrīr al-wasīla*, vol. 1, p. 344.

<sup>326</sup> al-Shahīd al-Thānī, *Masālik*, *op. cit.*, p. 188.

obligatoire de tuer les incroyants et les apostats et d'appliquer les peines et les châtiments prescrits par les Ecritures saintes<sup>327</sup> ».

Mullā Ahmād b. Muḥammad al-Mahdī al-Narāqī (m. 1245/1829), dans ses ‘Awā’id al-ahkām fī bayān qawā’id al-ahkām confirme qu'il est nécessaire voire obligatoire d'appliquer les peines et les châtiments durant l'Occultation. Il s'appuie sur l'autorité des célèbres juristes-théologiens du passé pour affirmer que la survie d'une religiosité saine et la sécurité de la communauté des fidèles en dépendent<sup>328</sup>.

Al-Shaykh Muḥammad Ḥasan al-Najafī (m. 1266/1849) l'auteur d'*al-Jawāhir*, reconnaît la rareté des traditions autorisant l'application des peines légales en l'absence d'un imam infaillible mais s'appuie sur l'autorité d'un grand nombre de juristes célèbres du passé pour opter pour cette autorisation. Il écrit ironiquement sur les opposants : « Il est étonnant que certains soient si obsédés par cette question, il paraît que ces gens n'ont rien compris du droit canonique ni de la parole des imams et du mystère de leurs mots révélés pourtant par nos Docteurs. Bref, la réponse est évidente<sup>329</sup> ».

Al-Najafī estime que l'application des peines en période d'Occultation fait partie des devoirs du *mujtahid* remplissant toutes les conditions nécessaires (*jāmi‘ al-sharā’iṭ*) et il écrit à ce propos : « Le *mujtahid* remplissant toutes les conditions nécessaires fait appel aux textes solides et au consensus vérifié. La légitimité du *mujtahid* remplissant toutes les conditions nécessaires auprès des imams impeccables, afin d'appliquer les peines durant l'Occultation fait partie des nécessités absolues de la religion. Par

<sup>327</sup> Muḥammad al-Bāqir al-Majlisī, *Kitāb al-Hudūd, Qīṣāṣ va Diyāt*, pîyâme Hagh, Téhéran, 1378 h.s./ 1999, p. 58.

<sup>328</sup> al-Narāqī, *Awāyed al-Ahkām Fī Bayān Qawā’id al-Ahkām*, p. 553.

<sup>329</sup> al-Najafī, *Jawāhir al-Kalām*, vol. 21, p. 394.

conséquent, un non-*mujtahid* qui ne remplit pas toutes les conditions nécessaires, et même un *mujtahid mutajāzī* (partiel) ne sont pas autorisés à appliquer les peines légales<sup>330</sup>. ». Pour fonder ses propos, l'auteur invoque l'autorité des savants suivants, entre beaucoup d'autres : al-Shaykh al-Mufid, al-Shaykh al-Ṭūsī, al-Shahīd al-Awwal, al-Shahīd al-Thānī, Fāḍil Miqdād b. Fahd, al-Muhaqqiq al-Karakī, Muḥammad Bāqir al-Sabziwārī<sup>331</sup>. Muḥammad Ḥasan al-Najafī estime que selon les maîtres juristes de l'imamisme, les personnes remplissant toutes les conditions de l'équité et de l'*ijtihād*, c'est-à-dire étant moralement d'une grande intégrité et ayant la capacité d'extraire les principes secondaires des sources primaires du droit pourraient appliquer les peines légales durant l'Occultation<sup>332</sup>.

Dans sa *Risāla fī taḥqīq iqāmat al-ḥudūd fī hādhā al-’Aṣr*, Sayyid Muḥammad al-Bāqir al-Shaftī (m. 1260/1844), contemporain d'al-Najafī, tente de neutraliser les positions des opposants de l'application des peines légales et conclut ainsi qu'il n'y a pas vraiment d'opposants en la matière.<sup>333</sup>. Selon les sources, al-Shaftī appliqua personnellement entre 90 et 120 peines légales dans des cas différents<sup>334</sup>

En ce qui concerne l'autorisation de l'application des peines, Sayyid Abū al-Qāsim al-Khū’ī (m. 1413/1992) écrit dans ses *Mabānī takmilat al-minhāj* : « L'application des peines pour le juge remplissant toutes les conditions nécessaires est autorisée<sup>335</sup> ».

---

<sup>330</sup> *Ibid.*, vol. 12, p. 393. Le *mujtahid mutajāzī* est celui qui a une connaissance partielle du corpus du droit religieux.

<sup>331</sup> al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, vol. 12, p. 394-395.

<sup>332</sup> Muṣṭafā al-Muhaqqiq Dāmād, « Ḥudūd dar Zamān-e Mā (les peines légales à notre époque) », *Revue Tahqīqāt-e Hoqūqī*, Téhéran, 1378 h.s./ 1999, n° 25-26, p. 63.

<sup>333</sup> al-Shaftī, *Risāla fī taḥqīq iqāmat al-ḥudūd fī hādhā al-’Aṣr*, p. 144.

<sup>334</sup> Mīrzā Muḥammad al-Bāqir al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-‘ulamā’ wa l-sādāt*, p. 101 ; Muḥammad ‘Alī Mudarris Tabrīzī, *Rayḥānat al-adab*, p. 28.

<sup>335</sup> Sayyid Abū al-Qāsim al-Khū’ī, *Mabānī takmilat al-minhāj*, vol. 1, p. 422.

Enfin, dans son *Tahrīr al-wasīla*, Rūḥollāh Khomeyni (m. 1368 h. s. /1990) écrit : « Personne ne peut se charger des affaires collectives et politiques y compris l’application des peines, les affaires juridiques et financières comme la collecte des taxes sauf l’imam des musulmans et celui qui est désigné de la part de l’imam pour ce travail<sup>336</sup> ». Or, pour Khomeyni, comme pour ses prédécesseurs appartenant dans leur quasi-totalité aux rationalistes *Uṣūliyya*, la « personne désignée par l’imam » n’est autre que le *mujtahid jāmi‘ al-sharā’it*, appelé depuis al-Karakī (m. 940/1533), « le représentant général de l’imam caché »<sup>337</sup>. Al-Muhaqqiq al-Karakī écrit en effet clairement dans son traité sur l’autorisation de l’application des peines légales : « Les partisans de l’imamisme sont unanimes sur le fait que le juriste-théologien juste et honnête, remplissant toutes les conditions nécessaires pour énoncer une *fatwa*, et appelé *mujtahid* en droit religieux, est bien le représentant des imams en général et de l’imam caché en particulier. C’est à lui qu’il faut avoir recours dans tous les cas où la représentation des imams est nécessaire<sup>338</sup> ».

Pour terminer cette partie, contentons-nous d’énumérer quelques autres juristes de ce premier groupe :

Taqī al-Dīn Abū Ṣalāḥ al-Ḥalabī (m. 447/1055), dans *al-Kāfi fī l-fiqh*, p. 423.

Al-Shaykh al-Tūsī (m. 460/1067), dans *al-Nihāya fī mujarrad al-fiqh wa l-fatāwā*, vol. 1, p. 301-303.

Muhammad Abū ‘Alī (m. 463/1070), dans *al-Marāsim al-‘alawiyya*, p. 261.

Hamza b. ‘Abd al-’Azīz, dit Salār al-Daylamī (m. 463/1070), dans *al-Taqrīb (al-Tahdhīb)*.

---

<sup>336</sup> Rūḥollāh Khomeyni, *Tahrīr al-wasīla*, Vol. 1, p. 344 ; aussi id., *Velāyat-e faqīh*, pp. 3-4 ; *Sahīfe-ye nūr*, vol. 20, p. 170

<sup>337</sup> Muṣṭafā al-Muhaqqiq Dāmād, *Qawā‘id al-fiqh* pp. 192-292.

<sup>338</sup> al-Muhaqqiq al-Karakī, *Rasā’il*, vol. 1, pp. 142-143.

Muhammad b. al-Hasan Fakhr al-Muhaqqiqīn (m. 771/1369), dans *Īdāh al-fawā'id fī sharḥ mushkilāt al-qawā'id*, vol. 1, p. 399-400.

Muhammad Ibn Makkī al-Āmilī, dit al-Shahīd al-Awwal (m. 786/1384), dans *al-Lum'a al-dimashqiyya fī fiqh al-imāmiyya*, p. 84, ainsi que dans *al-Durūs al-sharī'a fī fiqh al-imāmiyya*, vol. 2, p. 48.

Jalāl al-Dīn al-Fāḍil al-Miqdād (m. 826/1422), dans *al-Tanqīh al-rā'i fī sharḥ mukhtaṣar al-nāfi'*, volume 1, p. 596 et 597.

Jamāl al-Dīn Ibn Fahd al-Hillī (m. 841/1437) dans *al-Muhadhdhab al-bāri' fī sharḥ al-mukhtaṣar al-nāfi'*, volume 2, p. 328.

Al-Muhaqqiq al-Karakī (m. 940/1533) dans *Jāmi' al-Maqāṣid fī sharḥ al-qawā'id*, volume 8, p. 213 et volume 3, p. 489.

Zayn al-Dīn b. 'Alī al-Āmilī al-Shahīd al-Thānī (m. 966/1558) dans *Masālik al-aṣḥām ilā tanqīh sharā'i' al-islām*, volume 3, p. 108

Muhammad al-Bāqir dit al-Muhaqqiq al-Sabziwārī (m. 1090/1679) dans *Kifāyat al-ahkām*, volume 1, p. 410.

Al-Shaykh Ja'far Kāshif al-Ghiṭā' (m. 1228/1813) dans *Kashf al-ghiṭā' 'An mubhamāt al-sharī'at al-gharrā'*, volume 4, p. 430.

Sayyid 'Alī dit Sayyid Ṭabāṭabā'ī (m. 1231/1815) dans *Riyād al-masā'il fī bayān al-ahkām bi l-dalā'il*, volume 2, p. 388 et 473.

Sayyid 'Abd al-Ā'lā Sabziwārī (m. 1414/1993), dans *Muhadhdhab al-ahkām fī bayān al-halāl wa l-harām*, volume 15, p. 226.

Al-Shaykh 'Alī Kāshif al-Ghiṭā' (m. 1414/1993), dans *al-Nūr al-ṣāti fī l-fiqh al-nāfi'*, volume 1, p. 627.

## Les opposants de l'application des peines

Ces opposants professent que pendant le temps d'Occultation majeure, d'après la dernière lettre autographe de l'imam caché, il n'y a aucun représentant de la part des imams impeccables ; or seul l'imam impeccable ou son représentant ont le droit d'appliquer les peines légales. Par conséquent, pendant l'Occultation majeure, c'est-à-dire en l'absence d'un imam infaillible et de son représentant nommément désigné, les peines légales ne sont pas applicables.

Les juristes-théologiens de cette catégorie s'appuyaient surtout sur la littérature du Ḥadīth ainsi que sur l'autorité juridique d'Abū l-Makārim Ḥamza b. 'Alī dit Ibn Zuhra (m. 585/1189) et Muḥammad b. Aḥmad Ibn Idrīs al-Hillī (m. 598/1202). Muḥammad Ḥasan al-Najafī (m. 1266/1887), partisan de l'application des peines comme on l'a vu plus haut, confirme le fait<sup>339</sup>.

Ibn Idrīs al-Hillī (m. 598/1201) estime que le consensus (*ijmā'*) particulier ou général ne peut être rompu que par un autre consensus opposé ou par les versets coraniques clairs et les traditions à chaînes de transmission multiple (*mutawātir*) ; les traditions à chaîne de transmission unique (*khabar wāhid*) n'ont pas le pouvoir de rompre un consensus. L'affirmation de l'autorisation de l'application des peines légales par les *fuqahā'* en période d'Occultation ne repose que sur les seuls récits à chaîne de transmission unique. Comme al-Shaykh al-Mufid et al-Shaykh al-Tūsī, Ibn Idrīs, estime que le jugement dans les différends et l'application des peines juridiques en période d'Occultation sont confiés aux *fuqahā'* à condition qu'il n'y ait pas de risque de dommage. À la fin des *Sarā'ir*, en ce qui concerne l'application des peines pendant la présence des imams, il ne voit aucune différence de compétence du jugement entre les

---

<sup>339</sup> al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, vol. 12, p. 493.

imams et leurs représentants. En l'absence de ces derniers, les peines ne peuvent être appliquées.<sup>340</sup>.

Abūl Qāsim al-Muhaqqiq al-Hillī (m. 676/1277) émet le même avis dans ses *Sharā'i' al-islām*<sup>341</sup>. Il écrit également dans *al-Mukhtaṣar al-manāfi'* : « Même pour ce qui est ordonner le Bien et interdire le Mal (*al-amr bi l-ma'rūf wa l-nahy 'an al-munkar*), si ces devoirs pourtant obligatoires risquent de mettre en danger la vie et l'intégrité de quelqu'un, cela exigerait une autorisation de la part de l'imam et de son représentant. De la même manière, l'application des peines exige l'autorisation de l'imam ou de son représentant<sup>342</sup> ».

Le *faqīh* contemporain, Ahmād Khwānsārī (m. 1363/1943), partisan de la théorie de la non-autorisation en période d'Occultation, présente une bonne synthèse de cette option dans son livre intitulé *Jāmi' al-Madārik*. Il commence par citer des traditions de 'Alī et de Ja'far al-Ṣādiq selon lesquels seul l'imam infaillible est habilité à juger et appliquer les peines légales<sup>343</sup>.

Dans le ḥadīth de 'Umar b. Hanzala (que nous avons déjà mentionné), appelé traditionnellement la *Maqbūla 'Umar b. Hanżala*, l'imam al-Ṣādiq dit : « Soyez attentifs à celui d'entre vous qui transmet notre enseignement (ḥadīth), celui qui respecte notre *halāl* et notre *harām* et qui connaît nos ordres. Soumettez-vous à son jugement car je l'ai nommé comme votre juge. »<sup>344</sup>. Selon les juristes-théologiens opposés à l'application des *hudūd*, le ḥadīth déclare clairement que le juge doit être personnellement désigné par l'imam infaillible.

<sup>340</sup> Ibn Idrīs, *Kitāb al-Sarā'ir*, vol. 3, p. s 545 et 546.

<sup>341</sup> al-Muhaqqiq al-Hillī, *Sharā'i' al-islām*, vol. 1, p. 312 et 313.

<sup>342</sup> al-Muhaqqiq al-Hillī, *al-Mukhtaṣar al-Manāfi'*, p. 115.

<sup>343</sup> Ahmād Khwānsārī, *Jāmi' al-madārik fī sharḥ mukhtaṣar al-nāfi'*, vol. 7, p. 95.

<sup>344</sup> al-Hurr al-'Āmilī, *Wasā'il al-shī'A*, vol. 7, p. 631.

Par ailleurs dans le ḥadīth d’Abī Khadīja, appelé la *sahīḥa Abī Khadīja*, l’imam Ja‘far al-Ṣādiq dit : « Faites attention de ne pas prendre pour juge une personne corrompue (i.e. un juge désigné par le pouvoir injuste). Pour régler vos affaires, ayez recours à celui qui connaît nos enseignements ; Choisissez-le comme juge, car c’est moi qui l’ai désigné pour ce rôle<sup>345</sup> ».

Selon Khwānsārī, Ibn Idrīs n’a accepté que deux situations où l’application des peines peut être admise en l’absence de l’imam et de son représentant légal : *l*

A - L’application des peines par le maître envers son esclave.

B - dans le cas où une ou plusieurs vies sont menacées si on abandonne l’application des peines<sup>346</sup>. Selon l’auteur, Ibn Idrīs conseille également la pratique de la *taqiyya* dans ce second cas. On peut donc dire qu’en dehors de ces deux cas exceptionnels, Ibn Idrīs déclare interdite l’application des peines coraniques pendant l’Occultation.

D’autres grands Docteurs imamites s’étant opposé à cette applications sont mentionnés :

Al-Shaykh al-Tūsī (m. 460/1067) (mais nous avons vu que ce dernier est également exploité par les partisans de l’application des *hudūd*), Qāḍī ‘Abd al-’Azīz Ibn al-Barrāj (m. 481/1088)<sup>347</sup>, Amīn al-Islām al-Ṭabrisī (m. 548/1153)<sup>348</sup>, Quṭb al-Dīn al-Rāwandī (m. 573/1177)<sup>349</sup>, Abū l-Qāsim Ja‘far b. Hasan al-Muhaqqiq al-Hillī (m. 676/1277)<sup>350</sup>, ou encore Jamāl al-Dīn Ahmad b. Shams al-Dīn Ibn Fahd al-Hillī (m.

---

<sup>345</sup> al-Ḥurr al-Āmilī, *Wasā’il al-shī’A*, Premier chapitre concernant les qualités du jugs, *hadīth* 5. Le *hadīth* d’Abī Khadīja est rapporté par al-Shaykh al-Tūsī, *Tahdhīb al-Ahkām*, nouvelle édition, vol. 6, p. 303.

<sup>346</sup> Ibn Idrīs, *al-Sarā’ir*, vol. 2, p. 24 et 25.

<sup>347</sup> Ibn al-Barrāj, *al-Muhadhdhab*, vol. 1, p. s 341 et 342 ; vol. 2, p. 518.

<sup>348</sup> al-Ṭabrisī *Majma’ al-bayān*, vol. 7, p. 219, sous le verset 2 de la sourate 4 (de la Lumière (*An-Nur*)).

<sup>349</sup> al-Rāwandī, *Fīqh al-qur’ān*, vol. 2, p. 372.

<sup>350</sup> al-Muhaqqiq al-Hillī, *al-Jāmi’ li l-sharā’i*, p. 548.

841/1437)<sup>351</sup> (également utilisé par le premier groupe). Les cas d'al-Tūsī et d'Ibn Fahd montrent que les juristes ne sont pas toujours dépourvus d'ambigüité dans leur exposé sur la problématique qui nous occupe.

Ces *fuqahā'* ont presque toujours explicitement énoncé la *fatwa* de la non-autorisation de l'application des peines légales en l'absence de l'imam ou son représentant particulier. Ils affirment la suspension (*tawaqquf*) de l'application des peines pendant le temps d'Occultation et jusqu'au Retour de l'imam caché<sup>352</sup>.

Aḥmad Khwānsārī conclut : « L'application des peines exige la nomination de la part de l'imam, car la désignation d'un juge par une autorité faillible pour appliquer les peines coraniques risque l'introduction de l'injustice dans l'affaire jugée et par là-même porte préjudice au Livre saint et ses lois »<sup>353</sup>.

L'argument principal des opposants actuels à l'application des peines légales durant l'Occultation est que pour appliquer ces peines, la présence d'un exécuteur compétent nommé par l'imam impeccable ou son représentant particulier est indispensable. Car les préceptes coraniques et ceux de la tradition n'offrent pas toujours de solution pour les cas présentés pendant le temps de l'Occultation. La position des opposants repose sur la question de savoir si les personnes faillibles peuvent ou non se charger de l'application des peines religieuses lorsqu'on n'a pas accès aux représentants de l'imam impeccable ou aux *mujtahidūns* remplissant toutes les conditions nécessaires. Et s'il n'y a pas de *mujtahid* juste à ce moment, que faut-il faire ? Dans cette situation, bien sûr à cause du manque d'un exécuteur juste et remplissant toutes les conditions

---

<sup>351</sup> Ibn Fahd al-Hillī, *Muhadhdhab al-bāri'*, vol. 2, p. s 326 et 327.

<sup>352</sup> Mohsen Kadivar, *Hokumat-e entesābī*, partie 3, chapitre 14.

<sup>353</sup> Aḥmad Khwānsārī, *Jāmi‘ al-madārik*, vol. 5, p. s 411 et 342 ; vol. 7, p. s 57 à 57.

nécessaires, l'arrêt des peines et leur remplacement par d'autres peines s'avèrent acceptables<sup>354</sup>.

## Les juristes de l'hésitation

Al-‘Allāma al-Hillī est parmi ceux qui ont mis en doute la possibilité de l'application des peines sans prendre une position claire quant à son autorisation. Dans trois *fatwas*, il donne étonnamment trois opinions différentes à propos de l'application des peines. Par ailleurs, dans toutes ses œuvres, à l'exception de *Muntahā al-maṭlab* (que nous allons examiner), il semble opter pour l'autorisation de l'application des peines en période d'Occultation. Encore une fois, nous avons affaire à l'ambiguité d'un juriste. Revenons aux *fatwa*-s. Dans sa première *fatwa*, al-Hillī rejette l'autorisation (*jawāz*) de l'application des peines ; dans la deuxième *fatwa*, il proclame la suspension de décision quant à l'autorisation ou l'interdiction de l'application des peines ; dans la troisième, il les autorise. Considérons ces *fatwa*-s<sup>355</sup> :

Dans la première, il affirme que « L'application des peines en période d'Occultation n'appartient à personne d'autre qu'aux imams et à leurs représentants particuliers nommés pour cette tâche ; les autres ne sont aucunement autorisés à appliquer des peines. » Sa décision finale est l'arrêt des peines et la non-autorisation de leur application<sup>356</sup>.

Dans la deuxième *fatwa*, après avoir mentionné la tradition de Hafs b. Qiyās, il dit qu'al-Mufid et al-Tūsī en agissant selon cette tradition, ont adhéré à l'autorisation de

---

<sup>354</sup> Muṣṭafā al-Muhaqqiq Dāmād, « Ḥudūd dar Zamān-e Mā : Ejrā' yā Ta‘ṭil ? », *Revue Tahqīqāt-e Hoqūqī*, Téhéran, 1378 h.s./ 1999, n° 25-26, p. 88.

<sup>355</sup> Al-‘Allāma al-Hillī, *Muntahā al-maṭlab*, vol. 2, pp. 994-995.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 994.

l'application des peines en période d'Occultation. Mais il ajoute à la fin : « Je m'arrête dans cette affaire » (i.e. je n'ai pas une opinion déterminée et fixe sur la question)<sup>357</sup>.

Il poursuit dans sa troisième *fatwa* : « Les *fuqahā'* qui connaissent le droit canon en se fondant sur des sources sûres sont autorisés à appliquer les peines légales en période d'Occultation ; s'ils sont à l'abri du souverain injuste de leur temps, ils peuvent juger parmi les fidèles et ces derniers doivent les aider en cela ».

Al-Muhaqqiq al-Ardabīlī (m. 993/1585) critique les positions défendues par al-'Allāma al-Hillī. Pour lui les arguments de celui-ci contre les traditions à chaîne de transmission unique ne sont pas acceptables. En outre il lui reproche son manque de précision dans la définition du souverain injuste<sup>358</sup>.

Selon Mohsen Kadīvar, al-Muhaqqiq al-Ardabīlī exprime son opinion jurisprudentielle fondée sur une forte preuve, c'est-à-dire la non-autorisation de l'application des peines selon le principe du « manque de raison valable ». En conséquence, il convient de le compter parmi ceux qui hésitent sur ce sujet.<sup>359</sup>.

Mīrzā al-Qummī, comme al-Muhaqqiq al-Hillī se refuse de donner une décision arrêtée sur l'autorisation de l'application des peines en période d'Occultation. Selon lui, il appartient au *mujtahid* de faire appliquer en période d'Occultation le châtiment minoré c'est-à-dire moins fort que la peine légale prévue par le Coran<sup>360</sup>. Ce fait nous conduit vers un quatrième groupe de juristes.

---

<sup>357</sup> *Ibd.*, p. 994-995; aussi al-Muhaqqiq al-Hillī, *Sharā'i' al-islām*, vol. 1, p. s 312 et 313.

<sup>358</sup> al-Muhaqqiq al-Ardabīlī, *Majma' al-fā'idā wa-l burhān fī sharh al-adhāhān*, vol. 7, p. 545

<sup>359</sup> M. Kadīvar, *Hokūmat-e enteṣābī*, Partie 3, Chapitre 14.

<sup>360</sup> Mirzā Abū l-Qāsim al-Qummī, *Jāmi' al-shitāt - Ajwibat al-Masā'il*, Bibliothèque de l'Assemblée nationale islamique d'Iran, Téhéran, vol. 1, p. 394-395.

## **Les partisans de la transformation des peines en d'autres châtiments corporels minorés (*ta 'zīr*)**

Que veut dire le châtiment minoré (*ta 'zīr*) ? Dans le droit pénal, le châtiment minoré veut dire des punitions moins sévères que les peines légales prescrites dans le Coran, destinées à des infractions autres que celles qui sont punissables en vertu du droit pénal islamique par une peine scripturaire, un talion ou un prix de sang. Le châtiment minoré désigne une punition dont la mesure n'est pas définie une fois pour toute par le législateur contrairement à la peine dont les mesures sont définies soit par des sources d'autorité soit par le consensus des Docteurs.

Certains Docteurs imamites, plutôt contre l'autorisation de l'application des peines, posent la question suivante : est-il possible d'arrêter les peines et de les remplacer par un châtiment minoré approprié ? Face à ceux-ci, d'autres *fuqahā'* imamites qui sont plutôt pour l'application des peines en période d'Occultation affirment que l'application des peines est un acte canonique et que ces peines doivent être exécutées sans aucune modification en tout temps et tous lieux. Un troisième groupe professe la théorie des « peines comme voie » (*tariqa*), signifiant par-là que l'application des peines légales n'est pas le but du Législateur mais un moyen, « une voie » pour atteindre l'objectif qui consiste à prévenir le crime, à corriger les criminels et à améliorer et protéger la société. Par conséquent, en période d'Occultation, il est possible d'atteindre cet objectif en appliquant les châtiments minorés appropriés.

En ce qui concerne l'arrêt de l'application des peines en période d'Occultation et le remplacement de la mort par le châtiment minoré, al-Shaftī, par ailleurs partisan et pratiquant les peines légales, défend en même temps la thèse selon laquelle afin de prévenir la propagation de la corruption, de la prostitution et d'autres mauvais

comportements, il est recommandé d'appliquer le châtiment minoré comme la punition islamique la plus importante au lieu de l'application des peines légales. Dans *Jāmi‘ al-shī‘at*<sup>361</sup> ce propos est également appuyé sur la base des écrits d'al-'Allāma al-Hillī dans son *Mukhtalaf al-shī‘A*<sup>362</sup> et ceux de Zayn al-Dīn b. ‘Alī al-Shahīd al-Thāni dans ses *Masālik*<sup>363</sup>.

Parmi les juristes-théologiens contemporains qui ont recommandé le principe de la non-application des peines légales et leur remplacement par le châtiment minoré, on peut citer des savants comme Sayyid Ḥasan Mudarris (m. 1316 h. s. /1937). Ceux-ci ont écrit que la loi pénale de leur temps s'oppose à la loi canonique et ils ont autorisé la non-applications des peines légales pour les crimes prévus par les sources scripturaires<sup>364</sup>.

## Les partisans d'une application légale évitant mort et blessures

Certains juristes-théologiens préconisent l'arrêt des peines légales menant à la mort et à la blessure pendant la période d'Occultation.

Al-'Allāma al-Hillī professait déjà la non-autorisation pour les juristes-théologiens de l'application des peines en période d'Occultation au cas où ces peines causent des dommages irréparables (mort, amputation, etc.). Il écrit : « Ma *fatwa*, c'est que le *fāqīh* remplissant toutes les conditions nécessaires pourra appliquer les peines à condition qu'il soit certain de ne pas causer par celles-ci des dommages irréparables. Si c'est le cas, les fidèles ont l'obligation de l'aider pour trouver une solution alternative,

---

<sup>361</sup> Mirzā Abū l-Qāsim al-Qummī, *Jāmi‘ al-shī‘at - Ajwibat al-Masa'il*, Bibliothèque de l'Assemblée nationale islamique d'Iran, Téhéran, vol. 1, P. 731 et 713.

<sup>362</sup> Al-'Allāma al-Hillī, *Mukhtalaf al-shī‘A*, Vol. 4, p. 478.

<sup>363</sup> al-Shahīd al-Thāni, *Masālik al-afhām*, Vol. 1, p. 127.

<sup>364</sup> *op. cit.*, al-Muhaqqiq Dāmād, *hudūd dar zamāne mā*, p. 77.

car l'annulation des peines mène à l'encouragement des actes illicites et à l'augmentation de la corruption<sup>365</sup> ».

On lit dans *Jām’ e ‘Abbāssī*, ouvrage important de l'époque safavide, du Shaykh Bahā’ī (m. 1030/1620) : « il y a également un désaccord entre les *mujtahids* pour savoir si l'application des peines est permise sans l'autorisation de l'imam ? Le juriste-théologien remplissant toutes les conditions nécessaires, pourra-t-il appliquer ces peines ? Selon une *fatwa* forte, c'est possible à condition que ces peines ne causent ni mort ni blessure irréparable<sup>366</sup> ».

Pour ces Docteurs de la loi, il n'est pas permis aux *mujtahids* d'appliquer les peines légales comme couper le bras et la jambe ou encore tuer ou lapider. La position d'al-Majlisī, auteur des *Bihār al-Anwār al-anwār*, est assez ambiguë à cet égard. Certains pensent que les passages afférents aux peines légales dans ses livres optent pour l'option selon laquelle il n'est pas permis d'appliquer les peines qui mènent à la mort ou aux blessures irréparables, que l'application définitive des peines appartient à l'imam impeccable et à son représentant particulier et que le *mujtahid* ne peut pas appliquer ces peines ; Cela semble effectivement le cas et l'ambigüité du grand théologien de l'État safavide dont le fait éclate au grand jour lorsque l'on sait qu'il appliquait lui-même, et parfois avec grande violence, les peines légales<sup>367</sup>.

---

<sup>365</sup> al-Hillī, *Qawā‘id al-ahkām*, p. 119 ; *Irshād al-adhhān*, vol. 1, p. 353 ; *Taḥrīr al-ahkām*, vol. 1, p. 158; *Tabṣira al-Mu’Allimīn*, p. 90 ; *Mukhtalaf al-shī’A*, vol. 4, p. 462.

<sup>366</sup> Bahā’ al-Dīn al-Āmilī, *Jāmi‘i ‘Abbāsī*, p. 162.

<sup>367</sup> Muhammad al-Bāqir al-Majlisī, *Kitāb al-Hudūd, Qiṣāṣ va Diyāt*, pîyâme Hagh, Téhéran, 1378 h.s./ 1999, p. 58. Sur les ambiguités d'al-Majlisī, voir Amir-Moezzi, « Le shi’isme entre exercice du pouvoir et sauvegarde de la foi. Le cas d'al-Majlisī », *Studia Graeco-Arabica. Volume d'hommage à Maurice Borrman* (1925-2017), 8 (2018), pp. 387-396.

Bahā’ al-Dīn al-Īṣfahānī connu sous le nom d’al-Fāḍil al-Hindī (m. 1137/1724) estime que pour respecter la règle de la prudence concernant les peines légales menant à la mort, il convient de réserver l’application de la peine d’exécution uniquement à l’imam impeccable. Son point de vue s’arrête à la menace de mort et il ne va pas élargir sa théorie jusqu’aux blessures. Pour lui, il faut appliquer les peines coraniques prévues pour le vol (amputation de la main) ou l’adultère (flagellation)<sup>368</sup>.

La question subsidiaire à celle des peines légales pendant l’Occultation est celle de l’autorité habilitée à désigner le juge religieux. Comme nous l’avons vu, au temps des imams historiques, ceux-ci nommaient les juges pour la communauté de leurs fidèles. Que faire en l’absence d’un imam infallible ? Quel juriste-théologien est habilité à juger les affaires judiciaires ? Le jugement est-il un devoir du juriste-théologien ou bien est-il possible de penser à une justice non-religieuse (*‘urfī*) ?

Comme on l’a déjà vu, on sait, depuis les travaux de Joseph Schacht, et même avant lui, ceux d’Ignaz Goldziher, que le droit islamique et donc la jurisprudence islamique ont très peu de fondement coranique. Par voie de conséquence, la profession de juge n’est pas coranique non plus. Certains théologiens se sont appuyés sur ce genre d’argument pour prouver l’illégitimité d’un gouvernement islamique lequel compte parmi ses prérogatives le jugement des affaires religieuses de ses gouvernés<sup>369</sup>.

Mohsen Kadīvar pense ainsi que « La nomination des savants ou d’autres personnes au poste de juge religieux ne peut être fondée sur aucune source scripturaire. En d’autres termes, il n’y a aucun fondement scripturaire issue du Coran ou du Ḥadīth

---

<sup>368</sup> Fāḍil al-Hindī, *Kashf al-lithām fī sharḥ al-qawā’id*, vol. 10, p. 477.

<sup>369</sup> Article de Mohsen Kadīvar, le 21/07/2013 (accessible à: <http://kadivar.com/?p=12150>)

pour la désignation d'un juge religieux<sup>370</sup>. Autrement dit, en l'absence de l'imam et d'un juge personnellement désigné par lui, le jugement se fonde sur des bases non religieuses ('urfī).

M. Kadīvar résume la position des juristes-théologiens traditionalistes de tendance Akhbārī. Face à ce positionnement, les Docteurs appartenant, explicitement ou non, aux *Uṣūliyya*, argumentent autrement.

Les juristes-théologiens anciens y compris al-Shaykh al-Ṭūsī et al-Shahīd al-Thānī estiment que, pendant la présence des imams historiques, le jugement était un acte collectif obligatoire (*al-wājib al-kifā'i*), car il n'est pas possible de vivre dans une société sans système judiciaire ; le juge et la justice, religieux par nature à cette époque, ont l'obligation d'éradiquer le mal qui consiste essentiellement en l'absence de justice dans la communauté. Il est évident qu'en l'absence des imams, en l'occurrence pendant l'Occultation, la justice et donc la fonction de juge demeurent indispensables. Selon les Rationalistes Uṣūlī, dès l'époque safavide et jusqu'aux juristes de la République islamique, l'institution judiciaire doit être contrôlée et menée par le *mujtahid* remplissant les conditions nécessaires (*jāmi‘ al-sharā'i*) qui, de ce fait, peut être considéré comme le « représentant général » de l'imam.

Muhammad Ḥasan al-Najafī, l'auteur de *Jawāhir al-kalām* écrit : « La légitimité d'un tel juge vient de l'autorisation de l'imam selon al-Ḥurr al-Āmilī,<sup>371</sup> Nous savons qu'il appartient à l'imam de désigner le juge. Par conséquent le juriste-théologien

<sup>370</sup> Mohsen Kadīvar , *Hokūmat-e enteṣābī*, Chapitre 5 intitulé : « La nomination générale des juristes-théologiens au poste de juge ».

<sup>371</sup> Effectivement voir al-Ḥurr al-Āmilī, *Wasā'il al-shī'A*, Chapitre 4, vol. 71, *ḥadīth* 7, p. 11 et *ḥadīth* 6, p. 18

remplissant toutes les conditions nécessaires peut être considéré comme ayant été implicitement désigné par un imam impeccable<sup>372</sup> ».

De même, on lit dans le *Tahrīr al-wasīla* de l'ayatollah Rūḥollāh Khomeyni que « Le jugement religieux fait partie des prérogatives les plus importantes que Dieu a accordées au prophète, aux imams impeccables et de la part de ces derniers, aux juristes-théologiens remplissant toutes les conditions nécessaires<sup>373</sup> ». Selon lui, les juges sont divisés en deux types distincts :

- Le juge nommé est le juge du temps du prophète ou de l'imam impeccable. Les juristes-théologiens du passé définissent ainsi le juge nommé : « Le juge nommé est celui qui est désigné de la part de l'imam impeccable grâce à ses compétences reconnues par l'Infaillible<sup>374</sup> ».
- Le juge choisi par les partis du conflit (*taḥkīm*).

Lorsque les parties choisissent une personne comme juge afin de régler leur conflit, ce juge est appelé le juge de *taḥkīm* et son jugement est valable aussi bien pendant la présence de l'imam impeccable que pendant son Occultation<sup>375</sup>. Un tel juge doit avoir toutes les conditions du juge nommé sauf évidemment l'autorisation de l'imam impeccable puisqu'il fonctionne pendant l'Occultation<sup>376</sup>. Avec cette double distinction, la critique des juristes traditionalistes sur l'illégitimité des juges non désignés par l'imam infaillible est contournée.

---

<sup>372</sup> al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, vol. 40, p. 17.

<sup>373</sup> R. Khomeyni, *Tahrīr al-wasīla*, vol. 2, p. 404.

<sup>374</sup> Voir par ex. al-Muhaqqiq al-Hillī, *Sharā'i` al-islām*, vol. 4, p. 68.

<sup>375</sup> Voir par ex. al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, “Kitāb al-Qadā”, vol. 40, p. 23, 280.

<sup>376</sup> al-Tūsī, *al-Mabsūt fī fiqh al-imāmiyya*, VIII, p. 64.

**Quatrième partie**

**LA PRIÈRE DU VENDREDI**

## Remarques préliminaires

La prière collective du vendredi est le dernier des Quatre Préceptes que nous étudions. Les prières collectives et surtout la prière du vendredi sont des devoirs cultuels pour les fidèles selon le droit canonique islamique. Comme le *jihād*, le paiement et la collecte de certains impôts religieux ou la justice religieuse et l'exécution des peines légales scripturaires, la réalisation des prières collectives nécessite selon la jurisprudence shi‘ite la présence de l'imam vivant ou d'un représentant personnellement et nommément désigné par lui.

Andrew Joseph Newman, un des rares chercheurs à avoir écrit des monographies sur le sujet, résume bien la problématique : « Pendant le temps de l'Occultation, la légalité de la prière du vendredi constituait une question importante et un sujet réel de controverses entre les savants religieux d'une part, et le gouvernement d'autre part. La raison c'est que dans le shi‘isme, la présence de l'imam ou de son représentant est obligatoire afin que cette prière soit agréée. C'est pourquoi, pendant l'Occultation, pour certains fidèles le juriste-théologien a pris la place du représentant de l'imam pour diriger cette prière<sup>377</sup> ».

Yann Richard a consacré un article à la prière du vendredi après la révolution islamique d'Iran<sup>378</sup>. Il y écrit notamment que l'accomplissement de la prière du vendredi a cessé pour les shi‘ites duodécimains à cause de l'absence physique de l'imam caché. Les savants religieux l'ont annulée en période d'Occultation sauf dans le cas où cet abandon était perçu comme une prise de position ouverte contre la légitimité du pouvoir de leur époque. Mais à l'époque safavide et à la suite de la conversion de l'Iran au

---

<sup>377</sup> Newman Andrew « Friday Prayer in the Safavid Period », in Walbridge, Linda S., *The Most Learned of the Shī‘A, The Institution of the marāji‘ taqlīd*, Oxford University Press, 2001, p. 34-35.

<sup>378</sup> Yann Richard, « La Fonction Parénétique du ‘ālem: La prière du vendredi en Iran depuis la Révolution », *Die Welt des Islam*, 29, CNRS, 1989.

shi‘isme au XVI<sup>e</sup> siècle, non seulement les juristes mais aussi le régime politique afin de créer la solidarité communautaire ont contribué à l’expansion de la pratique de la prière du vendredi ; les souverains safavides se présentaient comme les héritiers des imams shi‘ites et al-Muhaqqiq al-Karakī qui a obtenu le titre du représentant de l’imam de la part de Shāh Tahmāsb, a insisté officiellement pour l’organisation et l’exécution de la prière du vendredi en créant une nouvelle fondation pour organiser les cérémonies de cette prière<sup>379</sup>.

Y. Richard écrit qu’al-Karakī « se heurtait à un courant plus traditionaliste, partisan du “retrait du monde”, représenté notamment par Ibrāhīm al-Qatīfī (m. 950/1543) ». C’est al-Karakī, selon Y. Richard, qui, non seulement a réuni les shi‘ites une fois par semaine, mais il a aussi préparé le terrain pour le retour des savants religieux sur la scène politique du pays en les désignant comme les imams du vendredi<sup>380</sup>. Le prédicateur qui prononce les discours, est souvent l’intermédiaire entre le pouvoir politique et les fidèles réunis à la prière du vendredi ; il cultive chez eux l’idée d’un développement politique du pays où les savants religieux sont au service du pouvoir politique<sup>381</sup>.

Dans les prières collectives pratiquées en groupe, celui qui se place devant les autres croyants est appelé « le guide » (imam) de la prière ; et les gens qui le suivent les « guidés » (*ma’mūm*). Selon le droit shi‘ite tel qu’il apparaît dans le corpus ancien du Hadīth, participer aux prières collectives du vendredi, à la fête de *Qurbān* (Sacrifice), à

---

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 63-66.

<sup>380</sup> Voir aussi Ḥusayn Modarresi Ṭabāṭabā’ī, *Nahād hāye Namāz-e Jum‘e*, p. 145-152, cité par Yann Richard, *op. cit.*, p. 66-67.

<sup>381</sup> Voir aussi Bruce M. Borthwick, « The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication », *Middle East Journal*, Vol. 21, N° 3, 1967, passim.

la fête du *Fitr* (fin du mois de Ramaḍān) sont des actes collectifs obligatoires<sup>382</sup>. Or, selon le même corpus, seul l'imam infaillible ou une personne nommément désignée par lui peuvent diriger la prière collective.

La prière du vendredi est celle que les musulmans accomplissent chaque vendredi à midi (*zuhṛ*) et qui remplace la prière journalière de ce moment de la journée. Elle doit être exécutée à midi pile soit à douze heures. Elle est constituée de deux genuflexions (*rak'ā*) et de deux sermons (*khuṭba*) prononcés par l'imam de la prière du vendredi.

La première condition de la prière du vendredi est le nombre des participants. En comptant l'imam, ils doivent être au moins cinq personnes. Cette condition est nécessaire pour commencer la prière et si, au milieu, les participants se dispersent et qu'il ne reste qu'un participant avec l'imam, la prière ne sera pas annulée. La deuxième condition concerne les participants eux-mêmes : ils doivent être de sexe masculin, pubères, sains d'esprit et musulmans. Un esclave affranchi peut participer à la prière avec l'accord de son maître. Les femmes ne sont pas autorisées à y participer. Cette prière n'est pas obligatoire pour une personne malade, aveugle ou handicapée incapable de se déplacer ou pour une personne dont le déplacement met en danger sa santé ou ses biens.

Il n'y a pas lieu ici d'entrer dans les détails concernant la prière du vendredi. Cependant il est important de souligner que le sermon obligatoire de cette prière, prononcé par « le guide » de la prière se compose d'une partie religieuse et morale et d'une partie directement liée à la vie quotidienne de la communauté, c'est-à-dire aux questions « politiques » dans le sens étymologique du terme. Dans sa thèse de doctorat intitulée « *Le sermon du vendredi en pays d'Islam* », Wafaa Abū-Chakra souligne le fait

---

<sup>382</sup> Participer à d'autres prières collectives comme celle sur le défunt ou celle pratiquée au moment des catastrophes naturelles (la prière *āyāt*) est également fortement recommandé aux croyants.

et déclare que la prière du vendredi s'est transformée de nos jours en un discours éminemment politique. C'est justement cette dimension collective politique qui rend problématique l'exécution de la prière du vendredi pendant l'Occultation, c'est-à-dire en l'absence de l'imam infaillible et de la personne nommément désigné par lui. Comme on l'a vu, c'est le cas de la totalité des Quatre Préceptes (*al-aḥkām al-arba'a*).

La sourate 62 du Coran est appelée « le Vendredi » (*al-Jumu'a*) et ses versets 9-11 font allusion à la prière collective de ce jour : lorsque les fidèles entendent l'appel à la prière (*adhān*), ils doivent cesser leur travail et leur occupation pour participer à cette obligation scripturaire. Malgré cette présence discrète dans le Coran, la prière du vendredi et l'obligation de son accomplissement sont abondamment traitées dans le Ḥadīth. Il y est dit par exemple que la récompense de la prière du vendredi pour les pauvres (qui ne peuvent pas accomplir le pèlerinage à la Mecque) est égale à celle du ḥajj<sup>383</sup>. D'autres traditions blâment sérieusement ceux qui n'accomplissent pas cette prière et celui qui ne la pratique pas fréquemment est taxé d'hypocrisie<sup>384</sup>. Selon une tradition prophétique : « la prière collective a vingt-sept fois plus d'avantages que la prière individuelle<sup>385</sup> ». Ou encore d'après un ḥadīth du 8<sup>e</sup> imam rapporté par Ibn Bābūya al-Shaykh al-Ṣadūq (m. 381/991) : « La prière collective est meilleure que la prière individuelle accomplie dans la mosquée de Kūfa<sup>386</sup> ».

Au cours des premiers siècles de l'Hégire, l'exécution de la prière du vendredi aurait été fortement encouragée pendant les règnes des califes dits Rāshidūn (les quatre

---

<sup>383</sup> Faḍl Allāh Rawāndī, *Naवādīr Rawāndī*, bonyād-e farhang-e Islāmī kushāpur, Téhéran, 1376 h.s/1988, traduit par Sādeqī Ardestānī, p. 227.

<sup>384</sup> Naṣir Makārim, *Tafsīr-e Nemūneh*, Téhéran, Vol. 24, p. 133.

<sup>385</sup> al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Wasā'il al-shī'A*, Vol. V, p. 370, Chapitre sur la prière collective.

<sup>386</sup> Ibn Bābūya, *Kitāb man lā Yahduruhu l-Faqīh*, Vol. I, p. 245.

premiers califes), des califes Omeyyades et ‘Abbassides<sup>387</sup>. Les rapports les plus anciens au sujet de l’accomplissement de la prière du vendredi dans les communautés shi‘ites de Bagdad témoignent de sa pratique dans la mosquée Barāsā (la mosquée des shi‘ites à Bagdad) en 329/941, c’est-à-dire dès le début de l’Occultation majeure, sous la guidance d’Ahmad b. Faḍl al-Hāshimī<sup>388</sup>.

Le caractère politique de cette prière est manifeste dans un rapport historique d’Ibn al-Jawzī selon lequel, dans la Bagdad des Bouyides shi‘ites, la prière du vendredi fut annulée à partir de 349/960 puisqu’elle était dirigée par un sunnite<sup>389</sup>.

Il est vrai que les cérémonies de la prière du vendredi dans les grandes villes ont toujours été exécutées sur ordre du pouvoir en place. Pendant les époques Omeyyade (41-132/661-750) et ‘Abbasside (132-656/750-1258) les califes eux-mêmes ou leurs délégués exécutaient la prière du vendredi<sup>390</sup>. Le calife ou d’autres hommes puissants désignaient les imams du vendredi souvent depuis la capitale<sup>391</sup>. Le choix des imams du vendredi dans les autres villes revenait aux émirs et aux gouverneurs<sup>392</sup>. Dans les communautés shi‘ites, pendant la période des imams historiques et lorsque les circonstances politiques le permettaient, ces derniers dirigeaient en personne la prière collective ou bien déléguait des personnes précises pour le faire. C’est pourquoi avec l’avènement de l’Occultation, la pratique des prières collectives en général et celle de la prière du vendredi tout particulièrement sont tombées en désuétude parmi les shi‘ites. Comme on le verra, c’est des siècles plus tard, à l’époque safavide et la déclaration du

---

<sup>387</sup> Rasūl Ja‘fariyān, *Namāz-e Jum‘e, Zamine-hāye Tārīkhī va Āgāhi-hāye ketābshenāsi*, Téhéran, pp. 23-25.

<sup>388</sup> Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, Vol. I, p. 430.

<sup>389</sup> Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī tārīkh al-mulūk wa l-umam*, Vol. XV, pp. 198-201.

<sup>390</sup> al- Ya‘qūbī , *Tārīkh*, Beyrouth, Vol. II, p. 285 ; al-Tabarī, *Tārīkh*, Beyrouth, Vol. VIII, pp. 570-579.

<sup>391</sup> Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam.*, Vol. XIV, p. 384.

<sup>392</sup> al-Qalqashandī, *Šubḥ al-a‘shā*, Le Caire, Vol. X, pp. 15-20.

shi‘isme imamite comme religion d’Etat en Iran que les prières collectives sont revenues au devant de la scène. Comme on le verra, l’explosion des écrits sur l’autorisation ou la non-autorisation de la pratique de la prière du vendredi pendant la première période safavide montre clairement l’importance de ce rituel dans le contexte particulier de l’officialisation du shi‘isme comme religion d’Etat.

On n’a pas d’indication, semble-t-il, sur l’existence de monographies et d’ouvrages indépendants sur la prière du vendredi datant d’avant l’époque safavide. Ce qui existait jusqu’à cette époque-là, se résumait à des textes dans les chapitres traitant des prières dans les ouvrages juridiques et les traités jurisprudentiels.

Avec la proclamation du shi‘isme comme religion d’État en Iran, la prière du vendredi a pris très vite de l’importance. Avant les Safavides, il y avait de nombreuses communautés minoritaires shi‘ites en Iran mais c’est à la suite de la victoire des Safavides que les habitants de la majorité des villes centrales de l’Iran se sont assez vite convertis au shi‘isme. La propagation de la prière du vendredi a commencé dans les différentes villes iraniennes avec l’arrivée des juristes-théologiens arabes et non-arabes sur la scène politique. Al-Muhaqqiq al-Karakī a été le premier juriste à donner de l’importance à cette question. L’attention que prêtait ce juriste de la cour des Safavides à la prière du vendredi, témoigne de la simultanéité de l’instauration des Safavides et de la propagation de la prière du vendredi.

Au commencement de leur règne, les Safavides se sont inspirés des autres dynasties ou d’États contemporains ou prédécesseurs dans la région, et surtout des Ottomans, pour la création des postes religieux ou gouvernementaux dans le cadre de leur politique, comme le poste de chancelier et de Shaykh al-islām.

La formation de l’État safavide en tant que premier État shi‘ite, marqué par l’intention de concurrencer les Ottomans, a préparé le terrain pour que les juristes

révisent les caractéristiques de l'imam impeccable. Les juristes traditionalistes ont refusé de collaborer avec les rois safavides parce qu'ils croyaient que la formation d'un pouvoir shi'ite était illégitime pendant l'Occultation de l'imam impeccable et avant son avènement. Dans le camp adverse se trouvaient les juristes venus principalement de Jabal 'Āmil (le Liban actuel), surtout al-Muhaqqiq al-Karakī, qui ont accepté l'invitation des Safavides et se sont rendus en Iran ; ils ont préparé le terrain pour justifier un État shi'ite. À cette fin al-Muhaqqiq al-Karakī a tenté de changer les différents points de vue juridiques dans le sens des exigences du gouvernement safavide. L'autorisation de l'exécution de la prière du vendredi est un exemple important de ces changements<sup>393</sup>. La prière du vendredi s'est propagée progressivement en Iran depuis le règne de Shāh Ismā'īl (m. 930/1523). La raison de ce phénomène se trouve dans l'une des critiques de l'État ottoman qui reprochait aux shi'ites de ne pas exécuter la prière du vendredi et dans les efforts des savants shi'ites, surtout de Muhaqqiq al-Karakī, pour propager cette prière partout en Iran pour démontrer « l'orthodoxie » du shi'isme et sa plus grande légitimité que le sunnisme ottoman<sup>394</sup>. Malgré la collaboration d'un grand nombre de savants, de Jabal 'Āmil à al-Muhaqqiq al-Karakī, au soutien des Safavides et parce qu'il n'était pas habituel d'exécuter la prière du vendredi chez les shi'ites et qu'il y avait des opposants sévères parmi les juristes, l'officialisation de la prière du vendredi dans la société iranienne a été très progressive<sup>395</sup>. Les controverses et les conflits autour de la situation de la prière du vendredi pendant l'Occultation de l'imam impeccable et autour de son obligation ou son interdiction se sont aggravés à tel point que Shāh Tahmāsb 1<sup>er</sup> a organisé une réunion entre les juristes-théologiens et son chancelier pour arriver à un

---

<sup>393</sup> Site du Hawza, consulté le 15/07/2009.

<sup>394</sup> Muntazirī, *al-Badr al-Zāhir Fī Ṣalāt al-Jum'ā wa al-Musāfir*, 1983, p. 7 ; Rasūl Ja'faryān, *Namāz-e Jum'ē : Zamine-hāye Tārīkhi*, 1993, p. 26-27.

<sup>395</sup> Jābirī, *Ṣalāt al-Jum'ā*, 1997, p. 54-55 ; Rasūl Ja'faryān, *Namāz-e Jum'ē*, 1993, p. 28

résultat unique et cohérent sur la prière du vendredi<sup>396</sup>. Sur la proposition d’al-Muhaqqiq al-Karakī, Shāh Tahmāsb 1<sup>er</sup> a désigné un imam du vendredi pour chaque grande ville de l’empire<sup>397</sup>. Le poste de l’imam du vendredi, en tant que haut fonctionnaire de l’État, a été créé et annoncé de manière officielle sous Shāh ‘Abbās 1<sup>er</sup> (m. 1038/1628)<sup>398</sup>. En général, le Shaykh al-islām de chaque ville occupait le poste de l’imam du vendredi, et même certains juristes qui n’étaient pas Shaykh al-islām ont occupé cette fonction à la demande de ce Shāh<sup>399</sup>. Muḥammad Taqī al-Majlisī (m. 1070/1659) a accepté l’imamat du vendredi dans deux grandes mosquées de la capitale Iṣfahān après deux autres grands savants, Mīr Dāmād (m. 1041/1631) et al-Shaykh Bahā’ī (m. 1030/1620)<sup>400</sup>. C’était après une période où l’exécution de la prière du vendredi n’avait pas été ordonnée pendant des années. Jusque-là, parfois al-Muhaqqiq al-Sabzevari et parfois al-Shaykh Luṭfullāh Iṣfahānī exécutaient la prière en tant qu’imam du vendredi. Ensuite, le pouvoir safavide a confié cette fonction à Muḥammad Taqī et après lui, à son fils Muḥammad Baqīr al-Majlisī<sup>401</sup>. Il faut ajouter que l’autorité morale et intellectuelle de certains savants comme Mīr Dāmād et al-Shaykh al-Bahā’ī qui faisaient partie des grands savants et philosophes de l’époque de Shāh ‘Abbās 1<sup>er</sup>, a joué un rôle très utile pour préparer le terrain à l’exécution officielle de la prière du vendredi.

La première prière du vendredi à l’époque safavide a été accomplie à la mosquée Jāmi‘ d’Iṣfahān sous la direction d’al-Muhaqqiq al-Karakī (m. 940/1533). Parmi les autres imams du vendredi célèbres de l’époque safavide on peut citer, répétons-le : al-

<sup>396</sup> Qazwīnī, *Tatmīm amal al-āmil*, 1407/1986, p. 172-173.

<sup>397</sup> al-Ṭihrānī, *Tabaqāt a'lām al-shī'ā*, 1404/1983, partie I, p. 176.

<sup>398</sup> Rasūl Ja‘fariyān, *Dīn va Siyāsat dar Dowra-yi Ṣafavī*, pp. 133-141.

<sup>399</sup> Rasūl Ja‘fariyān, *Safaviyya Dar ‘Arše-ye Dīn*, Téhéran, Vol. III, p. 237.

<sup>400</sup> Sur la position du grand philosophe Mīr Dāmād à l’égard de la prière du vendredi, voir maintenant Mathieu Terrier, « Mīr Dāmād (m. 1041/1631), philosophe et *mujtahid*. Autorité spirituelle et autorité juridique en Iran safavide shī‘ite », *Studia Islamica* 113 (2018), pp. 121-165.

<sup>401</sup> Al-Khwānsārī, *Rawdāt al-jannāt*, Vol. II, p. 122-123.

Shaykh Bahā'ī (m. 940/1533), al-Shaykh Luṭfullāh al-Īṣfahānī (m. 1032/1623), Mīr Dāmād (m. 1041/1631), Muḥammad Taqī al-Majlisī (m. 1070/1659), Muḥammad Baqīr al-Sabziwārī (m. 1090/1679) et Muḥammad Baqīr al-Majlisī (m. 1111/1699). Il était courant à l'époque safavide de composer des livres contenant les discours de la prière du vendredi, comme le *Basātīn al-khuṭabā*, écrit par ‘Abdallāh Afandī (m. 1130/1717), disciple de Muḥammad Bāqir al-Majlisī, et qui est sans doute le plus célèbre des livres de cet auteur.

En tant que juriste en chef qui se voyait dans l'obligation d'adapter le droit shi‘ite à la politique du nouvel État, al-Muhaqqiq al-Karakī a rétabli la prière du vendredi pour la première fois et est devenu lui-même imam du vendredi. La prière du vendredi s'est développée remarquablement pendant cette période et la rédaction des traités sur des questions relatives à la prière du vendredi a connu un grand essor. On a publié plus de cent traités au sujet de la prière du vendredi pendant cette période, ce qui montre qu'il fallait démontrer sa légitimité auprès de la population. Grâce à ces traités, la prière du vendredi et les questions qu'elle posait ont fait partie des problématiques religieuses et politiques les plus importantes de l'époque des Safavides et son organisation a pris de nouveaux aspects. Elle est devenue l'une des obligations et des pratiques religieuses essentielles et est entrée en rapport étroit avec les questions politiques et étatiques. La relation de la prière du vendredi et de l'État était importante du fait que le choix et la nomination des imams du vendredi officiels dans les différentes villes appartenaient à l'État. Cette question a causé une divergence et des querelles juridiques entre les savants religieux, la question étant de savoir si les juristes ont la permission de servir d'imam du vendredi durant le temps de l'Occultation ou non. S'ils ont une telle permission, quelles en sont les conditions ?

Ces questions ont soulevé des controverses entre les juristes. Al-Muhaqqiq al-Karakī s'est fondé sur une *fatwa* répandue dans l'école de Hilla et a proposé une solution modérée en déclarant que la prière du vendredi est une obligation à choix multiple. Il a opté lui-même pour cette solution et l'a conditionnée à la présence d'un juriste ayant toutes les qualités nécessaires ou selon les expressions employées de son temps, d'un *marja' taqlīd* (« une source d'imitation ») de l'époque. Il a présenté ladite source d'imitation comme le remplaçant de l'imam du temps, ayant les qualifications suffisantes pour l'exécution de la prière du vendredi. C'est ainsi qu'al-Muhaqqiq al-Karakī a créé une place pour les sources d'imitation dans les affaires sociales et religieuses.

En 962/1554, quelques décennies après la rédaction du traité d'al-Muhaqqiq al-Karakī, Zayn al-Dīn al-Āmilī, dit al-Shāhīd al-Thānī (m. 966/1558), a écrit son propre traité. Il a employé toute la force de sa méthode juridique pour prouver que la prière du vendredi est une obligation objective. En Iran, ses disciples et descendants ont insisté sur la même opinion. Mais de nombreuses oppositions ont mis en question ce point de vue, de sorte que certains juristes sont restés fidèles aux opinions d'al-Muhaqqiq al-Karakī et d'autres ont adhéré au caractère illicite de la prière du vendredi pendant le temps de l'Occultation. Les polémiques et les controverses ont persisté pendant les deux cent trois années du règne des Safavides et ont abouti à la rédaction de plus de cent traités au sujet de la prière du vendredi. Au début du règne des Safavides, le pouvoir politique disposait du droit de nommer les imams du vendredi, mais au fur et à mesure que celui-ci s'éloignait de la religion et de la religiosité, ce sont les savants religieux qui ont assumé cette responsabilité pour l'exécution de la prière du vendredi sans passer par la permission explicite du pouvoir.

Après l’instauration de la dynastie des Qādjārs, tandis que les fonctions religieuses perdaient peu à peu leur place, comme ce fut le cas à la fin de l’époque des ‘Abbassides, les politiques religieuses et la nomination des imams du vendredi se dégradèrent et perdirent de leur importance. La structure politique de la cour des Qādjārs en tant que régime politique tribal, n’était pas propice à faire accepter la place des maîtres religieux dans les cercles du pouvoir et ainsi la prière du vendredi n’avait plus la place importante qu’elle occupait sous les Safavides. Malgré cette dégradation de la place de la prière du vendredi, certaines traditions de l’époque safavide en matière de politiques religieuses ont survécu. L’une des traditions mentionnées est la nomination des imams du vendredi par le roi selon laquelle « le principe était que le roi du moment désignait une personne pour assumer la fonction de l’imam du vendredi dans chaque ville et même dans les grands villages<sup>402</sup> ». C’est ainsi que les noms des imams du vendredi sont apparus sur la liste des salariés de l’État Qājār.

Pendant le règne des Pahlavi en Iran, les imams du vendredi accomplissaient leurs devoirs sous l’autorité de la cour et conformément aux ordres du roi. Les cérémonies de la prière du vendredi se sont de plus en plus estompées sous les Pahlavis et il arriva même qu’à certains moments elles n’eurent pas lieu du tout. Avec l’avènement de la Révolution islamique de 1979 en Iran, les cérémonies de la prière du vendredi ont retrouvé leur place et ont repris une nouvelle teinte politique. Ces cérémonies sont directement organisées par le régime de sorte qu’aujourd’hui tous les agents impliqués dans l’organisation de la prière du vendredi et des prières quotidiennes fonctionnent directement dans le cadre du *velāyat-e faqīh* (la tutelle absolue du juriste-théologien).

---

<sup>402</sup> Muḥammad ‘Alī Ḥabībābādī, *Makārim al-āthār*, Ispahan, 1985, Vol. I, p. 80.

## La prière du vendredi et la *taqiyya*

Revenons un moment en arrière. La position des imams historiques face à la prière du vendredi semble avoir été variable selon les conditions politiques qu'ils ont dû affronter. Il nous reste quelques sermons du vendredi de l'imam ‘Alī pendant les quelques années de son califat et ceux de l'imam Ḥasan. Pendant le califat Omeyyade, le nom de ‘Alī était maudit sur les chaires des mosquées pendant les prières collectives surtout celle du vendredi, à l'exception du temps du calife ‘Umar ibn ‘Abd al-’Azīz (m. 101/720)<sup>403</sup>. D'après les traditions qui nous restent des imams ayant vécu à cette époque, il était interdit aux fidèles shi‘ites de prier collectivement dans de telles conditions et derrière des dirigeants de prière du vendredi nommés par un pouvoir injuste et brutal<sup>404</sup>. Cependant, il semble que certains imams ont participé à des prières collectives organisées par le pouvoir califal en pratiquant la dissimulation tactique (*taqiyya*). Ils conseillaient à leurs disciples la même prudence<sup>405</sup>.

Ibn Ishāq rapporte : « Marwān b. al-Ḥakam (le calife Omeyyade) injurait l'imam ‘Alī et l'imam al-Ḥasan dans ses sermons du vendredi. L'imam al-Ḥasan n'y prêtait pas attention et allait à la mosquée le vendredi ; il allait à l'endroit réservé de son temps au Prophète et s'y asseyait en attendant la fin du sermon. Ensuite il faisait sa prière et rentrait chez lui »<sup>406</sup>. Selon plusieurs sources, l'imam al-Ḥusayn ne se rendait pas à la prière du vendredi après la mort de ‘Alī que par *taqiyya*<sup>407</sup>. On a rapporté que le

<sup>403</sup> al-Tabarī, *Tārīkh*, Vol. IV, p. 52 ; Dīnawarī, *al-Akhbār al-Tiwāl*, 1989, p. 165 ; al-Majlisī, *Bihār al-Anwār*, Vol. 23, p. 169.

<sup>404</sup> Movahid Abtahi M. A., *Tarikh al-Zurārī*, Ispahan, Vol. II, p. 27 ; Nūrī, *Mustadrak Wasā'il*, Qum, Vol. VI, p. 40.

<sup>405</sup> al-Shaykh al-Mufid, *Taṣḥīḥ al-i ‘tiqādāt al-imāmiyya*, p. 137. Voir aussi Moktar Djebli, « *Taqiyya* », *Encyclopedia of Islam*, 2e ed., Vol. 10, p. 134.

<sup>406</sup> al-Dhahabī, *Tārīkh al-islām*, Beyrouth, Vol. V, p. 231 ; *Nāme-ye Jāme'*, *seir-e Namāz-e Jum'e dar Zamān-e A'eme-ye Ma'sūmīn*, décembre et janvier 2013, N° 107.

<sup>407</sup> al-Tabarī, *Tārīkh*, Vol. III, p. 447 ; Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa l-nihāya*, Vol. IV, Parite 7, p. 189 ; Muḥammad Bāqir Maḥmūdī, *Nahj al-Balāgha fī mustadrak Nahj al-Balāgha*, Beyrouth, Vol. I, p. 427.

quatrième imam ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn al-Sajjād participait par dissimulation aux prières du vendredi tenues par les imams nommés par des califes tyrans mais qu’il ne leur prêtait pas attention et faisait sa propre prière<sup>408</sup>. Selon certains rapports, cet imam accomplissait sa prière de midi le vendredi d’abord chez lui et il allait ensuite à la mosquée pour participer à la prière collective du vendredi<sup>409</sup>.

Les auteurs shi‘ites rapportent d’autres exemples de la *taqiyya* des imams pendant le règne répressif des califes. D’après al-Hurr al-‘Āmilī, selon un *ḥadīth* rapporté dans le *Sahīh* d’al-Bukhārī, l’imam ‘Alī faisait semblant de faire sa prière derrière les califes qui l’ont précédé. Ou encore l’imam Mūsā b. Ja‘far, le septième imam, disait que les imams Ḥasan et Ḥusayn faisaient leurs prières derrière Marwān par pure dissimulation tactique<sup>410</sup>. On rapporte de l’imam Ja‘far al-Ṣādiq au sujet de la *taqiyya* : « Ô mes fidèles, si cela s’avère nécessaire (i.e. si vous êtes menacés) rendez visite à leurs malades (i.e. les non-shi‘ites) participez à leurs funérailles, témoignez pour eux dans les tribunaux et faites vos prières collectives avec eux »<sup>411</sup>.

À part les imams ‘Alī et Ḥasan qui viennent d’être mentionnés, à notre connaissance, nous n’avons pas les textes d’éventuels sermons de la prière du vendredi des autres imams. Bien qu’ayant interdit à leurs fidèles de prier derrière des hommes choisis par des pouvoir injustes, sauf en cas de menace sur leur vie, les imams considèrent cette prière comme particulièrement importante lorsqu’elle peut être pratiquée dans de bonnes conditions. L’attitude de l’imam al-Baqīr en matière de

---

<sup>408</sup> Al-Qādī al-Nu’mān al-Maghribī, *Da‘ā’im al-islām*, Qum, Mu’asseseh Ahl-e Beyt, 2ème édition, 1996, p. 35. Voir aussi A. Sachedina, *The Just Ruler in Shī‘ite Islam The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, Oxford, 1997, p. 177-178.

<sup>409</sup> al-Kulaynī, *al-Kāfi*, Vol. III, p. 375 ; al-Hurr al-‘Āmilī, *Wasā’il al-Shī‘A*, Vol. VII, p. 351.

<sup>410</sup> al-Hurr al-‘Āmilī, *Wasā’il al-Shī‘A*, Vol. III, p. 383, *ḥadīth* n° 9.

<sup>411</sup> al-Ḥākim al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, Vol. I, p. 37, Téhéran, 1411/1990. voir aussi Etan Kohlberg, *Belief and Law in Imāmī Shī‘ism*, Variorum, 1991, p.100

l’accomplissement de la prière du vendredi est expliquée dans un rapport présenté par Zayn al-Dīn al-Āmilī al-Shahīd al-Thānī (m. 966/1558) qui cite al-Kulaynī,<sup>412</sup> Al-Ḥurr al-Āmilī fait de même avec l’imam Ja‘far al-Ṣādiq qui aurait dit : « Celui qui accourt vers la prière du vendredi par conviction, ses péchés sont pardonnés par Dieu<sup>413</sup> ».

En même temps, le dirigeant de la prière du vendredi était désigné par l’imam infaillible lorsque cela était possible et que le pouvoir califal ne s’y opposait pas. Les shi‘ites se fondent principalement sur une prière du 4<sup>e</sup> imam, ‘Alī Zayn al-Ābidīn dans *al-Sahīfa al-sajjādiyya*, pour défendre cette position. En effet dans cette prière il est dit que ceux qui dirigent la prière du vendredi ne peuvent être que des « représentants » (*khulafā’*) et des « élus » (*asfiyā’*) de Dieu ; autrement dit, selon le vocabulaire technique shi‘ite, les imams et les élus parmi leurs disciples et leurs fidèles<sup>414</sup>.

De même, l’imam ‘Alī aurait dit : « Les fidèles, après la mort de leur imam et jusqu’à l’élection de l’imam suivant, doivent cesser de payer leurs taxes religieuses, d’accomplir leur pèlerinage à la Mecque, de faire leur prière collective »<sup>415</sup>. Dans plusieurs ḥadīth-s de ‘Alī, la prière du vendredi est présentée comme une fonction réservée à l’imam et il insistait sur le fait que si l’imam s’oppose à l’accomplissement de trois préceptes, il périra : Prière du vendredi, *Jihād* et *Hajj*<sup>416</sup>. L’imam Ja‘far al-Ṣādiq aurait déclaré : « La prière du vendredi ne peut être accomplie que derrière un dirigeant équitable et vertueux<sup>417</sup> ».

Les mêmes opinions se rencontrent chez les savants shi‘ites qui ont connu les temps qui ont suivi immédiatement le début de l’Occultation. Selon les écrits d’al-

---

<sup>412</sup> al-Shahīd al-Thānī, *al-Rawḍa al-bahiyya*, *op. cit.*, Vol. II, p. 99.

<sup>413</sup> al-Ḥurr al-Āmilī, *Wasā’il al-Shī’A*, Vol. V, p. 6.

<sup>414</sup> *al-Sahīfa al-Sajjādiyya*, Prière n° 48, Section 9.

<sup>415</sup> Husayn Nūrī al-Ṭabrisī, *Mustadrak al-Wasā’il*, Qum, Vol. VII, p. 123-124.

<sup>416</sup> *Id.*, *Mustadrak*, Vol. VI, p. 6.

<sup>417</sup> al-Ḥurr al-Āmilī, *Wasā’il al-Shī’A*, Vol. VI, p. 13. Il s’agit, selon la terminologie, des vertus d’un fidèle désigné par un imam infaillible.

Shaykh al-Tūsī, la désignation de l'imam pour les prières quotidiennes n'a pas besoin de l'ordre de l'imam impeccable ou de son représentant. Mais au contraire pour la nomination de l'imam du vendredi, la permission de l'imam impeccable ou de son représentant particulier est nécessaire. Il écrit : « A l'instar de la désignation du juge ou du gouverneur, l'une des conditions nécessaires de la prière du vendredi est la présence de l'imam impeccable ou d'une personne que l'imam a désignée comme son représentant ; sinon la prière est annulée ». Il ajoute : « Cependant il n'y a pas de problème pour les shi'ites s'ils se rassemblent par dissimulation pour accomplir la prière du vendredi et écouter ses deux sermons si cela s'avère nécessaire<sup>418</sup> ».

Avant al-Tūsī, al-Shaykh al-Mufid écrivait déjà à propos de la permission de l'imam dans son *Muqni'A* : « L'imam de la prière du vendredi doit être fiable c'est-à-dire choisi par l'imam infaillible<sup>419</sup> ».

Ces prescriptions juridiques d'al-Mufid et d'al-Tūsī impliquèrent nettement que pendant l'Occultation, la prière collective du vendredi n'est pas obligatoire pour les shi'ites. En même temps, ailleurs, al-Mufid semble dire que la prière du vendredi peut être déclarée légale par le juriste-théologien qui remplace l'imam pendant son Occultation. Il explique ainsi dans l'*Irshād* : « Le bon sens exige qu'il y ait de tout temps un juriste-théologien ayant toutes les conditions nécessaires pour s'occuper des affaires et des préceptes du shi'isme. Sinon il serait impossible au cours du temps que les fidèles puissent accomplir leurs obligations et devoirs religieux ou puissent se préserver de la corruption. Il est donc absolument nécessaire qu'il y ait toujours une personne connaissant parfaitement les doctrines fondamentales (*usūl*) ainsi que les applications juridiques (*furu'*) de la religion afin que les gens s'adressent à elle pour régler leurs

---

<sup>418</sup> al-Tūsī, *al-Khilāf*, Vol. I, p. 348, cité par Sachedina, *The Just Ruler*, p. 184.

<sup>419</sup> al-Mufid, *al-Muqni'A*, p. 27, cité par Sachedina, *The Just Ruler*, p. 185.

problèmes aussi bien individuels que collectifs comme l’accomplissement de la prière du vendredi<sup>420</sup> ».

Cette ambiguïté caractéristique des savants shi‘ites des débuts du temps de l’Occultation, comme nous l’avons déjà vu, ouvre la voie aux hésitations ultérieures des juristes shi‘ites.

Dans un verdict équivoque, al-Muhaqqiq al-Hillī écrit : « Quand ni l’imam impeccable, ni son représentant ne sont présents, il est possible (pour les croyants) de se réunir et de diviser les sermons en deux. En effet, la question est débattue parmi nos Docteurs depuis longtemps. Certains sont pour l’exécution de la prière du vendredi et d’autres sont contre elle<sup>421</sup> ».

Parlant d’Abū ‘Alī al-Ṭūsī, petit-fils d’al-Shaykh al-Ṭūsī, le juriste tardif Sabziwārī écrit : « Abū ‘Alī est partisan de l’accomplissement de la prière du vendredi pendant la présence de l’imam vivant. En même temps, il est pour le point de vue selon lequel le juriste-théologien est le représentant de l’imam pendant l’Occultation. C’est pourquoi, les opinions divergent parmi nous concernant cette prière et ce pour trois raisons : premièrement, le comportement du prophète et des imams qui désignaient eux-mêmes l’imam du vendredi et le juge pendant leurs vies. Deuxièmement, les ḥadīth-s selon lesquels les imams n’étaient pas d’une très grande exigence concernant l’accomplissement de la prière du vendredi. Troisièmement, l’unanimité sur les arguments d’al-Muhaqqiq al-Hillī, d’al- ‘Allāma Ḥillī et d’al-Shahīd al-Thānī selon lesquels le Docteur de la Loi est libre d’en décider selon les situations<sup>422</sup> ».

---

<sup>420</sup> al-Shaykh al-Mufid, *Irshād*, p. 674.

<sup>421</sup> al-Muhaqqiq Ḥillī, *Sharā’i*, Vol. I, p. 98.

<sup>422</sup> Sabziwārī, *al-Dhakā’ir wa l-Ṣalāt*, Chapitre IV, p. 261, cité aussi par Sachedina, *The Just Ruler*, p. 186.

Nous reviendrons sur ces questions et sur les hésitations et débats des juristes. A l'époque ancienne, il semble cependant que la plupart des juristes optaient pour l'abandon de la prière du vendredi pendant l'Occultation. Et pourtant ‘Abd al-Jalīl al-Qazwīnī, auteur du VI/XIIe siècle, écrit dans son célèbre *Kitāb al-Naqd*, que les shi‘ites de son temps accomplissent la prière du vendredi.

Ainsi, on constate clairement l'attitude ambivalente et hésitante des fidèles shi‘ites à l'égard de la légitimité ou l'illégitimité de l'exécution de la prière du vendredi en l'absence de l'imam infaillible et de son représentant désigné. Voyons de plus près les points de vue de leurs juristes-théologiens.

## **La prière du vendredi pendant le temps de l'Occultation**

### **Les défis de la légitimité**

Comme nous venons de le voir, la problématique de la prière du vendredi pendant l'Occultation a suscité beaucoup de débats parmi les juristes shi‘ites à partir de l'époque bouyide. A part le témoignage de ‘Abd al-Jalīl al-Qazwīnī que nous venons de voir, il y a peu de textes shi‘ites sur la prière du vendredi jusqu'à l'époque safavide. Au début de celle-ci et à la suite de l'expansion de la prière du vendredi en Iran, la rédaction des traités au sujet de cette prière s'est développée et un grand nombre des juristes-théologiens renommés ont composé des traités en persan et en arabe sur le sujet. Ces traités défendent ou rejettent les idées qui avaient été développées jusque-là. On peut classer ces traités en quatre catégories en fonction de leurs approches doctrinales : ceux qui essayent de prouver le caractère obligatoire de la prière du vendredi ; ceux qui

cherchent à prouver le caractère recommandé de cette prière ; ceux qui sont écrits pour démontrer son caractère illégal ; et enfin ceux que l'on peut qualifier d'ambigus<sup>423</sup>.

Nous présenterons plus de détails sur ces points de vue et sur leurs traités dans les pages qui suivent. Les écrits consacrés à notre sujet sont très nombreux surtout à partir de l'époque safavide comme on vient de le dire. Ils ont été principalement présentés, dans la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle dans l'immense encyclopédie bibliographique shi'ite *al-Dhari'A ilā taṣārif al-shī'A* d'Āqā Bozorg al-Tihrānī, et de nos jours dans les « Douze traités juridiques sur la prière du vendredi » édités et commentés par Rasūl Ja'fariyān.

Avant d'aborder ces théories, il faut remarquer que les répétitions sont nombreuses dans ces écrits et les interventions se recoupent souvent. Il faut également ajouter qu'ici nous présentons pour la première fois la liste la plus complète des traités sur le sujet, leur typologie ainsi que, le cas échéant, l'emplacement de leurs manuscrits.

## Traités sur l'obligation de la prière du vendredi

Pour montrer combien la question de l'obligation de la prière du vendredi agitait les esprits à partir de l'époque safavide, citons les écrits consacrés à ce sujet. Bien entendu, l'enjeu pour les auteurs c'est de réhabiliter une pratique politico-religieuse tombée plus ou moins en désuétude dans un grand pays passé maintenant au shi'isme :

Al-Shahīd al-Thānī (m. 966/1559) déclare dans son traité que la prière du vendredi est une obligation même en l'absence de l'imam infaillible<sup>424</sup>.

Zayn al-Dīn al-Āmilī dit al-Shahīd al-Thānī (m. 966/1558) a rédigé trois traités concernant la prière du vendredi : 1. *Risāla fī Ṣalāt al-Jum'a*, 2. *Al-Hiss 'Alā Ṣalāt al-*

---

<sup>423</sup> Rasūl Ja'faryān, *Davāzdah Resāle-ye Fiqhī Darbāre-ye Namāz-e Jum'a*, p. 76.

<sup>424</sup> al-Muhaqqiq al-Thānī, *Risāla fī Ṣalāt al-Jum'a*.

*Jum’A*, 3. *Risāla fī ādāb al-Jum’A*. Ces trois traités mettent l’accent sur la démonstration du caractère obligatoire de la prière du vendredi<sup>425</sup>.

- Le traité *Fī Salāt al-Jum’A*, écrit par al-Shaykh Ḥusayn b. ‘Abdu l-Ṣamad (m. 984/1576), le père d’al-Shaykh al-Bahā’ī (m. 1030/1620). L’auteur était l’imam du vendredi, surtout lorsqu’il occupait le poste de Shaykh al-islām dans le Khurāsān et il a joué un rôle important dans la réhabilitation de cette prière<sup>426</sup>.

- Le traité intitulé *Ṣalāt al-Jum’A wa wujūbuḥā* de Ḥusayn b. Ḥasan b. Yūsuf b. Aḥmad Bahrānī (m. 1001/1592), composé en 996 de l’Hégire<sup>427</sup>.

- Un traité sur la prière du vendredi de ‘Abdallāh b. Ḥusayn Shūshtarī (m. 1021/1612). Son auteur fait partie des célèbres savants religieux d’Iṣfahān, il est le maître d’al-Majlisī le Premier (m. 1070/1659) et d’autres savants. Ce traité est rédigé pour démontrer le caractère obligatoire de l’accomplissement de la prière du vendredi pendant l’Occultation. Il est rapporté par Muḥammad Yazdī dans son ouvrage sur la prière du vendredi<sup>428</sup>.

- Le traité *Min Masā’il al-Jum’A* de Sayyid al-Murtadā b. Muḥammad al-Sāwrawī (m. 1029/1619) ; après son retour de Najaf en Iran où il a constaté les multiples désaccords au sujet de la prière du vendredi, l’auteur a composé ce traité pour démontrer le caractère obligatoire de l’accomplissement de la prière du vendredi<sup>429</sup>.

---

<sup>425</sup> Mīrzā ‘Abdallāh Iṣfahānī Afandī, *Riyād al-‘ulamā’*, Astan-e Qods-e Rađawī, Vol. II, p. 370. Quelques exemplaires de ces traités se trouvent dans l’archive de l’Assemblée nationale islamique d’Iran, Vol. VII, p. 183-184.

<sup>426</sup> Muḥammad Bāqir Mūsawī Khwānsārī, *Rawḍāt al-Jannāt*, Vol. II, p. 341 Un exemplaire de l’ouvrage du Shaykh ‘Abd al-Ṣamad se trouve signalé dans le catalogue de l’Assemblée nationale (majlis) islamique d’Iran, Vol. V, p. 285 et un exemplaire dans le catalogue la bibliothèque de l’Ayatollāh Mar’ashī, vol. III, p. 34.

<sup>427</sup> Le catalogue de l’Assemblée nationale islamique d’Iran, Vol. XV, p. 70.

<sup>428</sup> Muḥammad Yazdī, *al-Hujja fī Wujūb Ṣalāt al-Jum’A*, éd. al-Sayyid Jawād al-Modarresī, p. 81-82.

<sup>429</sup> Le catalogue de la bibliothèque de l’Ayatollāh Mar’ashī, Vol. VIII, p. 221, n° 3032.

- Le traité *Fī Ṣalāt al-Jum’A* de Zayn al-Dīn ‘Alī b. Sulaymān b. Darwīsh b. Hātim Qadāmī (m. 1064/1653). Selon Āqā Bozorg, l'auteur de ce traité a tiré profit des idées de son maître, Muḥammad b. Ḥasan b. Rajab afin de démontrer le caractère obligatoire de la prière du vendredi<sup>430</sup>.

- Le traité *Fī Ṣalāt al-Jum’A* de Muḥammad Taqī Majlisī (m. 1070/1659), dit Majlisī le Premier et père de l'auteur célébrissime des *Bihār al-Anwār al-anwār*. Al-Fayḍ al-Kāshānī écrit : « Muḥammad Taqī Majlisī a rapporté dans ce traité deux cents ḥadīth-s à propos du caractère obligatoire de la prière du vendredi. Parmi ces ḥadīth-s, quarante confirment explicitement son caractère obligatoire, cinquante concernent sa pratique concrète, quatre-vingt-dix montrent sa légitimité pendant l'Occultation et vingt louent les avantages de cette prière<sup>431</sup>. Al-Fayḍ al-Kāshānī a cité une partie de ce traité dans son propre ouvrage *al-Shihāb al-thāqib*<sup>432</sup>(voir plus bas). Les juristes Ḥasan Qā’īnī et Mīr Muḥammad Zamān Mashhadī ont écrit des commentaires sur le traité de Muḥammad Taqī Majlisī où ils ont insisté sur le caractère obligatoire de la prière du vendredi<sup>433</sup>. D'autres partisans de ce caractère ont repris des passages de cet ouvrage, exploitant l'autorité de son auteur, par exemple Yūsuf b. Aḥmad Bahrānī dans ses *Ḥadā’iq* cite deux pages du traité en question<sup>434</sup>, Walī Qulī Shāmlū<sup>435</sup> ou encore Najafī, l'auteur des *Jawāhir*<sup>436</sup>.

- *Fī Ṣalāt al-Jum’A* de ‘Īsā Beyk b. Muḥammad Ṣāliḥ Beyk (m. 1073/1662) ; l'auteur de ce traité est le père du célèbre Mīrzā ‘Abdallāh Afandī, auteur du non moins

<sup>430</sup> Āqā Bozorg al-Ṭihrānī, *al-Dhārī’A*, Vol. XV, p. 76.

<sup>431</sup> *Ibid.*, Vol. XVI, p. 68.

<sup>432</sup> Mola Muhsin al-Fayḍ al-Kāshānī, *al-Shihāb al-Thāqib*, Beyrouth, p. 55.

<sup>433</sup> al-Ṭihrānī, *Rawḍa al-naḍīra*, p. 154.

<sup>434</sup> Yūsuf b. Aḥmad Bahrānī, *al-Ḥadā’iq al-naḍīra*, Qum, Vol. IX, p. 390-391.

<sup>435</sup> Walī Qulī Shāmlū, *Qīṣas al-Khāqāni*, Téhéran, Vol. III, p. 39sqq.

<sup>436</sup> al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, Vol. XI, p. 174sqq.

célèbre *Riyād al-‘ulamā*. Dans ce dernier ouvrage, l'auteur présente la bibliographie de son père<sup>437</sup>.

- *al-Hujja fī Wujūb al-Jum’A* de Muḥammad Muqīm b. Muḥammad ‘Alī Yazdī (m. 1084/1673) ; cet auteur a un autre traité intitulé *Wasīlat al-Najāh fī Sūrat al-Jum’A*, où en commentant la sourate al-Jum’A, il cherche à prouver le caractère obligatoire de la prière du vendredi<sup>438</sup>. Il était l'élève de Majlisī le Premier et il a occupé le poste de l'imam du vendredi à Yazd pendant quarante ans. Il est connu pour avoir été le premier à diriger la prière du vendredi dans cette ville après son passage au shi‘isme.

- Le traité *Fī Wujūb Ṣalāt al-Jum’A* de Muḥammad Amīn b. Muḥammad ‘Alī b. Farajullāh Kāzim (m. 1085/1674)<sup>439</sup>.

- *al-Shihāb al-Thāqib* de Fayḍ Kāshānī (m. 1090/1679), grand penseur de l'époque safavide ; ce traité a été écrit pour prouver le caractère obligatoire de la prière du vendredi. Il a été imprimé à Beyrouth et sa traduction persane a été publiée à Qom<sup>440</sup>. Il y écrit notamment : « L'époque des imams impeccables était le temps de la dissimulation et pour la même raison, les shi‘ites avaient le choix entre accomplir la prière du vendredi avec les gouverneurs, accomplir la prière du vendredi en cachette ou faire la prière individuelle du midi à la maison. Ce fut la cause de l'abandon de la prière du vendredi par de nombreux shi‘ites. Aujourd’hui, les fidèles shi‘ites peuvent pratiquer librement leur religion et donc la prière du vendredi est obligatoire pour eux ».<sup>441</sup> Fayḍ Kāshānī est plutôt considéré comme appartenant au courant traditionaliste Akhbārī. Or, la plupart des penseurs de ce courant ont opté pour le caractère non obligatoire voire

<sup>437</sup> Afandī, *Riyād al-‘ulamā*, Vol. IV, p. 307sqq.

<sup>438</sup> Catalogue de la bibliothèque Vaziri de Yazd sous le n° 103, Vol. I, p. 38.

<sup>439</sup> Catalogue de la bibliothèque de Astan-e Qods-e Rađawī, n° 865.

<sup>440</sup> Catalogue de la bibliothèque d'Ayatollāh Mar'ashi, Vol. VIII, p. 222 ; texte arabe, Beyrouth, 1995 ; traduction persane, Qum, 1999.

<sup>441</sup> al-Fayḍ al-Kāshānī, *al-Shihāb al-Thāqib*, trad. persane, Qum, p. 324.

l'illégitimité de la prière du vendredi en l'absence de l'imam. La prise de position de Fayd montre combien les frontières entre différents courants sont floues concernant la question de la prière collective. Plusieurs traités ont été composés pour réfuter les idées exposées dans le traité de Fayd, dont l'un par le juriste renommé Ismā‘īl b. Muḥammad Ḥusayn al-Māzandarānī<sup>442</sup>.

- L'épître *Ṣalāt al-Jum’A* de Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Mu’min connu sous le nom d'al-Muhaqqiq al-Sabziwārī al-Khurasānī (m. 1090/1679). Cet auteur et ses descendants ont occupé le poste de l'imam du vendredi d'Iṣfahān pendant de longues décennies. Il a composé deux traités, l'un en arabe et l'autre en persan, sur le caractère obligatoire de la prière du vendredi<sup>443</sup>. Fāḍil al-Tūnī (m. 1071/1660) a écrit un traité pour réfuter son point de vue et l'a violemment attaqué<sup>444</sup>.

- *Fī Ṣalāt al-Jum’A* de Muḥammad Taqī b. ‘Abdallāh al-Kashmīrī (m. 1097/1685)<sup>445</sup>.

- Le traité *Raj’At al-Haqq* de Muḥammad Tāhir al-Qummī (m. 1098/1686), célèbre pour sa rigueur et ses prises de position sévères contre les adversaires des *Uṣūliyya*. Ce traité est écrit pour contester l'avis de Ḥasan ‘Alī b. ‘Abdallāh al-Shūshtarī (m. 1075/1664) l'un des partisans de l'interdiction de la prière du vendredi pendant l'Occultation de l'imam infaillible. Ḥasan ‘Alī enseignait à Qom à l'école de son père, connue sous le nom de l'école de Mollā ‘Abdallāh. Mais connu pour ses opinions traditionalistes et sur l'instigation de Tāhir al-Qummī, le gouverneur de la ville le licencia et le remplaça par al-Muhaqqiq al-Sabziwārī<sup>446</sup>. Tāhir al-Qummī, intraitable sur

---

<sup>442</sup> Muḥammad Bāqir Khwānsārī, *Rawdāt al-jannāt*, Téhéran, p. 82-87.

<sup>443</sup> Quelques exemplaires de son traité persan sont présentés dans le catalogue de la bibliothèque Malek, Vol. VI, p. 96 et 169.

<sup>444</sup> Catalogue de la bibliothèque de l'université de Téhéran, Vol. XIV, p. 3604.

<sup>445</sup> *Ibid.*, Vol. V, p. 2091.

<sup>446</sup> ‘Abdu l-Ḥusayn Khātūnābādī, *Waqā’i‘ al-’Awām wa l-sunan*, Téhéran, p. 523.

le choix des imams du vendredi développa une attaque en règle contre ‘Allāma Majlisī qui, selon lui, permettait à « n’importe quel illettré » de diriger cette prière collective<sup>447</sup>.

- Le traité *Ṣalāt al-Jum’A* d’Ibrāhīm b. Ḥasan Ākhūnd al-Shūshtarī (m. 1100/1688). Afandī, l’auteur de *Riyād* affirme qu’al-Shūshtarī fait partie de ceux qui considéraient obligatoire la prière du vendredi pendant l’Occultation et qui la pratiquaient eux-mêmes<sup>448</sup>.

- Le traité *Fī Ṣalāt al-Jum’A wa al-qawl bi wujūbihā* de Yūsuf b. Aḥmad Bahrānī (m. 1102/1690) ; Il s’agit d’une réfutation du traité d’al-Shaykh Sulaymān Shaykhurī partisan de l’illégalité de la prière pendant l’Occultation<sup>449</sup>.

- Le traité *al-Jum’A* de Muḥammad b. al-Ḥasan al-Hurr al-Āmilī (m. 1104/1692) ; ce traité a été écrit en réponse à un traité réfutant le point de vue d’al-Shahīd al-Thānī<sup>450</sup>.

- Le traité *Fī Wujūb Ṣalāt al-Jum’A* de Sayyid Hāshim b. Sulaymān Bahrānī (m. 1107/1695)<sup>451</sup>.

- Le traité *Ṣalāt al-Jum’A wa wujūbihā al-‘aynī fī zamān al-ghayba* (littéralement : « La prière du vendredi et son obligation collective au temps de l’Occultation ») de Muḥammad Baqīr al-Majlisī (m. 1110/1698) ; al-Majlisī en parle longuement aux différents endroits de ses *Bihār al-Anwār al-Anwār*<sup>452</sup>.

---

<sup>447</sup> Le manuscrit de cet ouvrage de Ṭāhir al-Qummī se trouve à la bibliothèque Mar’ashi, sous le n° 1124.

<sup>448</sup> Afandī, *Riyād al-‘ulamā’*, Vol. IV, p. 304.

<sup>449</sup> Āgā Bozorg al-Ṭihrānī, *al-Dhārī’A*, Vol. XV, p. 63.

<sup>450</sup> al-Hurr al-Āmilī, *Amal al-āmil*, Vol. I, p. 144 ; Afandī, *Riyād al-‘ulamā’*, Vol. V, p. 65.

<sup>451</sup> Muḥammad Bāqir Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, Vol. VIII, p. 183 Un exemplaire de ce traité est présenté dans le catalogue de la bibliothèque nationale de Fārs (295/2).

<sup>452</sup> Ṣāfi Golpāyegānī, *Fiqh-e Shī‘e*, p. 262. Un manuscrit de ce traité est présenté dans le catalogue de la bibliothèque de l’Assemblée islamique d’Iran, Vol. XVI, p. 253.

- Le traité *Hurmat Ṣalāt al-Jum’A fī al-safar* de Muḥammad Maṣīḥ b. Ismā‘īl Fasawī (m. 1115/1703) ; l'auteur croit au caractère obligatoire de la prière du vendredi mais opte pour son interdiction pendant le voyage<sup>453</sup>.

- L'épître *Fī Ithbāt wujūb Ṣalāt al-Jum’A* de ‘Alam al-Hūda, le fils d'al-Fayḍ al-Kāshānī (m. 1115/1703)<sup>454</sup>.

- Le traité *Fī Wujūb Ṣalāt al-Jum’A* de Sayyid Muḥammad Taqī b. Abī al-Hasan Ḥusaynī Astarābādī, terminé en 1122/1710<sup>455</sup>.

- Le traité *Fī Ṣalāt al-Jum’A* de Muḥammad Ibn ‘Abdu l-Fattāḥ « al-Sarāb », (m. 1124/1712). L'auteur a écrit plusieurs traités sur la prière du vendredi et faisait partie des savants religieux les plus préoccupés par cette question. L'un de ses traités a été écrit pour contester les points de vue de ‘Alī Riḍā Tajallī Shīrāzī (m. 1085/1674) et de Fāḍil al-Tūnī que nous mentionnerons plus bas. Il a rejeté leurs arguments défendant l'interdiction de la prière du vendredi pendant le temps de l'Occultation<sup>456</sup>. Il a dit avoir écrit ce traité à la demande de son maître, Muḥammad Baqīr Sabziwārī, dont Fāḍil al-Tūnī avait disputé le traité.

- Le traité *Fī Ṣalāt al-Jum’A* de Sulaymān b. ‘Abdallāh Bahrānī al-Māhūzī (m. 1127/1715) ; ce traité a été écrit pour prouver le caractère obligatoire de la prière du vendredi et pour réfuter celui de Muḥammad Baqīr Mūsawī intitulé *Risāla fī mas’ala wujūb Ṣalāt al-jum’A*<sup>457</sup>.

---

<sup>453</sup> Bibliothèque de Astan-e Qods-e Raḍawī, n° 328/20.

<sup>454</sup> Catalogue de la Bibliothèque Mar’ashi, Vol. I, p. 80.

<sup>455</sup> al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Amal al-āmil*, Vol. II, p. 25 ; Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, Vol. V, p. 46 ; al-Ṭihrānī, *al-Dharī’A*, Vol. XV, p. 67.

<sup>456</sup> Ṣāfi Golpāyegānī, *Fiqh-e Shī‘e*, p. 267. Catalogue de la bibliothèque de l'Assemblée islamique d'Iran, Vol. VII, p. 178-179.

<sup>457</sup> Muḥammad Bāqir Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, Vol. IV, p. 19.

- *Fī Ṣalāt al-Jum’A* de Ḥusayn b. Ḥasan Jīlānī Ḥisfahānī (m. 1129/1716), élève de Āqā Jamāl Khwānsārī. Son traité est dirigé contre les prises de position de ce dernier qui professait l’interdiction de la prière en l’absence d’un imam infaillible<sup>458</sup>.

- *Fī Wujūb Ṣalāt al-jum’ā* du célébrissime Mīrzā ‘Abdallāh Afandī (m. 1129/1716), auteur des *Riyād al-‘ulamā’*. Dans sa biographie, l’auteur fait allusion à ce traité qui a été écrit pour contester le point de vue de Fāḍil Qazwīnī<sup>459</sup>.

- Le traité *Fī Ṣalāt al-jum’A wa wujūbihā al-‘Aynī* de ‘Imād b. Yūnus (m. vers 1131/1718), élève de ‘Abdallāh al-Tustarī et connu par ailleurs pour ses prises de position Akhbārī. Sayyid ‘Alī Ṭabāṭabā’ī (m. 1231/1815), auteur du *Riyād*, a décrit ce traité comme étant fort bref mais particulièrement percutant pour prouver le caractère obligatoire de la prière du vendredi<sup>460</sup>.

- Le traité *al-Qāti’ā li l-bid’A fī tark Ṣalāt al-jum’A* de ‘Abdullāh b. Ṣāliḥ al-Samāhijī (m 1135/1723). Ce traité est divisé en quatre chapitres. Le premier chapitre indique les preuves coraniques de l’obligation de la prière du vendredi. Le deuxième présente soixante-douze ḥadīth-s pour prouver le caractère obligatoire de cette prière. Le troisième chapitre est consacré à prouver l’unanimité des grands savants religieux sur la question. Dans ce chapitre, l’auteur présente les noms des savants parmi ses contemporains qui ont écrit des traités sur ce sujet. Le chapitre quatre est une réfutation des écrits des traditionalistes Fāḍil al-Hindī (m. 1137/1724) et Mullā Khalīl Qazwīnī (m. 1089/1678)<sup>461</sup>.

---

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>459</sup> Afandī, *Riyād al-‘ulamā’*, Vol. III, p. 231.

<sup>460</sup> Āqā Bozorg al-Ṭihrānī, *al-Dharī’A*, Vol. XV, p. 77.

<sup>461</sup> al-Ṭihrānī, *al-Dharī’A*, Vol. XV, p. 76. Sur l’auteur voir Andrew J. Newman, « The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī Dispute in Late Ṣafawid Iran. Part 1: ‘Abdallāh al-Samāhijī’s *Munyat al-Mumārisīn* » *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 55, No. 1 (1992), pp. 22-51.

- Le traité *Ṣalāt al-Jum’A* de ‘Abdallāh al-Ḥusaynī al-Madānī ; ce traité est une critique de la question de la prière du vendredi telle qu’elle est abordée dans le *Kashf al-Lithām* de Fāḍil al-Hindī (m. 1137/1724) qui vient d’être cité. L’auteur remarque dans les notes marginales de son écrit qu’il est possible que ce dernier traité ait été composé par l’un des élèves de Fāḍil al-Hindī qui aurait utilisé le nom de ce dernier<sup>462</sup>.

Al-Shaykh Ja’far Kāshif al-Ghiṭā’ (m. 1227/1812), peut-être le plus influent juriste-théologien de l’époque de Fath ‘Alī Shāh Qājār, a collecté les avis des Akhbārīs contre la prière du vendredi pour conclure que celui qui s’oppose à l’exécution de celle-ci est un impie (*kāfir*)<sup>463</sup>.

## Traité sur l’obligation à choix multiple

Il est évident que les premiers juristes du temps de l’Occultation ne se voyaient pas autorisés à être officiellement reconnus comme les représentants de l’imam caché. Selon les sources historiques, c’est à partir de l’époque safavide que certains juristes ont prétendu être le représentant ou le délégué général de l’imam. Al-Muhaqqiq al-Karakī (m. 940/1533), shaykh de la cour de Shāh Tahmāsib safavide, en a été le premier. Il se fonde sur les points de vue d’al-Shaykh al-Ṭūsī, Salār Daylamī et al-Sharīf al-Murtadā et surtout d’al-‘Allāma Ḥillī dans ses commentaires de *Qawā’id* afin de répondre à la non-autorisation de la prière du vendredi de la part des juristes traditionalistes. Il discute très longuement la question et finalement son point de vue est que pour l’accomplissement de cette prière collective, il est conseillé de la part de l’imam impeccable que le juriste-théologien ayant toutes les conditions nécessaires puisse

---

<sup>462</sup> Catalogue de la bibliothèque de Mar’ashi, Vol. XIII, p. 85-86.

<sup>463</sup> al-Shaykh Ja’far Kāshif al-Ghiṭā’, *Kashf al-ghīṭā’*, Office pour la propagation islamique, branche de Kohrasan, Qum, p. 251.

diriger cette cérémonie<sup>464</sup>. Al-Sabziwārī (m. 1090/1679) est un autre juriste de l'époque safavide qui a fourni de nombreux détails sur les points de vue des juristes concernant la prière du vendredi dans ses livres intitulés *al-Dhakhīra et Kifāyat al-Ahkām*. En se fondant sur *Nahj al-‘irfān ‘Alā hidāya al-insān d’al-Ṭabrisī*, Sabziwārī présente les points de vue suivants sur la prière du vendredi des musulmans : accomplir la prière du vendredi est une obligation individuelle pour les musulmans sans aucun prérequis, ni autre obligation prévue. Car selon al-Ṭabrisī, elle n'est pas obligatoire pendant le temps de l'Occultation<sup>465</sup>. Al-Ṭabrisī remarque que s'il y a un juriste qualifié dans la ville, personne d'autre n'a le droit de diriger les cérémonies de la prière du vendredi<sup>466</sup>. Les juristes sont unanimes pour dire qu'aussi bien al-Karakī qu'al-Sabziwārī ont introduit de manière concrète dans les discussions sur la prière du vendredi la notion de l'obligation à choix multiple (*wujūb takhayyurī*), ce qui signifie que les fidèles ont plusieurs choix vis-à-vis de l'accomplissement de la prière du vendredi.<sup>467</sup>

Certains juristes-théologiens déclarent qu'il existe une unanimité de grands savants considérant la prière du vendredi comme une obligation à choix multiple tout en ajoutant que certains Docteurs s'opposent à ce point de vue<sup>468</sup>.

Parmi les savants religieux qui ont opté pour plusieurs choix concernant la prière du vendredi. Commençons encore par notre al-Karakī.

- ‘Alī b. ‘Abd al-‘Ālī al-Muhaqqiq al-Karakī (m. 940/1533), en particulier dans son épître intitulée *Ṣalāt al-Jum’A*. Il est le premier à avoir écrit de manière argumentée que

<sup>464</sup> al-Muhaqqiq al-Karakī, *al-Maqāṣid*, Vol. I, p. 131.

<sup>465</sup> Sabziwārī, *Tadhkira*, Kitāb al-Ṣalāt, p. 261 cité par Sachedina, *The Just Ruler*, p. 196-198.

<sup>466</sup> Sabziwārī, *Kifāyat al-Ahkām*, p. 20.

<sup>467</sup> *Wujūb takhayyurī* ou l'obligation à choix multiple, signifie que le vendredi, le pratiquant est libre d'accomplir la prière du vendredi si les conditions sont convenables ou bien, comme les autres jours, il peut accomplir chez lui sa prière du midi. Voir al-Mar‘ashī, *Tawdīḥ al-Masā’il*, Editions Eslami, Qum, Vol. I, p. 405.

<sup>468</sup> al-Hurr al-‘Āmilī, *Wasā’il al-Shī’A*, Chapitre I, Vol. I ; p. 296

cette prière est une obligation à choix multiple à la seule condition de la présence du juriste-théologien remplissant toutes les conditions nécessaires (*mujtahid jāmi‘al-sharā’iṭ*) pour la diriger ou pour désigner quelqu'un pour le faire. L'auteur en parle aussi dans plusieurs de ses autres ouvrages<sup>469</sup>. Al-Karakī écrit : « Il y a unanimité parmi les savants imamites depuis le temps des imams impeccables sur le fait que la prière du vendredi n'est pas une obligation absolue, mais une obligation à choix multiple »<sup>470</sup>.

Rappelons qu'al-Karakī a été le premier Docteur à avoir obtenu de la part du souverain safavide Shāh Ṭahmāsb le titre du « Représentant général de l'imam caché ». C'est justement au titre d'*al-nā’ib al-‘āmm li l-imām al-ghā’ib* qu'al-Karakī fut également le premier à écrire un traité sur l'obligation conditionnée et à choix multiple de la prière du vendredi. Son traité est d'une grande importance car l'auteur y expose ses idées sur le rôle politique des juristes-théologiens. Il a composé son traité en 921 de l'Hégire, c'est-à-dire à l'époque de Shāh Ismā‘īl où il n'occupait pas encore de poste important. Pour lui, à la différence par exemple d'al-Shahīd al-Thānī, la direction de la prière du vendredi est une fonction politique et relève donc de la responsabilité du pouvoir. Il insiste sur le fait que l'autorité du juriste-théologien *mujtahid* remplissant l'ensemble des conditions nécessaires doit s'exercer dans toutes les affaires religieuses collectives<sup>471</sup>.

- Le traité *Fī Salāt al-jum’A wa ikhtiyār nafy al-wujūb al-‘aynī* (« Epître sur la prière du vendredi et le choix de rejeter son obligation collective ») de ‘Alī b. Manshār al-Karakī (m. 984/1576) ; l'auteur était l'un des élèves d'al-Muhaqqiq al-Karakī et son

---

<sup>469</sup> Ṣāfi Golpāyegānī, *Pīsh Darāmadī bar Tārīkh-e Tahavvol-e Fiqh-e Shī‘e*, Qum, p. 176-179.

<sup>470</sup> al-Karakī, *Rasā’il*, catalogue de la Bibliothèque Mar‘ashi de Qum, Vol. I, p. 147 et 148.

<sup>471</sup> al-Karakī, *Jāmi‘ al-Maqāṣid*, Vol. I, pp. 115ssq.

traité rejette le caractère obligatoire absolu de la prière du vendredi et confirme qu'elle est une obligation à choix multiple<sup>472</sup>.

- Le traité *Fī Ṣalāt al-jum’A wa nafy wujūbihā al-‘aynī fī zaman al-ghayba* de ‘Abdu l-‘Alī Ibn Nūr al-Dīn ‘Alī Ibn Ḥusayn Ibn ‘Abdu l-‘Alī al-Karakī (m. 993/1585), le fils d’al-Muhaqqiq al-Karakī. Al-Shaykh Āqā Bozorg al-Ṭihrānī semble indiquer que ce traité s’appelle également *al-Lum’A fī Ṣalāt al-Jum’A*<sup>473</sup>. L’auteur fait partie des personnages célèbres des toutes dernières années du règne de Shāh Tahmāsib (930-984/1524-1576) où il a été le « Shaykh al-islām » dans les villes d’Ardabīl et de Qazwīn<sup>474</sup>. Le traité est en fait une réfutation des prises de position d’al-Shahīd al-Thānī (m. 966/1558) sur le caractère obligatoire de la prière du vendredi<sup>475</sup>.

- Le traité *Ṣalāt al-Jum’A* écrit en arabe par Bahā’ al-Dīn Muḥammad al-‘Āmilī, le célèbre Shaykh Bahā’ī (m. 1030/1620) sur l’obligation de la prière du vendredi<sup>476</sup>. Nous avons déjà cité ce traité parmi la première catégorie des écrits sur l’obligation de la prière du vendredi. Ailleurs pourtant, al-Shaykh Bahā’ī semble avoir une opinion plus nuancée sur la prière du vendredi. Il écrit en effet dans son *Jāmi‘ Abbāsī* : « Sache qu’il y a un désaccord parmi nos savants sur le caractère obligatoire de la prière du vendredi pendant le temps de l’Occultation. Et la vérité est que le pratiquant peut choisir entre l’accomplissement de la prière du vendredi (collective) ou de la prière du midi (individuelle)<sup>477</sup> ».

- *Risāla fī Ṣalāt al-jum’ā* Muḥammad Bāqir Astarābādī, dit Mīr Dāmād (m.1041/1631), un des plus grands philosophes de l’époque safavide. L’ouvrage est

---

<sup>472</sup> Āqā Bozorg al-Ṭihrānī, *al-Dhārī’A*, Vol. XV, p. 76-77.

<sup>473</sup> al-Ṭihrānī, *Rawdat al-nadira*, p. 183-184; voir aussi al-Karakī seyed Hossein, *Khulāṣat al-tawārikh*, Vol. II, p. 773.

<sup>474</sup> al-Ṭihrānī, *Rawdat al-nadira*, 184.

<sup>475</sup> Sāfi Golpāyegānī, *Fiqh-e Shī‘e*, p. 209.

<sup>476</sup> Catalogue de la bibliothèque Malek de Téhéran, Vol. V, p. 224.

<sup>477</sup> al-Shaykh Bahā’ī, *Jām‘i-i ‘Abbāsī*, Office des publications islamiques, Qum, p. 56.

composé des *fatwas* de Mīr Dāmād sur la prière du vendredi. Dans l'ensemble, pour lui cette prière collective est préférable aux prières individuelles du midi et du soir à condition qu'elle soit dirigée par le représentant général de l'imam. Si ce dernier n'est pas présent, la prière n'est pas agréée. Fayd Kāshānī aurait dit que Mīr Dāmād dirigeait lui-même la prière du vendredi en tant qu'imam et qu'il lui arrivait d'accomplir sa prière à ses côtés<sup>478</sup>.

Muhammad Baqīr Dāmād Astarābādī écrit dans ses *'Uyūn al-Masā'il* : « il y a unanimité parmi les savants imamites sur le caractère obligatoire de l'accomplissement de la prière du vendredi puisqu'elle était régulièrement exécutée par le Prophète, les imams impeccables ou les personnes désignées par ces derniers ». Il ajoute : « Mais en même temps les savants imamites sont unanimes sur l'annulation de son caractère obligatoire absolu pendant l'Occultation de l'imam impeccable. En l'absence de la personne infaillible de l'imam, l'obligation devient conditionnelle et accorde un choix aux fidèles<sup>479</sup> ».

- Le traité *Salāt al-Jum'a* de 'Abdallāh b. Muhammad al-Fāḍil al-Tūnī (m. 1071/1660) ; ce traité a été composé pour réfuter le caractère obligatoire absolu de la prière du vendredi ; Il s'agit d'un des écrits les plus connus, les plus commentés et les plus réfutés de cette époque. Il a été par exemple rejeté par Muhammad b. 'Abdu l-Fattāh « al-Sarāb»<sup>480</sup>. Al-Fāḍil al-Tūnī déclare au début de son traité que certains de ses contemporains ont émis des déclarations curieuses sur le sujet et ont inventé des opinions juridiques pour prouver l'obligation absolue de la prière du vendredi ou, au contraire

---

<sup>478</sup> Yūsuf b. Ahmad Bahrānī, *al-Hadā'i q al-Nādira*, Vol. IX, p. 395; voir maintenant Mathieu Terrier, « Mīr Dāmād, « philosophe et *mujtahid*. Autorité spirituelle et autorité juridique en Iran safavide shī'ite », *Studia Islamica* 113 (2018), pp. 121-165.

<sup>479</sup> Mīr Dāmād Mīr Muhammad al-Bāqīr, *'Uyūn al-masā'il*, ed. Jamāl al-dīn Mīr Dāmādi, Téhéran, 1397/1977, p. 219.

<sup>480</sup> Afandī, *Riyād al-'ulamā'*, Vol. III, p. 237.

pour démontrer que cette prière n'est pas conditionnée par la présence de l'imam, ni du juriste-théologien remplissant toutes les conditions. Le but de son traité est de réfuter ces inventions juridiques<sup>481</sup> ».

- L'épître *Fī Ṣalāt al-jum‘a* de Amīn b. Aḥmad al-Tūnī (m. 1083/1672) ; l'auteur est le neveu d'al-Fādil al-Tūnī et son traité est une réfutation de celle de Sarāb contre l'œuvre de son oncle<sup>482</sup>.

- Le traité sur la prière du vendredi de Mīrzā ‘Alī Riḍā b. Kamāl al-Dīn Ḥusayn Ardakānī Shīrāzī, surnommé al-Tajallī (m. 1085/1674). L'auteur fait partie des juristes et des poètes de l'époque de Shāh ‘Abbās II. Il a écrit ce traité pour démontrer l'obligation conditionnée de la prière du vendredi contre les opinions juridiques d'al-Muhaqqiq al-Sabziwārī. Selon Āqā Bozorg al-Ṭihrānī, un certain al-Jīlānī a écrit une réfutation d'al-Tajallī en marge d'un des manuscrits du traité de ce dernier<sup>483</sup>. Mīrzā Tajallī pense que le caractère obligatoire absolu de cette prière est une innovation de Zayn al-Dīn al-Āmilī dit al-Shahīd al-Thānī (m. 966/1558) et qu'après lui, ce point de vue a été repris par d'autres juristes-théologiens. Voilà ce qu'il écrit dans son traité : « Le point de vue de l'obligation absolue de la prière du vendredi n'existant pas parmi nos savants jusqu'au temps d'al-Shaykh Zayn al-Dīn ; et aucun de ses prédécesseurs n'y croyait. C'était bien al-Shaykh Zayn al-Dīn qui dans les dernières années de sa vie a écrit un traité en la matière, plus exactement dans les années 960 de l'Hégire. Ceux qui sont venus après lui, ont essayé de propager ce point de vue et ont fermement cherché à devenir l'imam du vendredi ; ils se sont nourris de ses idées sans fondement et ont

<sup>481</sup> Ṣāfi Golpāyegānī, *Fiqh-e Shī‘e*, p. 237.

<sup>482</sup> Catalogue de l'Assemblée nationale islamique d'Iran, Vol. VII, p. 180.

<sup>483</sup> al-Ṭihrānī, *al-Dhārī‘A*, Vol. V, p. 50.

aggravé les exagérations<sup>484</sup> ». Toujours selon Āqā Bozorg, al-Tajallī a écrit un autre traité sur le même sujet qui est une réfutation du traité en persan de Muḥammad Baqīr al-Khurāsānī à propos de la prière du vendredi<sup>485</sup>. Dans ce traité, il cite un grand nombre des partisans du caractère obligatoire conditionné et à choix multiple de la prière suivis des noms des partisans de l’interdiction de la prière du vendredi. Voici les juristes mentionnés par notre auteur : Muḥammad Taqī Astarābādī, ‘Abdallāh al-Tūnī, Mīr Muḥammad al-Baqīr Mīr Dāmād, al-Shaykh ‘Imād al-Dīn al-Ṭabarī, Aḥmad Astarābādī, al-Shaykh Luṭfullāh al-Īsfahānī et son fils al-Shaykh Ja‘far, al-Shaykh ‘Abdu l-Laṭīf Ibn ‘Alī Ibn Abī Jāmī‘ī, Mīr Fayd al-Tafrishī, Murād al-Tafrishī, Āqā Ḥusayn Khwānsārī, Mīrzā al-Nā’imī, Mīr Qāsim al-Kūhpā’ī, Rajab ‘Alī al-Tabrīzī, al-Qādī al-Mu‘izz, al-Shaykh al-Jawād, al-Shaykh Aḥmad Ibn ‘Abdu l-Salām, al-Shaykh ‘Alī Ibn Naṣrallāh, Mīr Sharaf al-Dīn ‘Alī al-Najafī, Ṣadrā al-Nasabī, ‘Abdu l-Karīm al-Ṭabrisī, Mullā Ṣadrā al-Shīrāzī, Shāh Taqī al-Dīn Muḥammad Shīrāzī, Shāh Qawām al-Dīn Ḥamza al-Shīrāzī, Mīr Niẓām al-Dīn al-Dashtakī, ‘Abdu l-Walī al-Shīrāzī, Mīrzā Ibrāhīm al-Shīrāzī.

- Le Traité *Fī Ṣalāt al-Jum’A wa ikhtiyār wujūbihā* (« Sur la prière du vendredi et le choix concernant son caractère obligatoire ») dans *al-Risāla al-Ṣadriyya* de Ṣadr al-Dīn Muḥammad Qazwīnī. Selon *al-Dharī’A*, ce traité a été écrit en 1110/1698. Selon l’auteur de *Riyād*, ce traité sous forme de commentaires a été composé dans le but de contester le point de vue du maître de l’auteur, Āqā al-Rāzī al-Qazwīnī qui croyait qu’il

---

<sup>484</sup> Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l’Assemblée nationale islamique d’Iran, Vol. 38, p. 293.

<sup>485</sup> *Ibid.* voir le catalogue de la bibliothèque de l’Université de Téhéran, Vol. XIV, p. 436.

est préférable de s'abstenir de la prière du vendredi et qui a expliqué son point de vue dans son ouvrage intitulé *al-Tahajudiyya*<sup>486</sup>.

- Le traité *Salāt al-Jum’A* de Sayyid Ismā‘īl b. Muḥammad Khātūnābādī (m. 1116/1704), un des plus célèbres disciples d’al-Majlisī II. Il y écrit : « L’accomplissement de la prière du vendredi en tant qu’obligation absolue est une innovation blâmable (*bid’ā*) et en tant qu’obligation à choix multiple une vertu (*faḍīla*) ». Il conseille la prudence absolue pour l’accomplissement de la prière du vendredi et ajoute le danger d’illégalité qu’il y a à la pratiquer en présence des partisans de son caractère obligatoire absolu<sup>487</sup> ».

- Le traité *Tabṣira al-mujtahidīn fī istīzhār astār hujūb al-yaqīn* de Sayyid ‘Abdu l-Ḥasīb b. Aḥmad ‘Alawī (m. 1121/1709), fils du grand philosophe Sayyid Aḥmad ‘Alawī et gendre de Mīr Dāmād, autre célèbre philosophe et juriste de l’époque safavide<sup>488</sup>.

- L’Epître sur la prière du vendredi de Āqā Jamāl Khwānsārī (m. 1122/1710) ; ce traité a été écrit pour le souverain safavide Shāh Sulaymān<sup>489</sup> et dans une seconde version, pour le souverain Shāh Sultān Ḥusayn<sup>490</sup>. Etant donné l’importance politique de l’auteur et son autorité religieuse, son traité a suscité l’attention de ses opposants et plusieurs textes de réfutation ont été écrits contre lui. L’un de ces textes a été écrit par

---

<sup>486</sup> Afandī, *Riyād al-‘ulamā’*, Vol. V, p. 172 Un manuscrit de ce traité se trouve dans la bibliothèque de l’Assemblée nationale islamique d’Iran (catalogue, Vol. X, Chapitre I, p. 215-216).

<sup>487</sup> Catalogue de l’Assemblée nationale islamique d’Iran, vol. X, Partie I, p. 491.

<sup>488</sup> Catalogue de la bibliothèque Mar’ashi n° 5338 (vol 14, p.125).

<sup>489</sup> Manuscrits de la bibliothèque de l’Assemblée nationale islamique d’Iran, Vol. XIII, p. 202.

<sup>490</sup> Catalogue de la bibliothèque de l’Assemblée nationale islamique d’Iran, Vol. XVI, p. 333.

Muhammad al-Sarāb<sup>491</sup>. Un autre texte par son propre élève Sayyid Ja'far Ibn Ḥusayn Khwānsārī<sup>492</sup>, enfin une réfutation par Ḥusayn b. Ḥasan al-Jīlānī<sup>493</sup>.

Āqā Jamāl expose les avis des grands juristes du passé pour montrer qu'aucun d'entre eux ne soutenait l'obligation absolue de la prière du vendredi pendant le temps de l'Occultation avant al-Shahīd al-Thānī<sup>494</sup>. L'auteur consacre le troisième chapitre de son traité à réfuter les arguments de ce dernier en déployant un grand nombre d'arguments.

Al-Wahīd al-Bihbahānī (m. 1205/1790) défend la même position dans son célèbre livre *Maṣābiḥ al-żulam* et présente ceux qui optent pour l'obligation à plusieurs choix beaucoup plus nombreux que les juristes défendant l'obligation sans condition de la prière du vendredi.<sup>495</sup>

Muhammad Ḥasan al-Najafī (m. 1266/1849) défend la même position dans ses *Jawāhir*<sup>496</sup> ».

- Le traité *Nafy al-wujūb al-muṭlaq li-Ṣalāt al-jum‘a* de Muhammad Ṭabāṭabā’ī Mīrzā al-Nā’īnī (m. 1326/1908). Walī Qulī Shāmlū écrit dans la biographie de cet auteur qu'« il a composé, à part le *Nafy*, un autre traité pour rejeter le caractère obligatoire absolu de la prière du vendredi pendant le temps de l'Occultation<sup>497</sup> ».

Sayyid Muhammad Kāzim Ṭabāṭabā’ī al-Yazdī (m. 1337/1918) l'auteur *d'al-'Urwat al-Wuthqā* fait également partie de ce courant<sup>498</sup>.

---

<sup>491</sup> Catalogue de la bibliothèque de l'Ayatollāh Mar'ashi, Vol. XIII, p. 87.

<sup>492</sup> al-Ṭihrānī, *al-Dhari'A*, Vol. XV, p. 68.

<sup>493</sup> *Ibid.*, Vol. XV, p. 70.

<sup>494</sup> Ṣāfi Golpāyegānī, *Fiqh-e Shī'e*, p. 267-268. Voir le catalogue alphabétique de la bibliothèque de Astan-e Qods, p. 588-589.

<sup>495</sup> al-Bihbahānī, *Maṣābiḥ al-żulam*, Vol. I, p. 403.

<sup>496</sup> Muhammad Ḥasan al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, Vol. XI, p. 336.

<sup>497</sup> Walī Qulī Shāmlū, *Qīṣāṣ al-Khāqānī*, Vol. II, p. 35.

<sup>498</sup> Sayyid Muhammad Kāzim Ṭabāṭabā’ī al-Yazdī, *al-'Urwat al-Wuthqā*, Téhéran, 1415, p. 79.

Parmi les contemporains, les ayatollahs ‘Abu l-Qāsim Khū’ī et Rūhullāh Khomeyni n’ont jamais participé à la prière du vendredi, et l’ayatollah ‘Alī Sīstānī croit au caractère obligatoire conditionnel de la prière du vendredi.

Pour résumer, les partisans de l’obligation à choix multiple de la prière du vendredi font la synthèse entre deux doctrines confirmées par les sources scripturaires : l’obligation de cette pratique et sa légalité liée à la présence de l’imam impeccable ou son représentant personnellement désigné par lui. Pour eux, l’obligation devient relative et conditionnée en l’absence de l’imam ; par ailleurs, comme le juriste-théologien remplissant toutes les conditions nécessaires peut être considéré comme le « représentant général de l’imam caché », il peut diriger la prière du vendredi au nom de l’imam sans pour autant pouvoir obliger les fidèles à s’y rendre.

## **Les partisans de l’illégalité de la prière du vendredi**

Al-Sharīf al-Murtadā (m. 436/1044) écrit dans son ouvrage intitulé *al-Masā’il al-Miyafāraqiyāt* que la prière du vendredi n’est obligatoire qu’en présence de l’imam impeccable ou de celui qui est désigné par lui. Il faut accomplir les quatre *rak’As* de la prière du midi lorsque l’imam impeccable ou son représentant est absent, autrement dit accomplir la prière du vendredi de manière individuelle chez soi<sup>499</sup>. La majorité des savants religieux ont attribué l’avis de l’illicéité de la prière du vendredi à al-Sharīf al-Murtadā. Ce dernier a déclaré également que l’accomplissement de toute prière collective comme la prière d’al-Fiṭr (fin du mois de Ramaḍān) nécessite la présence de l’imam impeccable ou son délégué nommément désigné par ce dernier.

---

<sup>499</sup> al-Sharīf al-Murtadā, *Rasā’il*, Dar al-Qor’ān, Qum, Vol. I, p. 272.

Al-Shaykh al-Tūsī (m. 460/1067) estime que si les conditions sont remplies, l’accomplissement de la prière du vendredi est obligatoire. Selon lui, dans son *Mabsūt*, l’accomplissement est conditionné par la présence d’un imam infaillible ou d’une personne désignée par lui<sup>500</sup>. Il écrit exactement la même chose dans *al-Khilāf*: « La condition de l’accomplissement de la prière du vendredi est la présence de l’imam ou de celui à qui l’imam a donné l’ordre de diriger la prière... et faute d’ordre de la part de l’imam, cette prière n’est pas agréée. »<sup>501</sup>. Pour certains juristes, il y a unanimité des grands savants sur cette opinion d’al-Tūsī<sup>502</sup>.

Abū ‘Alī Ḥamza b. ‘Abdu l-’Azīz, surnommé Salār al-Daylamī (m. 463/1070) fait partie des pionniers de la science juridique shi‘ite et fut un des plus brillants élèves d’al-Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022). Il est l’auteur d’*al-Marāsim al-‘Alawiyya wa al-Ahkām al-Nabawiyya* en droit. Il est l’un des premiers Docteurs imamites à considérer comme illicite d’accomplir la prière du vendredi pendant le temps de l’Occultation<sup>503</sup>. Il écrit également dans son livre intitulé *Marāsim al-Sharī’A* : « La prière du vendredi est obligatoire en présence de l’imam impeccable ou du représentant désigné par lui. Il appartient aux juristes-théologiens imamites d’accomplir les prières collectives des deux Fêtes (i.e. de la fin du mois de Ramaḍān et du sacrifice) ou celle de la sollicitation de la pluie pendant l’Occultation. Mais ils ne sont pas autorisés à exécuter la prière du vendredi<sup>504</sup> ». Ce célèbre contemporain et ami d’al-Shaykh al-Tūsī, écrit dans son livre intitulé *Maṣārif*, au chapitre sur l’exhortation au bien et l’interdiction du mal : « Les juristes imamites sont autorisés à assumer l’imamat concernant deux choses : les prières

---

<sup>500</sup> al-Tūsī, *al-Mabsūt*, Vol. I, p. 173-174.

<sup>501</sup> al-Tūsī, *al-Khilāf*, Vol. I, p. 626.

<sup>502</sup> Rasūl Ja‘faryān, *Davāzdah resāle-ye fiqhī darbāre-ye namāz-e jum‘e*, Qum, p. 411sqq et 606sqq.

<sup>503</sup> Sayyid Muṣṭafā Ḥusaynī al-Dashtī, *‘Awārif al-ma‘ārif*, Vol. VI, p. 294.

<sup>504</sup> Salār b. ‘Abd al-’Azīz dit Salār al-Daylamī, *Marāsim al-Sharī’A*, p. 77.

quotidiennes et les prières de sollicitation de la pluie ; mais pour la prière du vendredi, l'imam impeccable doit être présent et assumer son imamat<sup>505</sup> ».

L'idée de l'interdiction de la prière du vendredi pendant l'Occultation a été acceptée par beaucoup d'autres juristes célèbres comme Ibn Idrīs al-Hillī (m. 598/1201), une des plus grandes figures du droit shi'ite<sup>506</sup>, ainsi que par Fāḍil al-Hindī (m. 1137/1725) qui écrit que selon les points de vue d'al-Sharīf al-Murtadā, Salār Daylāmī et Ibn Idrīs, l'accomplissement de la prière du vendredi n'est pas permis et l'autorisation incontestable de l'imam impeccable est nécessaire pour l'accomplissement de cette prière<sup>507</sup>.

Ibn Zuhra al-Ḥusaynī al-Ḥalabī (m. 585/1189) écrit à propos des conditions de l'obligation de la prière du vendredi dans *al-Ghunya* : « Parmi les conditions obligatoires de la prière du vendredi il y a la présence de l'imam impeccable ou d'un représentant désigné personnellement par lui. Ce fait est le résultat du consensus de nos plus grands savants<sup>508</sup> ».

Dans son grand commentaire *Majma‘ al-Bayān*, al-Shaykh Abū ‘Alī al-Ṭabrisī (m. 548/1153) déclare : « La prière du vendredi ne peut être obligatoire qu'en la présence de l'imam impeccable ou de quelqu'un désigné par lui<sup>509</sup> ».

Dans son célèbre ouvrage intitulé *al-Sarā’ir*, Muḥammad Ibn Idrīs al-Hillī (m. 598/1201) considère que la prière du vendredi est illicite en temps d'Occultation. Ibn Idrīs, comme on l'a dit, reprend le texte de Salār al-Daylāmī pour affirmer que « les juristes shi'ites peuvent diriger la prière des ‘aydayn (les deux fêtes de la fin du mois de

---

<sup>505</sup> Salār Daylāmī, *Maṣārif*, manuscrit de la bibliothèque de l'université de Téhéran, cité par Sachedina, *The Just Ruler*, p. 194.

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 193-194.

<sup>507</sup> Fāḍil al-Hindī, *Kashf al-Lithām*, Vol. I, p. 247, cité par Sachedina, *The Just Ruler*, p. 194-195.

<sup>508</sup> Ibn Zuhra al-Ḥusaynī al-Ḥalabī, *al-Ghunya*, Qum, p. 90.

<sup>509</sup> al-Ṭabrisī, *Majma‘ al-Bayān*, Vol. X, p. 8.

Ramaḍān et celle du sacrifice) et de la sollicitation de la pluie en groupe mais ils ne peuvent pas accomplir la prière du vendredi. À cet égard, les arguments de Salār en la matière sont décisifs et irréfutables<sup>510</sup> ».

Al-Shaykh Shams al-Dīn Muḥammad dit al-Shahīd al-Awwal (m. 786/1384) écrit dans *al-Lum’A al-dimashqiyya* : « Si les conditions de réunion sont remplies pendant le temps de l’Occultation, la prière du vendredi n’aura lieu qu’en présence de l’imam impeccable ou de son représentant particulier»<sup>511</sup> Dans *al-Dhikra*, al-Shahīd al-Awwal énumère pour la prière du vendredi sept conditions dont la première est la présence de l’imam ou de son représentant, parce que « nous, les savants shi‘ites, sommes unanimes en la matière », écrit-il. Il continue à propos du temps de l’Occultation : « à toutes les époques et partout, les savants shi‘ites ont soutenu que sans la présence de l’imam ou de son représentant explicitement et nommément désigné, la prière du vendredi ne peut pas être une obligation absolue<sup>512</sup> ».

Ibhrāhīm b. Sulaymān al-Qaṭīfī (m. 950/1543) faisait partie des savants célèbres de l’époque de Shāh Tahmāsb. Il a écrit un grand nombre d’ouvrages juridiques et un certain nombre de traités contre les *fatwā-s* d’al-Muhaqqiq al-Karakī. Il a composé un traité au titre d’une grande clarté : *Fī Ḥurmat Ṣalāt al-Jum’A Fī Zamān al-Ghayba al-Mutlaqa* (« Sur le caractère illicite de la prière du vendredi au temps de l’Occultation absolue (i.e. Occultation majeure) »)<sup>513</sup>.

Qādī Nūrullāh al-Shūshtarī (m. 1019/1610), auteur des célèbres *Majālis al-mu’mīnīn*, a écrit le traité *al-Lum’A fī Tahqīq Ṣalāt al-Jum’A* pour démontrer l’interdiction de la prière du vendredi en l’absence de l’imam impeccable<sup>514</sup>. Le traité

<sup>510</sup> Ibn Idrīs al-Hillī, *al-Sarā’ir*, Vol. I, p. 304.

<sup>511</sup> Cité par Sachedina, *The Just Ruler*, p. 187.

<sup>512</sup> al-Shahīd al-Awwal, *al-Dhikra*, Vol. IV, p. 104-105.

<sup>513</sup> Afandī, *Riyād al-‘ulamā’*, Vol. I, p. 17 ; al-Tihrānī, *al-Dharī’A*, Vol. XV, p. 62.

<sup>514</sup> Khwānsārī, *Rawdāt al-jannāt*, Vol. VIII, p. 159.

est une réfutation en règle des écrits d’al-Muhaqqiq al-Karakī sur le sujet. En présentant les conditions de l’exécution de la prière du vendredi, al-Shūshtarī présente le rôle du dirigeant de la prière du vendredi comme de loin plus important que ceux du juge ou du *mujtahid*. Pour cette raison, l’auteur pense qu’aucun juriste-théologien, aussi important qu’il soit, ne peut remplacer l’imam du vendredi qui était désigné par l’imam infaillible<sup>515</sup>.

Afandī, l’auteur de *Riyād al-‘ulamā’*, rapporte au sujet du traité *Fī Ḥurmat Ṣalāt al-Jum’A* (« l’Illégalité de la prière du vendredi ») de ‘Alī Naqī b. Abū l-A‘lā Kamare’ī (m. 1030/1620) : il était le *qādī* de la ville à l’époque d’imam Qulī le gouverneur de Shīrāz et sous le ministère de Khalīfa Sultān il a été le Shaykh al-islām d’Iṣfahān jusqu’à la fin de sa vie. Il a composé un traité intitulé *Ḥurmat Ṣalāt al-Jum’A* sur l’interdiction de l’exécution de la prière du vendredi pendant l’Occultation. ‘Alī Naqī Kamare’ī écrit dans son traité sur la prière du vendredi : « al-Sharīf al-Murtadā, al-Shaykh al-Tūsī dans *al-Khilāf*, Salār, Ibn Idrīs, al-’Allāma dans *Tahrīr* et *Muntahā*, et al-Shaykh Miqdād dans *Kanz al-‘irfān*, tous ces grands Docteurs ont déclaré que la prière du vendredi est illicite pendant le temps de l’Occultation<sup>516</sup> ».

Le traité *Ṣalāt al-Jum’A* de Ḥasan ‘Alī b. ’Abdallāh Shūshtarī (m. 1075/1664) est, lui aussi, dédié à l’interdiction de la prière du vendredi pendant le temps de l’Occultation<sup>517</sup>. Ce traité a été très violemment attaqué par Muḥammad Tāhir al-Qummī (m. 1098/1686) que nous avons mentionné plus haut<sup>518</sup>.

<sup>515</sup> Ṣāfi Golpāyegānī, *Fiqh-e Shī‘e*, p. 216.

<sup>516</sup> Afandī, *Riyād al-‘ulamā’*, Vol. IV, p. 272.

<sup>517</sup> al-Tīhrānī, *al-Dhārī’A*, Vol. XV, p. 69. Voir le catalogue de l’Assemblée nationale islamique d’Iran vol.14, p.198.

<sup>518</sup> Muḥammad Tāhir al-Qummī, *Ṣalāt al-Jum’A*, n° 11520 de la bibliothèque Mar’ashi, fiche 107.

Mullā Khalīl b. al- Qādī Qazwīnī (m. 1089/1678) professe lui aussi l’interdiction de l’exécution de la prière du vendredi pendant l’Occultation. Son traité en persan portant sur ce sujet fait partie de son célèbre commentaire sur le livre d’*al-Kāfi* d’al-Kulaynī<sup>519</sup>. Cet écrit du commentateur d’al-Kulaynī a suscité plusieurs réfutations. Mīrzā ‘Abdallāh Afandī (m. 1129/1716) écrit dans *Riyād al-‘ulamā’*: « Qazwīnī a connu des tensions avec les gouverneurs de Qazwīn et de Téhéran et il fait partie de ceux qui considèrent la prière du vendredi comme illicite pendant l’Occultation du Maître du temps<sup>520</sup> ».

L’épître *Salāt al-Jum’A* de Muḥammad Ismā‘īl b. Ḥusayn Khājū’ī al-Māzandarānī (m. 1173/1759) traite de l’interdiction de la prière du vendredi. Il a été écrit pour réfuter *al-Shihāb al-Thāqib* d’al-Fayḍ al-Kāshānī<sup>521</sup>. Le texte de ce traité se trouve dans le recueil des écrits de l’auteur publié sous le titre d’*al-Rasā’il al-Fiqhiyya*<sup>522</sup>. La *fatwā* finale de Khājū’ī Māzandarānī est d’abandonner la prière du vendredi par prudence jusqu’à l’avènement de l’imam Mahdī.

Sayyid Ja‘far Kashfī (m. 1267/1850) écrit dans sa *Kifāyat al-aytām fī ma ‘rifat al-ahkām* : « Durant quatre nuits successives, j’ai fait des rêves et j’ai alors compris que l’exécution de la prière du vendredi est illicite pendant l’Occultation et que celui qui cherche à la diriger est avide de pouvoir et d’autorité, usurpateur du droit et du rang de l’imamat de ces nobles personnes que sont nos imams infaillibles<sup>523</sup> ».

---

<sup>519</sup> Manuscrit de la Bibliothèque d’Astan-e Qods, n° 19859.

<sup>520</sup> Afandī, *Riyād al-‘ulamā’*, Vol. II, p. 261.

<sup>521</sup> Quelques manuscrits de ce traité se trouvent à la bibliothèque d’Ayatollāh Mar’ashi vol. 8, p. 222, n° 3032sqq..

<sup>522</sup> Muḥammad Hosseyn Ḥusaynī, *al-Fihrist al-Tirāth*, Qum, 1422/2001, vol. 2, p. 69.

<sup>523</sup> Muḥammad ‘Alī Ḥabībābādī, *Makārim al-āthār*, Ispahan, 1985, Vol. V, p. 1856.

On voit ainsi, au terme de ce chapitre, combien la pratique de la prière du vendredi en l'absence d'un imam infaillible a posé problèmes aux juristes imamites depuis un millénaire. Encore une fois, les clivages sont nets et parfois violents entre ceux que l'on pourrait appeler les Traditionalistes *Akhbāriyya*, les Rationalistes *Uṣūliyya* et puis une troisième tendance qui semble avoir cherché une voie médiane entre les deux.

# Conclusion

Il est vrai que, à quelques exceptions notables près (droits des femmes, règles de la répudiation, mariage temporaire...), le droit imamite ne présente pas plus de divergences avec les droits des quatre grandes Ecoles juridiques sunnites que celles-ci entre elles<sup>524</sup>. Cependant, il y a certainement un chapitre du domaine juridique duodécimain qui ne se rencontre sous aucune forme similaire dans aucun autre courant de l'islam, ni sunnite ni shi'ite, et qui diverge radicalement avec les autres branches islamiques dans le traitement réservé aux contenus de ce chapitre. Ce sont les Quatre Préceptes (*al-ahkām al-arba'a*) :

- 1) le *jihād*,
- 2) certaines taxes religieuses (le *khums* et la *zakāt*),
- 3) les peines légales (*hudūd*),
- 4) la prière collective du vendredi (*Salāt al-jum'a*).

Cette caractéristique proprement imamite duodécimaine vient du fait que les problématiques liées à ces Quatre Préceptes dépendent d'un credo qui est propre au shi'isme duodécimain, à savoir l'Occultation du dernier et douzième imam survenue, selon la tradition, en 329/940. Qu'il soit dit en passant que ce fait souligne encore une fois, s'il en était besoin, la centralité de la figure de l'imam dans l'islam shi'ite.

Les Quatre Préceptes ont principalement deux dénominateurs communs évidents : d'abord, ils concernent la dimension collective des pratiques religieuses, c'est-à-dire qu'aucun d'entre eux ne peut être pratiqué de manière individuelle et pour soi ;

---

<sup>524</sup> Y. Linant de Bellefonds, « Le droit imamite » dans *Le shi'isme imāmite*, Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), Paris, 1970.

ensuite, et justement à cause de cette dimension proprement collective, pour être adéquatement appliqués, selon le droit imamite ancien que l'on trouve dans le corpus de Ḥadīth, ils ont besoin de la présence physique de l'imam infaillible (c'est-à-dire l'un des douze saints imams) et de ses directives positives ou bien d'un représentant nommément et explicitement désigné par lui. C'est ce qui ressort en tout cas des traditions juridiques compilées dans les plus anciens corpus des enseignements remontant aux imams, principalement les *Furū‘ min al-Kāfi* d'al-Kulaynī et le *Kitāb man lā yahduru hu l-faqīh* d'al-Shaykh al-Ṣadūq Ibn Bābūya (fin 3<sup>e</sup>/9<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup>/10<sup>e</sup> siècle) suivi d'*al-Tahdhīb* et d'*al-Istibṣār* d'al-Shaykh al-Ṭūsī (5<sup>e</sup>/11<sup>e</sup> siècle) : dans le shi‘isme imamite, la collecte et la distribution du Cinquième et de l'aumône ne peuvent être effectuées de manière juste que par l'imam infaillible ou par quelqu'un personnellement désigné par lui ; les peines légales prévues par le Coran ne peuvent être adéquatement appliquées aux cas personnels que par l'imam ou son délégué personnel, sinon le risque d'injustice commise par une personne faillible risque de jeter le doute et l'opprobre sur le Livre saint ; la prière du vendredi ne peut être dirigée que par l'imam ou son délégué officiel personnellement nommé à cette tâche ; enfin la guerre sainte, notamment sous sa forme offensive, ne peut être déclarée et menée que par l'imam (ici, la question d'un délégué, même personnel, ne se pose plus). L'Occultation du douzième et dernier imam, Muḥammad b. al-Ḥasan al-’Askarī, faisant de lui « l'Imam caché » et ayant pour conséquence l'absence de l'imam physique et d'un représentant personnellement désigné par lui, rendait théoriquement impossible la mise en pratique de ces Quatre Préceptes. Techniquelement, ces derniers devenaient « suspendus » (*waqfa, mutawaqqif al-ijrā*), c'est-à-dire « en suspens » jusqu'au Retour (*raj‘a*) et la Manifestation (*zuhūr*) de l'imam caché (en tant que Sauveur de la Fin du temps, *Mahdī al-Qā’im ākhir al-*

*zamān*), autrement dit « en attente » de l'imam infâillible pour être adéquatement remise en pratique.

M. A. Amir-Moezzi a montré, de manière claire et documentée, comment le quatrième siècle de l'Hégire (10<sup>e</sup> de l'ère chrétienne) a été un tournant décisif dans l'évolution doctrinale et historique de l'imamisme (*imāmiyya*) qui, à cette époque, devient duodécimain (*ithnā ‘ashariyya*), puisque la lignée des imams s'arrête au douzième<sup>525</sup>. Trois facteurs principaux ont marqué ce tournant qui a jeté les fidèles dans l'embarras, la perplexité et la confusion. C'est pourquoi cette période est appelée celle de la *hayra* dans les sources imamites.

- 1) La fin de la période des imams historiques. Pour une religion entièrement centrée sur la personne du Guide, c'est une grande source de désarroi.
- 2) Les Shi'ites sont au pouvoir dans les régions les plus importantes de l'empire islamique : les Bouyides au centre du califat, les Ismaïliens en Afrique du Nord et une partie de la Syrie, les Hamdanides en Syrie, les Qarmats dans la région du Golfe Persique avec des extensions en Arabie et en Iran du Sud. Même l'empire iranien des Samanides qui règne en Asie centrale et de larges régions de l'Iran oriental et qui est officiellement sunnite a de profondes sympathies shi'ites surtout ismaïliennes. Pour ce qui touche notre étude, ce sont les Bouyides qui règnent en maîtres au centre du califat c'est-à-dire à Bagdad et contrôlent la majeure partie de l'empire abbasside. Ce qui est embarrassant pour les fidèles imamites c'est que les enseignements des imams interdisent aux fidèles toute activité politique, qu'il s'agisse de l'opposition à un pouvoir injuste ou la collaboration avec un pouvoir jugé juste<sup>526</sup>. L'arrivée au pouvoir des Shi'ites, à la tête d'un califat sunnite et

---

<sup>525</sup> Voir en dernier Amir-Moezzi, *Preuve de Dieu*, Epilogue, pp. 271sqq.

<sup>526</sup> Amir-Moezzi, *Guide divin*, partie III-1, pp. 155sqq.

cherchant à gouverner une population très majoritairement sunnite, est non seulement embarrassant mais en rupture avec les enseignements des imams historiques.

3) Ce 4<sup>e</sup>/10<sup>e</sup> siècle est le siècle de la « raison » en islam. A peu près un siècle après le grand mouvement de la traduction des écrits philosophiques grecs, surtout les écrits aristotéliciens en arabe et leur intégration par les savants musulmans, le mot ‘*aql* prend à cette époque le sens de raison dialectique et logique et devient le mot clé de l'époque. Tout le monde se réclame d'une raison, certes soumise à la foi, mais une raison jugée maintenant centrale dans la religion. C'est encore une fois embarrassant pour les Shi'ites dont les imams ont laissé un corpus d'enseignements très marqué par des données mystiques, ésotériques et même magiques, bref des enseignements jugés désormais irrationnels, à cette époque d'un certaine « rationalisme » triomphant.

L'ensemble de ces facteurs est à la base de la naissance d'une nouvelle tradition au sein de l'imamisme duodécimain : « la tradition juridico-théologique rationaliste », menée par un corps de Docteurs, sous la houlette d'al-Shaykh al-Mufid et ayant pour objectif principal de justifier le pouvoir shi'ite des Bouyides. S'appuyant sur la notion de « raison dialectique » ('*aql*), les tenants de cette tradition vont marginaliser « la tradition originelle ésotérique », taxée d'irrationalisme et d'extrémisme, tout en justifiant, par la science naissante du ḥadīth shi'ite ('ilm al-ḥadīth), que la collaboration avec un pouvoir shi'ite (*al-‘amal ma ‘a l-sulṭān*), voire l'exercice du pouvoir ('*amal al-sulṭān*) par les Shi'ites, sont non seulement licites mais nécessaires justement à cause de l'absence de l'imam infaillible.

À partir de cette époque, tout au moins dans le domaine juridique, l'imamisme sera composé de deux tendances principales : le courant traditionaliste (appelé plus tard Akhbāriyya), adepte de la fidélité scrupuleuse à l'égard de la tradition originelle telle qu'elle est rapportée par le Ḥadīth ; et le courant rationaliste (appelé progressivement *Uṣūliyya*), devenu dominant à partir de l'époque bouyide comme on vient de le dire, et partisan de l'évolution doctrinale de la religion afin de protéger la pérennité du shi'isme en tant que religion collective d'une communauté de fidèles.

Le courant rationaliste connaîtra des évolutions importantes comme la naissance et le développement de l'École de Hilla, avant et après l'invasion mongole (6<sup>e</sup>/12<sup>e</sup> à 8<sup>e</sup>/14<sup>e</sup> siècle) et bien sûr l'avènement de la dynastie safavide, la proclamation de l'imamisme comme religion d'État et surtout la fondation du « clergé » shi'ite en Iran au 10<sup>e</sup>/16<sup>e</sup> siècle. Ces derniers événements ont été d'une importance majeure pour l'introduction du droit imamite dans les sphères sociale et politique et d'une manière générale l'idéologisation du clergé, évolutions cruciales qui restent valables jusqu'à nos jours puisque exacerbées par l'avènement de la révolution iranienne et l'arrivée des membres éminents du clergé au sommet du pouvoir et de l'Etat iranien depuis la fin des années 1970 jusqu'aujourd'hui<sup>527</sup>.

Et pourtant, malgré la domination du courant rationaliste, la tendance traditionaliste n'a jamais disparu. Elle a même été très présente dans les débats juridiques et théologiques tout le long de l'imamisme post-Occultation. Notre étude montre l'extrême richesse de ces débats, et parfois leur violence ; ce qui est également le signe éclatant du dynamisme intellectuel de l'imamisme tout le long du millénaire de l'Occultation. L'histoire des Quatre Préceptes, depuis l'avènement de l'Occultation au

---

<sup>527</sup> C. Arminjon Hachem, *Chiisme et Etat. Les clercs à l'épreuve de la modernité*, Paris, 2013 ; P.J. Luizard, *Histoire politique du clergé chiite, XVIIIe-XXIe siècle*, Paris, 2014.

4<sup>e</sup>/10<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours est sans doute le meilleur témoin de ces évolutions, ces débats et de ces conflits. Ceux-ci ont pour centre de gravité quelques questionnements principaux : comment la communauté des fidèles peut-elle gérer l'absence de son imam ? Comment peut-on envisager la vie collective et communautaire des Shi'ites pendant l'Occultation ? L'imam caché doit-il rester la seule et unique autorité religieuse et spirituelle, comme c'était le cas pour les autres imams infaillibles pendant leur vie, ou bien cette autorité, devenu purement spirituelle à cause de l'Occultation, ne risque-t-elle pas purement et simplement de disparaître et laisser la vie effective de communauté dans le désarroi ? Dans ce cas, quelle autre autorité peut-elle combler le vide laissé par la disparition physique définitive de l'imam ?

Pour répondre à ces questions auxquelles dépend bien sûr la survie du shi'isme, la tendance rationaliste semble avoir mis en place ce que M. A. Amir-Moezzi appelle « le processus de substitution » où, dans une longue série de couple, le premier élément remplace le second : le juriste théologien et l'imam infaillible, le *taqlīd* (l'imitation du juriste *mujtahid*) et la *walāya* (amour de l'imam), les membres du clergé et « les Compagnons initiés des Imams » (*aṣḥāb/abwāb al-imām*) ; le même phénomène est visible au niveau lexical : *imām* (traditionnellement exclusivement réservé pour désigner les douze saints imams infaillibles et aujourd'hui le Guide de la révolution islamique), *shahīd* (traditionnellement martyr-témoin ayant subi les conséquences de l'oppression ; autrement dit le statut de chaque fidèle shi'ite ; aujourd'hui : martyr-combattant en attaquant l'oppression) ; *qiyām* (traditionnellement le soulèvement eschatologique du sauveur à la Fin du temps ; aujourd'hui le soulèvement populaire, en l'occurrence la révolution islamique) ; *hezbollah* (traditionnellement l'ensemble des fidèles et surtout

les initiés des imams, aujourd’hui : les partisans de la révolution islamique et le nom du parti politique shi’ite libanais que l’on connaît), etc.<sup>528</sup>

Et pourtant le clergé n’a pas complètement réussi à politiser la religion. À part le courant traditionaliste, toujours vivant mais isolé et très minoritaire, la spiritualité shi’ite, toujours fidèle d’une certaine manière à la tradition originelle, se rencontre dans les très populaires confréries soufies imamites (qui compte plusieurs millions d’adeptes sur toutes les terres imamites)<sup>529</sup> mais aussi dans la dévotion populaire et le culte des imams (chaque année, entre 12 et 18 millions de fidèles se rendent à Karbalā pour célébrer la cérémonie de ‘Āshūrā et commémorer le martyr de l’imam Ḥusayn, soit 4 ou 5 fois le nombre des pèlerins à la Mecque). Nous citons encore une fois M. A. Amir-Moezzi qui a décrit l’histoire du shi’isme imamite comme une tension entre la dévotion mystique et la tentation politique<sup>530</sup>.

---

<sup>528</sup> Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 334-335.

<sup>529</sup> Voir maintenant D. Hermann et M. Terrier (éd.), *Shi'i Islam and Sufism. Classical Views and Modern Perspectives*, Londres, 2020.

<sup>530</sup> Voir maintenant Amir-Moezzi, *L'islam degli sciiti. Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*, Edizioni Dehoniane, Bologne, 2016.

## **ANNEXES**

## **Annexe I**

### **Les versets coraniques concernant les Quatre Préceptes**

## Les versets du *jihād*

(36 versets)

#	Sourate	Verset
2	<b>La vache (al-Baqara)</b>	<b>218</b>
3	<b>La famille de 'Imrān (Āl 'Imrān)</b>	<b>142, 143</b>
4	<b>Les femmes (al-Nisā')</b>	<b>95</b>
5	<b>La table servie (al-Mā'ida)</b>	<b>35, 53, 64</b>
6	<b>Les bestiaux (al-An̄ām)</b>	<b>109</b>
8	<b>Le butin (al-Anfāl)</b>	<b>74, 75</b>
9	<b>Le repentir (al-Tawba)</b>	<b>16, 20, 24, 41, 44, 73, 79, 81, 86, 88</b>

<b>11</b>	<b>Hūd</b>	<b>78</b>
<b>24</b>	<b>La lumière (al-Nūr)</b>	<b>53</b>
<b>25</b>	<b>Le discernement (al-Furqān)</b>	<b>52</b>
<b>29</b>	<b>L'araignée (al-'Ankabūt)</b>	<b>8, 60, 69</b>
<b>31</b>	<b>Luqmān</b>	<b>15</b>
<b>35</b>	<b>Le Créateur (Fātiḥ)</b>	<b>42</b>
<b>47</b>	<b>Muhammad</b>	<b>31</b>
<b>49</b>	<b>Les appartements (al-Ḥujurāt)</b>	<b>15</b>
<b>60</b>	<b>L'éprouvée (al-Mumtaḥana)</b>	<b>1, 11</b>
<b>66</b>	<b>L'interdiction (al-Taḥrīm)</b>	<b>9</b>

## Les versets concernant les peines légales (*Hudūd*)

(52 versets)

#	Sourate	Verset
2	La vache (al-Baqara)	178, 179, 217, 219
4	Les femmes (al-Nisā')	15, 92
5	La table servie (al-Mā'ida)	23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 39, 45, 90, 90, 91
7	Les hateurs (al-A'rāf)	80
16	Les abeilles (al-Nahl)	86, 88, 89, 106
24	La lumière (al-Nūr)	2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 23
27	Les fourmis (al-Naml)	54, 55
40	Le pardonneur (Ghāfir)	40
41	Les versets détaillés (Fuṣṣilat)	41

<b>42</b>	<b>La consultation (al-Shūrā)</b>	<b>42, 43</b>
<b>49</b>	<b>Les appartements (al-Hujurāt)</b>	<b>9</b>

## Les versets sur les taxes religieuses

(59 versets)

#	Sourate	Verset
<b>2</b>	<b>La Vache (al-Baqara)</b>	<b>43, 83, 110, 177, 232</b>
<b>7</b>	<b>Les hauteurs (al-A'rāf)</b>	<b>156</b>
<b>8</b>	<b>Le butin (al-Anfāl)</b>	<b>1, 41</b>
<b>9</b>	<b>Le repentir (al-Tawba)</b>	<b>11, 18, 29, 34, 60, 71, 103, 111</b>
<b>10</b>	<b>Yūnus</b>	<b>88</b>
<b>18</b>	<b>La grotte (al-Kahf)</b>	<b>74</b>
<b>19</b>	<b>Maryam</b>	<b>31</b>

<b>23</b>	<b>Les croyants (al-Mu'minūn)</b>	<b>72</b>
<b>30</b>	<b>al-Rūm</b>	<b>38, 39, 277</b>
<b>33</b>	<b>Les clans (al-Ahzāb)</b>	<b>33</b>
<b>41</b>	<b>Les versets détaillés (Fussilat)</b>	<b>7</b>
<b>42</b>	<b>La consultation (al-Shūrā)</b>	<b>49</b>
<b>51</b>	<b>Les vents qui éparpillent (al-Dhāriyāt)</b>	<b>19</b>
<b>53</b>	<b>L'étoile (al-Najm)</b>	<b>39</b>
<b>58</b>	<b>La discussion (al-Mujādila)</b>	<b>13</b>
<b>70</b>	<b>Les marches (al-Ma'ārij)</b>	<b>24, 25</b>

## **Les versets sur la prière collective**

(6 versets)

#	Sourate	Versets
<b>62</b>	<b>La réunion (al-Jum'A)</b>	<b>5, 6, 7, 9, 10, 11,</b>

## Annexe II

### Les mouvements jihadistes actuels

En ce qui concerne l'obligation canonique du *jihād*, les quatre écoles juridiques sunnites - ḥanafite, shāfi‘ite, mālikite et ḥanbalite - semblent unanimes.

L'école ḥanafite est une école juridique et un système de pensée où l'opinion (*ra'y*) joue un rôle important. Son fondateur éponyme est Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān Ibn Thābit (m. 150/767). Abū Ḥanīfa était méfiant à l'égard des ḥadīth-s et acceptait seulement les ḥadīth-s aux multiples chaînes de transmission (*mutawātir*), qui étaient cités par des compagnons du prophète et il n'acceptait pas le ḥadīth à chaîne de transmission unique. Les partisans de cette école considèrent son *madhab* (« voie », ici dans le sens d'école juridique) comme un système juridique basé sur l'opinion personnelle du juriste. Ainsi, après avoir énoncé toute *fatwa* et tout verdict, Abū Ḥanīfa disait : « Cela est notre avis et c'est la meilleure parole qu'on atteint, donc celui qui prononce une meilleure parole que nous est plus proche de la voie correcte<sup>531</sup> ». Fereydoun Sepehri, qui rapporte ces propos d'Abū Ḥanīfa, écrit que les musulmans d'aujourd'hui soutiennent en majorité cette opinion<sup>532</sup>.

Concernant le *jihād*, le ḥanafite Ibn al-Hammām (m. 861/1456) auteur *d'al-Fath al-qadīr*, dans La Victoire du Tout-Puissant (5/187) écrit : « Appeler les infidèles à la vraie religion, et les combattre s'ils n'acceptent pas<sup>533</sup> ».

---

<sup>531</sup> Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghḍād*, 13/352, cité par F.Sepehri, *Pajuheshī darbāre-ye emāmān-e ahl-e sonnat*, p. 63

<sup>532</sup> F. Sepehri, *Pajuheshī darbāre-ye emāmān-e ahl-e sonnat*, p. 20.

<sup>533</sup> « Extraits de Mœurs et jurisprudence du jihad », Gilles Kepel éd., *Al-Qaida dans le texte. Écrits d'Oussama ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi*. Presses Universitaires de France, 2005, pp. 182-201.

Un autre savant de la même École, al-Kisānī, dans Les Merveilles (9/4299)

écrit : « Dépenser tous les efforts et toutes les énergies pour combattre sur le chemin de Dieu<sup>534</sup> ».

L'école mālikite (éponyme Mālik b. Anas, m. 179/795) est une école fondée principalement sur le ḥadīth, qui s'oppose aux partisans de l'opinion (*ra'y*). Ibn Rushd (m. 595/1198), juge mālikite et l'un des plus grands philosophes musulmans, est cité par les jihadistes contemporains pour cette opinion sur la question du *jihād* : « Pour établir la religion, luttez contre les incroyants, luttez contre ceux qui ont violé le pacte pour qu'ils se convertissent à l'islam ou qu'ils acceptent de payer les taxes qui leur sont imposées par la Loi<sup>535</sup> ».

Muhammad Ibn Idrīs al-Shāfi‘ī (m. 204/819), fondateur éponyme de l'école shāfi‘ite, a établi une nouvelle méthode fondée sur les ḥadīth-s, en synthétisant en quelque sorte les principes des Écoles ḥanafite et mālikite. Les fondements juridiques de cette école sont en effet le Coran et le ḥadīth, le consensus (*ijmā'*) et le raisonnement par analogie (*qiyās*)<sup>536</sup>. Al-Shāfi‘ī et ses continuateurs ont fait du *jihād* un devoir canonique qui consiste en la lutte contre les incroyants et la conquête de nouveaux territoires, des guerres à visée religieuse, politique et économique<sup>537</sup>.

---

<sup>534</sup> *Ibid.*

<sup>535</sup> ‘Abdallāh Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abū Mossab al-Zarqawi (eds.), *al-Qā’ida dans le texte, écrits d’Oussama ben Laden*, traduction de Gilles Kepel, Paris, p. 185.

<sup>536</sup> Fazaie, Yūsuf, *Tahqīq dar Tārīkh va ‘Aqā’ed-e Madhāheb-e Ahl-e Sonnat va Ferqe-ye Esmā’īliyyeh*, Téhéran, 2003, pp. 105-107

<sup>537</sup> Muhammad Ja‘far Amir Mahalati, *Ethics of war and peace in the Iran and Shi’i Islam*, University of Toronto Press, p. 135.

L'école hanbalite a pour éponyme Aḥmad b. Muḥammad Ibn Ḥanbal al-Shaybānī (m. 241/855), dit Ibn Ḥanbal. Cette école est d'abord fondée sur le rejet du débat théologique (*kalām*), s'appuyant essentiellement sur le Ḥadīth. C'est pourquoi, les hanbalites sont parfois appelés les Gens du Ḥadīth, *ahl al-ḥadīth*. L'école hanbalite s'est manifestée à un moment où de nombreux et importants changements traversaient la communauté musulmane et les réflexions sur la religion avec le développement de la théologie scolaire (*kalām*) avaient pris une grande importance. Farouchement opposés à la théologie rationaliste mu'tazilite, le Ḥanbalisme a fini par accepter certaines idées et méthodes de la théologie ash'arite en allant contre un certain nombre de ses doctrines initiales. Selon Ibn Ḥanbal, le *jihād* c'est lutter et utiliser tout ce qui est possible pour faire gagner le commandement de Dieu<sup>538</sup>. Les hanbalites-Ibn Taymiyya au XIV<sup>e</sup> siècle et Ibn ‘Abd al-Wahhāb au XVIII<sup>e</sup> siècle de notre ère, ont donné chacun à leur époque un tournant radical à la pensée de cette école<sup>539</sup>. Ils citent souvent ce propos attribué au prophète : « L'islam est l'affaire la plus importante ; son pilier est la prière ; et son sommet est le *jihād* »<sup>540</sup>. Ibn Taymiyya participa en personne à la campagne de 702/1303 contre les Mongols et à celle de 704/1305 contre les shi'ites syriens en changeant l'application de la théorie classique des droits des combattants du *jihād*, les *Mujāhidūn* aux butins pris des incroyants. Autrement dit, pour Ibn Taymiyya, les shi'ites sont assimilés aux incroyants. Selon Alfred Morabia, Ibn Taymiyya « radicalise la doctrine islamique du butin, attribuant de droit toutes les personnes et propriétés infidèles aux moujahidines qui s'en emparent<sup>541</sup> ».

---

<sup>538</sup> Aḥmad Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, vol. 3, p. 19-61.

<sup>539</sup> Jean-Pierre Filiu, *Les frontières du jihād*, Fayard, pp. 38-59.

<sup>540</sup> al-Ṭabarī, *La Chronique*, Vol. 2, trad. Hermann Zotenberg, Paris, Actes Sud-Sinbad, 1989, pp. 109 et 359.

<sup>541</sup> A. Morabia, *Le jihād dans l'Islam médiéval*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 150, Cité par Filiu *op. cit.*, p. 54.

Ibn Taymiyya, (m. 728/1327), juriste théologien hanbalite, est l'un des personnages les plus révérés des islamistes actuels qui exploitent ses écrits. Il est considéré par beaucoup comme leur père spirituel. Son point de vue selon eux conforte leur idée d'une expansion de l'islam par la guerre, le *jihād*. Un *jihād* qui se place alors au-dessus des cinq piliers fondamentaux de l'islam : le *jihād* pour répandre l'islam et pour se défendre. En dépit des versets coraniques selon certains abrogés, le *jihād* est selon eux une obligation dans le but de libérer le monde. Cette obligation est définie comme un acte collectif obligatoire (*al-wājib al-kifā'i*) ou un acte individuellement obligatoire (*al-wājib al-'Aynī*)<sup>542</sup>.

Ibn Taymiyya a composé au sujet des moines chrétiens un traité devenu célèbre où il estime que tant que les moines restent dans leurs monastères sans se mêler aux musulmans, sans prosélytisme, on peut les laisser en paix, mais que dans le cas contraire on peut les considérer comme des ennemis de l'islam et les traiter comme tels. Cette opinion a été appliquée à la lettre par les assassins des moines de Tibhirine en Algérie en 1996<sup>543</sup> Ses positionnements polémiques sur un certain nombre de sujets l'ont parfois opposé aux savants de son temps et les troubles occasionnés par ces polémiques lui ont valu d'être emprisonné à plusieurs reprises. Il rejettait la philosophie (*falsafa*) et la théologie (*kalām*) comme moyens d'arriver au Vrai parce qu'essentiellement fondées sur la raison. Ibn Taymiyya considérait le *jihād* comme l'un des piliers fondamentaux de la religion et il estimait qu'il faut combattre les ennemis parce que l'islam est constamment menacé<sup>544</sup>.

---

<sup>542</sup> Bruno Etienne, *L'islamisme radical, L'appel ou Da 'wa comme discours politique*, Paris, p. 180.

<sup>543</sup> R. Bonney, *Jihād From Qur'an to bin Laden*, 2005, p.82.

<sup>544</sup> op. cit., Mahalati, *Ethics of war and peace in the Iran and Shii Islam*, p. 135.

Il faut cependant savoir qu'il y a toujours eu en islam des penseurs, parfois d'une grande importance, qui ne partageaient pas ces opinions sur le jihād. Par exemple, le célèbre juriste, théologien et lettré de l'Espagne musulmane, Ibn Ḥazm (m. 456/1067) est passé par les écoles shāfi'iite et mālikite avant d'arriver finalement à l'école de Dawūd b. ‘Alī al-Zāhirī (m. 270/883). Dans les écrits d'Ibn Ḥazm, on trouve peu de choses sur la guerre sainte et il n'a jamais participé lui-même à un *jihād*<sup>545</sup>. Selon Roger Arnaldez, pour Ibn Ḥazm, la seule chose que l'on puisse dire du *jihād* est que les anciennes *ghazawāt* se sont transformées en *jihād* tout en ayant gardé leurs caractéristiques anciennes et historiques<sup>546</sup>.

Mentionnons enfin Abū Naṣr Muḥammad b. Muḥammad al-Fārābī (m. 339/950), un des plus grands philosophes musulmans de tous les temps et membre comme Amīr Sayf al-Dawla al-Hamadānī du tribunal d'Alep. Le grand philosophe, surnommé « le deuxième maître » (Aristote étant le premier) n'a pas nié que le *jihād* est un devoir, mais il ne voyait personne en son temps ayant la légitimité de le déclarer et le mener. R. Bonney a rappelé que selon al-Fārābī une guerre déclenchée par le seul pouvoir législatif peut être une guerre injuste<sup>547</sup>.

À la suite de cette introduction, nous pouvons aborder les groupes extrémistes islamiques et tenter de montrer comment ces groupes légitiment leurs comportements par des appels à la religion, en se fondant sur les sources anciennes. Ces groupes considèrent leur *jihād* offensif comme un devoir ordonné par Dieu. Il existe des

---

<sup>545</sup> D. Cook, *Understanding Jihād*, University of California Press, Berkeley, 2002, p. 58.

<sup>546</sup> R. Arnaldez, « la guerre sainte selon Ibn Ḥazm », *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévis-Provençal*, Tome II, G. P. Maisonneuve et Larose, 1962, Paris, p. 459.

<sup>547</sup> *op. cit.*; R. Bonney, *Jihād From Qur'an to bin Laden*, p. 82.

centaines de ces groupes et ils ne sont pas le sujet de notre étude. Mais ce qui compte pour nous est de donner un aperçu, même bref, des racines idéologiques de certains d'entre eux, qui sont aujourd'hui une source importante de l'insécurité dans le monde.

Si nous voulons considérer la généalogie des groupes extrémistes contemporains, nous devons inévitablement nous référer à leurs origines intellectuelles et idéologiques. Se référer à la totalité de groupes, comme mentionné ci-dessus, n'est pas nécessaire pour notre recherche, mais il est intéressant de se référer aux racines idéologiques de certains d'entre eux qui peuvent être considérés comme étant les plus puissants et les plus influents : les extrémistes d'al-Qā'ida au Moyen-Orient, le mouvement du Deobandisme dans le sous-continent indien, le mouvement des Frères musulmans en Égypte, le mouvement wahhabite en Arabie Saoudite et les branches issues de ces groupes extrémistes comme l'Etat Islamique (DAESH) ou Boko Haram – qui tous pratiquent le *jihād* offensif.

Les jihadistes extrémistes affirment que d'un point de vue religieux, leurs actions sont hautement légitimes, que ce qu'ils font est fondé sur un devoir religieux et moral et qu'ils le font pour satisfaire Dieu. Ils considèrent ces opérations comme conformes à leur école juridique et fondées sur l'histoire de l'islam et des sources reconnues. Il convient de préciser que des chercheurs affirment qu'entre 1968 et 2005 les groupes islamistes ont assumé la responsabilité de plus de 93.6% de tous les attentats violents dans le monde<sup>548</sup>.

---

<sup>548</sup> D. E. Agbiboa, "Boko-Haram and the Global *Jihād*: 'Do Not Think *Jihād* is Over Rather *Jihād* Has Just Begun'", *Australian Journal of International Affairs*, n°68 pp. 401-417.

## Racines idéologiques d'al-Qā'ida

Al-Qā'ida est l'une des organisations extrémistes apparues à Peshawar, au Pakistan, en 1988. Elle est apparue lorsque les forces anticomunistes sont entrées en Afghanistan, et la première génération d'al-Qā'ida a été formée à partir de quelques intellectuels et personnes éduquées avec l'appui des services secrets pakistanais et la CIA en lutte contre l'influence soviétique en Afghanistan. Ayman Zawahiri, médecin et petit-fils du chef de l'Université d'al-Azhar au Caire, Ben Laden, étudiant en économie à l'université de Madinah et 'Abdullah Azzam, diplômé de l'université de Damas et « père » des jihadistes, en ont été les principaux idéologues. En Irak, sous le commandement de Ayman al-Zawahiri, ils ont formé un trio dans le but de prendre le pouvoir. Le trio se composait du groupe Jabhat al-Nusra en Syrie dirigé par al-Joulani, du groupe d'Abdullah Azzam dirigé par Mājid al-Mājid au Liban et du groupe al-Qā'ida d'Irak dirigé par Abū Mus'ab al-Zarqawi.

Les racines intellectuelles et les fondements théoriques de ce groupe aboutissent tous à Ibn Taymiyya et à ses écrits. Par exemple, les idées d'Ibn Taymiyya peuvent être lues dans les ouvrages très connus d'Abū Ala Mawdudi (m. 1399/1978), fondateur de la communauté islamique du Pakistan. De même, le célèbre pamphlet *al-Farīda al-ghā'iba*, écrit par 'Abd al-Salam Faraj (m. 1402/1981), penseur jihādiste égyptien, cite de larges extraits de l'œuvre d'Ibn Taymiyya. Gilles Kepel estime que ce livret n'est rien de plus qu'une anthologie des propos extraits d'ouvrages d'Ibn Taymiyya et réécrits pour les rendre accessibles à tous<sup>549</sup>.

---

<sup>549</sup> G. Kepel, *Le Prophète et le Pharaon*, Paris, 1984, pp. 184-95.

Nous ne cherchons pas ici à examiner en profondeur les fondements intellectuels et idéologiques d'al-Qā'ida, un travail indispensable qui nécessite une recherche propre qui a d'ailleurs été effectuée. En étudiant l'évolution de la pensée extrémiste concernant les quatre préceptes, nous voulons seulement montrer comment des enseignements traditionnels de l'islam qui avaient eu à une époque des critères clairs, ont été transformés dans la pensée extrémiste, particulièrement en ce qui concerne le *jihād* et notamment le *jihād* offensif. Par exemple, le pamphlet *al-Farīda al-ghā'iba (Le devoir disparu)*, point de départ de beaucoup de mouvements extrémistes dans le monde islamique, est considéré par beaucoup comme une réhabilitation des opinions d'Ibn Taymiyya. Par contre, de nombreux érudits musulmans ont accusé son auteur d'avoir recopié des phrases d'Ibn Taymiyya et de les avoir citées hors contexte et de manière erronée<sup>550</sup>.

Selon Muḥammad Amine Brahimi, penseur de la philosophie et de la théologie islamique, la question principale des mouvements révolutionnaires musulmans est de savoir comment il est possible d'élaborer dans le monde de l'islam une civilisation aussi avancée que celle de l'Occident sur la base de la civilisation et de la culture islamiques ? Le problème le plus ardu qui est apparu face à l'organisation d'al-Qā'ida et à des mouvements idéologiques similaires est la question de savoir comment il est possible de rester musulman à l'ère moderne ? Selon al-Qā'ida, la raison du *jihād* résiderait dans le monde moderne hégémonique, dans la présence des puissances impérialistes étrangères et dans l'humiliation des musulmans à cause de leur foi et leur culture religieuse.

Dans cette optique d'islamisation du savoir, Brahimi évoque les centres de recherches islamiques mis en place au cours des années 1980 : « L'objectif qui leur avait été assigné était de concrétiser le projet d'islamisation du savoir, et d'en faire un

---

<sup>550</sup> *Ibid.*, p. 240.

paradigme hégémonique au point de vue international. Dans la continuité de ce projet, deux universités furent fondées : l'International Islamic University (Université islamique internationale) à Islamabad, au Pakistan (1980) et International Islamic University of Malaysia (Université internationale islamique de Malaisie) à Kuala Lumpur (1983). Ces institutions devaient fonctionner comme des laboratoires pour appliquer une islamisation des programmes d'enseignement<sup>551</sup> ».

### **Les racines idéologiques du Deobandisme**

Au cours des trois derniers siècles, le sous-continent indien a été l'un des principaux centres de promotion du fondamentalisme islamique. Les premières sources du fondamentalisme pourraient peut-être se trouver dans le vaste territoire de l'Inde, où régnait autrefois l'un des États islamiques les plus puissants, l'Empire Moghol. Une forme de fondamentalisme a commencé sous l'Empire Moghol en Inde grâce à al-Shaykh Ahmed Sirhindi Fāruqi (m. 1014/1605) qui a lutté contre le règne de Akbar Shāh Bābur (932-1108/1525-1696) et qui cherchait un islam débarrassé des influences de l'hindouisme. Il est considéré comme étant le père spirituel du mouvement fondamentaliste Deobandi.

Shāh Walī Allāh Dehlavī (m. 1176/1762), juriste musulman et grand lettré soufi, a remis en question la légitimité de l'Empire Moghol en Inde. Il est le premier en Inde à avoir abordé publiquement la théorie du califat islamique. Il est aussi le premier à avoir déclaré le *jihād* dans le sous-continent indien. Depuis lors, le *jihād* est devenu une

---

<sup>551</sup> Mohamed Amine BRAHIMI, *La réforme islamique contemporaine : sociologie d'un marché intellectuel.*, Thèse de doctorat en Sociologie, École doctorale Sciences Sociales, Paris, 2019, p. 63.

théorie stratégique pour la renaissance de la religion à travers le sous-continent indien<sup>552</sup>.

Il est à noter que Shāh Walī Allāh n'a pas mentionné la présence des Britanniques en Inde au même moment, et qu'il a prêté toute son attention aux partisans hindous qui s'opposaient aux musulmans. Par contre son fils, ‘Abd al-’Azīz Dehlavi, a émis une *fatwa*, dans laquelle il nomme l'Inde entière « *dār al-ḥarb* » (littéralement « Domaine de la guerre » qui s'oppose traditionnellement à *dār al-islām*, « domaine de l'islam » où, théoriquement la guerre ne doit pas avoir lieu), et cela à cause de la présence britannique<sup>553</sup>.

Ainsi, suite à cette *fatwa*, le *jihād* a été réhabilité contre les infidèles et le colonialisme, ce qui a conduit aux soulèvements violents contre les Britanniques. Après ‘Abd al-‘Azīz, la direction du mouvement anticolonial de l'école Deobandi est passée à son disciple, Seyyed Ahmed Barilvi (m. 1246/1830). C'est lui qui a organisé une large mobilisation populaire contre la Grande-Bretagne qui s'est étendue à de nombreuses régions de l'Inde et de l'Afghanistan. Ce disciple de ‘Abd al-’Azīz est le premier à avoir mené des campagnes de propagande parmi les Pachtounes et à organiser le premier parti islamiste du sous-continent appelé *Jamā‘at Islāmī*<sup>554</sup>.

On retrouve des éléments du fondamentalisme islamique indien dans l'organisation d'al-Qā’ida ; il s'agit d'une part des idées politiques d'Abu Ala Mawdudi, et d'autre part de l'idéologie du Deobandisme réapparue dans les autres écoles islamiques du Pakistan. C'est à cause de cela, que le *jihād* s'est répandu en Afghanistan, et plus tard sous la forme d'al-Qā’ida et le mouvement des Talibans.

Mawdudi était pakistanais et il est l'un des rares non-arabes à avoir eu autant d'influence sur les mouvements islamistes du monde arabe. Ses opinions politiques

---

<sup>552</sup> Olivier Roy, *Afghanistan, Islam et modernité politique*, Paris, Le Seuil, 1985, p. 76.

<sup>553</sup> *Ibid.*

<sup>554</sup> *Ibid.*

n'étaient pas aussi extrémistes que celles d'Ayman al-Zawahari et de Ben Laden. Les opinions politiques de Mawdudi étaient très répandues dans le monde arabe et elles ont été introduites par Sayyid Quṭb dans l'idéologie fondamentaliste islamique. Avec la création de « *Jamā'at al-islāmiya* », dont le but était dans un premier temps d'établir un État islamique, Mawdudi déclara le *jihād* contre les ennemis historiques des musulmans, c'est-à-dire l'Occident et ses « suppôts locaux », c'est-à-dire certains dirigeants musulmans. Il a promu l'idée que l'islam est une religion totale englobant tous les aspects de la vie intérieure et extérieure, et n'a donc nul besoin ni de l'Est ni de l'Ouest<sup>555</sup>. Il a critiqué vivement ceux qui parlaient de démocratie islamique et de notions semblables importées de l'Occident. Il a lui-même conçu un modèle d'État islamique qui a fourni ensuite les chapitres principaux du modèle gouvernemental proposé par Sayyid Quṭb.

La relation entre al-Qā'ida et les sources indiennes du fondamentalisme Deobandi s'est établie à travers les écoles islamiques au Pakistan. Le but du Deobandisme selon Ahmed Rachid est de changer de fond en comble la communauté islamique. Lorsque ce mouvement est apparu sous la forme que lui ont donnée les Talibans, il a montré l'un de ses aspects les plus violents de l'islamisme en œuvre. En 1967, lorsque le Deobandisme proprement dit a fêté son 100<sup>e</sup> anniversaire, il y avait 9000 écoles de Deobandisme en Asie du sud.<sup>556</sup> Plus d'un demi-million d'étudiants en sciences religieuses y étudiaient.

<sup>557</sup> La présence de ces « soldats anonymes », qui formaient une armée forte et motivée est très marquée dans le *jihād* en Afghanistan. Rappelons que le mot *tālibān* signifie « étudiant » (en sciences islamiques). Mais son croisement avec al-Qā'ida peut être mieux compris si l'on prend en compte le fait que les Talibans ont été utilisés dans une

---

<sup>555</sup> Al-Mawdūdī, *Nezām-e Siyāsi-ye Eslām*, traduction en persan de 'Alī Rafī'i, Téhéran, 1989, p. 63.

<sup>556</sup> Ahmad Rashīd, *Tālebān, Zanān, Tejārat-e Māfiā va Proje-ye Azim-e Naft dar Asiyā-ye Markazī*, Téhéran, première édition, 1382h.s./2003, p. 186.

<sup>557</sup> Ahmad Rashīd, *Ibid.*, p. 188.

coalition militaire internationale entre le Pakistan, l'Arabie Saoudite et les États-Unis, contre le communisme de l'Union Soviétique imposé de force en Afghanistan. Ce croisement et cette relation deviennent plus compréhensibles lorsque nous considérons les opinions politiques des mouvements arabo-islamiques, représentées par des dirigeants comme ‘Abdallāh Azzām ou Ayman al-Zawahiri. C'est pourquoi nous devons nous tourner vers deux autres sources doctrinales d'al-Qā'ida, le Quṭbisme égyptien et le Wahhābisme saoudien.

### **Les racines idéologiques des Frères musulmans**

Sayyid Quṭb et le mouvement des Frères musulmans (*ikhwān al-muslimīn*) sont deux autres sources d'al-Qā'ida. Le mouvement des Frères musulmans et le fondamentalisme égyptien sont fondés sur les idées relativement claires et sans complexités philosophiques de Ḥasan al-Bannā. Ces deux mouvements ont émergé lorsque le nationalisme arabe et le mouvement de réforme islamique ont échoué à combattre la domination coloniale des Britanniques. Selon Ḥasan al-Bannā, le devoir des Frères musulmans n'était d'abord que d'inviter à suivre les enseignements traditionnels islamiques et la Sunna du prophète. D'après lui, les Frères musulmans étaient plus qu'un parti politique, une institution caritative ou une organisation locale. Il déclarait que les Frères musulmans étaient « une âme nouvelle dans le corps de la nation d'islam »<sup>558</sup>. À la fin de la Deuxième Guerre mondiale, Ḥasan al-Bannā a fait des Frères musulmans une organisation dotée d'une grande puissance de propagande dans les milieux d'édition, de travail, de sport et de presse. Lorsque les questions du Canal de

---

<sup>558</sup> Richard Hrair Dekmejian, *Jonbesh-hāye Eslāmī Mo'āṣer dar Jahān-e 'Arab*, traduit par Ḥamīd Aḥmadi, Téhéran, p. 151.

Suez et du compromis de Gamal ‘Abdel Nasser ont été abordées, les Frères musulmans se sont tournés vers la lutte armée révolutionnaire. Cependant, Hasan al-Bannā n'était pas d'accord avec les actions entreprises par les Frères musulmans. Le destin a conduit les Frères à devenir la base des groupes extrémistes et fondamentalistes. Cette question est devenue plus aigüe lorsque Hasan al-Bannā fut assassiné en 1949 par les agents gouvernementaux égyptiens.

Les luttes des Frères musulmans avec le gouvernement de Gamal ‘Abdel Nasser et plus tard avec celui d’Anouar el-Sadate, les défaites arabes successives contre les puissances coloniales et plus tard Israël et la crise de légitimité provoquée par les troubles intellectuels du monde arabe, les ont préparés à des combats politiques et révolutionnaires. La faiblesse idéologique des autres groupes politiques a conduit les Frères musulmans à demeurer populaires auprès des masses. Néanmoins, il y a eu de telles divisions au sein de leur organisation que dans les années 1970, nous sommes témoins de l'émergence de trois groupes islamistes « *Munazzamat al-Tahrīr al-Islāmī* », « *Jamā‘at al-Muslīmīn* » et « *Munazzamat al-Jihād* », dont l'ensemble forma l'organisation *al-Takfir wa l-Hijra* en Égypte<sup>559</sup>.

Le lien entre le mouvement des Frères musulmans et les groupes extrémistes ultérieurs n'est autre que la personnalité de Sayyid Quṭb. Sans aucun doute, la connaissance de ce dernier et de ses idées est l'une des clés pour comprendre le fondamentalisme moderne qui s'est incarné dans al-Qā'ida. Sayyid Quṭb est né en 1906 dans la région d'Assiout en Égypte, dans une famille relativement connue (son père fut membre du parti patriotique *al-liwā'*). La question la plus importante est l'évolution politique de Sayyid Quṭb, à savoir comment il est arrivé à partir d'une vie relativement ordinaire à la figure d'idéologue et de théoricien des diverses branches des Frères

---

<sup>559</sup> *Ibid.*, *Jonbesh-hāye Eslāmī*, p. 165.

musulmans. En 1945, il quitte le monde de la littérature et tout parti politique pour se consacrer à l'écriture d'articles politiques et sociaux. Ses articles ont fait peur à l'État égyptien et sous prétexte de l'étude du système éducatif, il a été envoyé aux États-Unis, une pratique assez courante vis-à-vis des intellectuels dans le « Tiers-Monde » à cette époque. Toutefois, dès son arrivée aux États-Unis, il s'est mis à diriger ses compagnons et à son retour des États-Unis en 1951, il a adhéré aux Frères musulmans. Il a commencé alors à écrire sur les enseignements traditionnels de l'islam, rédigeant huit ouvrages, jusqu'à sa condamnation à mort par décret du tribunal égyptien et son exécution en 1966. De tous ses ouvrages, *Ma 'ālim fi l-Tarīq* (« Signes sur le chemin »), et bien sûr, son *Tafsīr* (commentaire du Coran) intitulé *Fī zilāl al-Qu'rān* (« À l'ombre du Coran ») peuvent certainement être considérés comme les plus importants. En effet, les « Signes sur le chemin » étaient une réponse islamiste à la question fondamentale « Que faut-il faire ? ». Cet ouvrage a été traduit en de nombreuses langues et il reste toujours très populaire parmi les musulmans fondamentalistes.

Le *jihād* dans la pensée de Sayyid Quṭb est quelque chose de différent de ce que les anciens et les juristes-théologiens musulmans comprenaient. La contradiction absolue que Quṭb a établie entre la communauté de l'Arabie préislamique de la *Jāhiliyya* et la communauté islamique ne pouvait avoir qu'une conclusion : l'islam ne peut s'établir qu'avec le *jihād*. Richard Hrair Dekmejian résume les idées de Sayyid Quṭb comme suit<sup>560</sup> :

1. Le système socio-politique dominant le monde entier, y compris le monde de l'islam, est celui de l'ignorance mêlée à la cupidité, l'injustice, la souffrance et le déni de la direction divine.

---

<sup>560</sup> *Ibid.*, p. 166 – 167.

2. Pour faire évoluer une société ignorante, un bon musulman doit faire revivre l'islam au moyen de l'invitation à cette religion et au moyen du *jihād*.
3. La transformation d'une société ignorante en une vraie société islamique est le devoir d'un musulman sincère et dévoué pour sa foi.
4. Le but final doit être l'établissement du règne de Dieu sur terre afin d'éliminer tous les péchés, les souffrances et l'oppression.

Selon R. H. Dekmejian, Sayyid Quṭb est le premier à avoir présenté, selon une interprétation relativement sans précédent en islam, une idéologie cohérente à partir d'un ensemble d'opinions et d'avis extraits des œuvres des penseurs de l'islam classique.

### **Les racines idéologiques du Wahhabisme**

Le Wahhabisme, en tant que secte islamique, est né au 12<sup>e</sup> /18<sup>e</sup> siècle avec la prédication de Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb (m. 1206/1791), le réhabilitateur moderne de la pensée d'Ibn Taymiyya.

Muhammad b. ‘Abd al-Wahhāb est né en 1703 à Uyayna, un village de la région du Najd. Il étudia le droit hanbalite à l'école religieuse de sa ville natale. Pour parfaire ses études, il alla à Médine, puis s'installa à Bagdad où il est resté quatre ans. Il passa ensuite cinq ans à Bassora, puis se rendit en Iran, séjournant un an au Kurdistan et deux ans dans la ville de Hāmedān. Il alla ensuite à Iṣfahān et à Qom et de là il rentra au Najd.

Ibn ‘Abd al-Wahhāb, influencé par le Hanbalisme d'Ibn Taymiyya, s'opposait à la sagesse mystique (*hikma*), la philosophie (*falsafa*), à l'*ijtihād*, à l'interprétation spirituelle du Coran (*ta’wīl*), et au soufisme (*tasawwuf*), ainsi qu'à toutes sortes

d'innovations (*bid'A*) présumées qu'il considérait globalement comme étant des hérésies. Lui aussi, comme Ibn Taymiyya, s'opposait rigoureusement aux croyances des shi'ites et considérait ceux-ci comme des incroyants (*kuffār*).

Les partisans du wahhabisme sont aussi les partisans du Ḥadīth comme moyen exclusif dans la connaissance de la religion, ce qui était le cas dans la hanbalisme, comme on l'a vu plus haut.

Cette Ecole ne s'appuyait que sur le texte littéral du Coran et sur les ḥadīth-s. Les juristes théologiens de ce courant rejetaient le recours à l'opinion raisonnée. Ils étaient connus comme les « Gens du Ḥadīth », *ashāb al-ḥadīth* (ou encore *ahl al-ḥadīth* ou *Muḥaddithūn*). Mālik b. Anas et al-Shāfi‘ī en ont fait partie à divers degrés, mais Ibn Ḥanbal et ses disciples étaient les maîtres représentatifs de ce courant. Non seulement ils n'acceptaient pas l'opinion raisonnée comme source supplémentaire et légitime du droit, mais ils s'opposaient aussi à toute discussion sur les questions de la foi<sup>561</sup>.

Dans cette voie, Ibn ‘Abd al-Wahhāb s'est profondément inspiré des ouvrages d'Ibn Taymiyya et du disciple de ce dernier, Ibn Qayyim al-Jawziyya. Ainsi il a refondé un mouvement de « partisans du Ḥadīth » et de ce point de vue, les perspectives politiques du wahhabisme peuvent être considérées comme la continuation des idées politiques des anciens hanbalites partisans du Ḥadīth<sup>562</sup>.

Selon Ibn Taymiyya, il ne faut suivre que les *al-salaf al-ṣāliḥ* (les pieux Anciens) ; par conséquent, son activité en vue de modifier le droit islamique deviendra connue sous le nom de mouvement salafiste<sup>563</sup>. En tant que cadre général du Wahhabisme, le salafisme prétend qu'il n'y a aucun *madhhab* (école juridique

---

<sup>561</sup> Dāvud Farrahī, *Ravesh Shenāsi-ye Dānesh-e Siyāsi dar Tamaddon-e Eslāmī* Téhéran, centre de recherche des sciences et de la culture islamique, 2008, p. 153.

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>563</sup> Kamāl Poulādī, *Tārīkh-e Andishe-hāy-e Siyāsi dar Irān va Eslām*, Téhéran, Nashr-e Markaz, p. 106.

islamique) légitime et qu'il faut revenir à la foi au temps des *salaf*, c'est-à-dire un islam qui serait celui des compagnons du prophète, un islam sans une pluralité d'écoles juridiques (*madhhab*) et sans diversité doctrinale et spirituelle.

## Les origines traditionnelles de l'État islamique (Daesh)

L'un des groupes islamistes les plus radicaux au Moyen-Orient est connu sous l'acronyme de DAESH (*al-dawla fī l-‘irāq wa l-shām al-islāmiyya* = « État islamique en Irak et en Syrie »). Il s'agit d'un groupe militant jihadiste salafiste fondé idéologiquement sur les enseignements fondamentalistes wahhabites. Abū Bakr al-Baghdādī a été le chef de ce groupe, l'un des mouvements des *mujāhidūn* salafistes issu de la nébuleuse al-Qā'ida.

Le groupe a revendiqué un califat mondial en juillet 2014 et a envahi de vastes zones du nord de l'Irak et de l'est de la Syrie et de plus petites régions en Libye, au Nigeria et en Afghanistan. Ce groupe est aussi connu sous le nom de « *Jamā‘at al-tawhīd* » ou de l'Organisation « *al-Jihād fī bilād al-rāfiḍīn* » (le *jihād* dans le pays des Rāfiḍites [les shi‘ites]).

Les racines idéologiques du groupe EI se confondent avec celles du « *Jamā‘at al-tawhīd* » et de l'Organisation du Jihād. L'EI a été fondé en 1999 par Abu Mus'Ab al-Zarqawī, qui a rejoint le réseau al-Qā'ida en 2004 et formé al-Qā'ida en Irak<sup>564</sup>. Le groupe « *Jamā‘at al-tawhīd* » entré en guerre avec le gouvernement irakien et les forces américaines en Irak, a coopéré en 2006 avec plusieurs autres groupes islamistes et formé le « Conseil Consultatif des Mujāhidīn », qui est devenu une puissance importante dans

---

<sup>564</sup> Zelin, A. Y. "The War between ISIS and al-Qaida for Supremacy of the Global Jihādist Movement", *Research Notes* (Washington Institute for Near East Policy), 2014.

la province d'Anbār, la plus grande province irakienne. Le 13 octobre de la même année, le Conseil Consultatif, avec quelques autres groupes d'insurgés, a formé « l'État islamique en Irak et en Syrie » ou Daech. Abū Ayyūb al-Miṣrī et Abū ‘Umar al-Baghdādī étaient les deux principaux chefs de l'EI. Ils ont été tués le 18 avril 2010 lors de l'opération de l'armée américaine et Abū Bakr al-Baghdādī les a remplacés. Ce dernier aurait été tué en 2018 par les américains.

Dans leurs déclarations, les membres de l'EI se réfèrent toujours aux *fatwas* d'Ibn Taymiyya, le père spirituel de leur groupe, louant chez le hanbalite rigoriste son opposition à l'autorité indépendante de la raison en théologie et ses exhortations à éviter d'avoir des relations amicales avec les fidèles des autres religions et les incroyants. Ils s'inspirent explicitement de l'hostilité viscérale d'Ibn Taymiyya à l'égard du shi'isme qu'ils considèrent comme de la mécréance. Ibn Taymiyya s'est violemment opposé aux visites des tombeaux de saints personnages, y compris celui du prophète ; il écrit : « Quiconque s'approche de la tombe du Prophète et lui demande quelque chose est un idolâtre. Par conséquent, il est impératif de forcer une telle personne à se repentir et s'il ne se repente pas, il doit être tué<sup>565</sup> ». D'où l'hostilité viscérale des groupes islamistes se réclamant d'Ibn Taymiyya, et le DAESH en particulier, à l'égard des tombes et le culte des saints. L'EI considère l'établissement d'un État islamique et l'application de la jurisprudence sunnite hanbalite dans sa version wahhabite comme un devoir religieux. À l'instar d'Ibn Taymiyya, l'EI voit fondamentalement deux ennemis pour l'islam, un ennemi lointain, l'Occident, et un ennemi proche, les musulmans en désaccord avec son idéologie. Comme l'EI n'est pas capable de se battre contre l'ennemi lointain pour le moment, il s'occupe de l'ennemi proche. Ainsi, l'EI et Ayman al-Zawahirī considèrent le *jihād* comme l'unique solution pour éliminer les États musulmans illégitimes afin de

---

<sup>565</sup> Ibn Taymiyya, *Ziyārat al-Qubūr wa l-Istinjaḍ bi l-Maqbūr*, p. 156.

faire renaître le véritable califat c'est-à-dire l'État islamique<sup>566</sup>. Ayman al-Zawahirī écrit : « La lutte des musulmans contre ceux qui violent le pacte de Dieu et qui ne respectent aucun précepte de l'islam est nécessaire pour que le message de Dieu survive<sup>567</sup> ».

Dans les villes qu'il dominait alors, comme Raqqa sa « capitale », l'EI avait mis en place une organisation appelée *Hisba* pour faire respecter la *sharī'A* telle qu'il l'interprète et en surveiller l'application. Ils coupaient les mains des voleurs en public, et avaient recours à des exécutions capitales et des tortures collectives publiques. Flagellations, esclavage et punitions sévères des femmes mal voilées avaient cours dans leurs fiefs.

Les violations des droits de l'homme dans les zones contrôlées par l'EI ont été condamnées par de nombreuses organisations de défense des droits humains. Selon l'observateur de ces droits, l'EI utilise massivement les enfants et les jeunes dans ses luttes militaires.

## Les racines idéologiques de Boko Haram

Depuis quelques années, on entend de plus en plus souvent le nom de « Boko Haram » dans les médias occidentaux. Boko Haram signifie « L'éducation occidentale interdite », le mot « boko » se référant au mot anglais « *book* » (livre : symbole de l'éducation) et « *harām* », signifiant « religieusement interdit ». La première génération de ce groupe anti-éducation occidentale a été formée par des étudiants et des élites politiques et économiques nigérianes. Les affrontements violents de ce groupe ont débuté par de nombreuses attaques contre des banques, des restaurants, de grands

---

<sup>566</sup> Site *al-Mundjad*, question numéro 10272.

<sup>567</sup> *Ibid.*, p. 185.

magasins et continué avec des tueries brutales qui ont fait des centaines de milliers de morts et déplacé au moins un million de personnes.

Boko Haram, dont le nom officiel est « *Jamā‘atu ahli l-sunna li l-da‘wa wa l-jihād* » (Le groupe des fidèles de la Sunna prophétique pour la propagande et la guerre sainte) est un groupe rebelle islamiste et jihadiste du nord du Nigeria qui appelle à la fermeture de toutes les écoles modernes et à l'imposition de la *sharī‘A* islamique dans toutes les régions du Nigéria. Le groupe, également actif au Niger, au Tchad et au nord du Cameroun, a été fondé à Maiduguri en 2002 par Muḥammad Yūsuf, qui a été fortement influencé, lui aussi, par Ibn Taymiyya. En 2004, il a déménagé à Kama dans l'état de Yobe. Déjà avant cela, il était en contact avec le réseau al-Qā’ida et, en mars 2015, le chef de Boko Haram, Abū Andrew Walker, auteur d'un livre intitulé *Mange le cœur du mécréant*. Ce dernier, qui a une expérience de dix ans de vie au Nigeria, décrit ainsi les circonstances de la naissance de Boko Haram : un homme, longtemps membre du groupe du « *Jamā‘atu ahli l-sunna* », dont le nom de guerre, Abū Dujana, a été adapté du nom de l'un des compagnons du prophète, décrit le centre de commandement de ce groupe à Maiduguri : Le mode de vie de cet ensemble a été déterminé par le leader charismatique de ce groupe, Muḥammad Yūsuf. Celui-ci utilisait la manière dure pour l'application des rites religieux islamiques par les membres du groupe. Abū Dujana dit fièrement : « Oui, j'ai vécu là. Il n'y avait pas de mosquée semblable dans tout le pays, vous pouvez y aller et acquérir beaucoup de connaissances<sup>568</sup> ».

Avant la guerre ouverte entre le gouvernement et Boko Haram, le groupe s'était déjà formé, fermement établi et agrandi dans certaines couches de la population. Il y

---

<sup>568</sup> Andrew Walker, *Eat the Heart of the Infidel: The Harrowing of Nigeria and the Rise of Boko Haram*, Kindle Edition, 2016; Audio file : <https://www.bbc.co.uk/programmes/m000flkz>

avait dans ses rangs des gens de tous les milieux, des enfants de rues aux hommes d'affaires en passant par des étudiants mécontents.

Muhammad Yūsuf, à partir du milieu des années 1990, a constamment voyagé dans le nord-est du Nigeria où il prononçait de nombreux sermons. Il disait à ses partisans que les musulmans qui participent de quelque façon que ce soit au système démocratique sont des apostats et que les croyants ont le devoir de les tuer. Selon lui, la source de toute la corruption est le système éducatif du pays, établi par la Grande-Bretagne chrétienne pendant la période coloniale au Nigeria. Au lieu de prendre la parole le vendredi pendant la prière collective, Muhammad Yusuf prononçait ses discours dans les villes surpeuplées les jours où il y avait les marchés locaux. Son absence de respect à l'égard des traditions a provoqué la colère de nombreuses institutions islamiques mais il a pu rassembler de nombreux partisans autour de lui.

Muhammad Yūsuf ne s'est pas joint au soulèvement islamiste de Kanamā en 2003. Il s'est rendu en Arabie saoudite pour se défendre de toute accusation d'intervention dans ces protestations. Il paraît que pendant qu'il était en Arabie Saoudite, il a communiqué avec les salafistes partageant les mêmes idées que lui et il les a persuadés de le soutenir en Afrique. Il est revenu à Maiduguri un an plus tard.

Dès son retour d'Arabie Saoudite en 2005, il a reconstruit son réseau au Nigeria et a bâti « la Mosquée et la Maison d'Ibn Taymiyya » dans le district de Maiduguri. Cette fois, au lieu de s'installer dans la forêt comme c'était le cas dans le passé, le groupe a construit son centre d'activités en plein milieu de la ville, d'accès plus facile pour attirer des membres et financer les opérations. La secte commença alors à prôner la lutte armée au nom de l'islam salafiste wahhâbite fondé sur les écrits d'Ibn Taymiyya.

## **Hezbollah, fondation et organisation intellectuelle**

Contrairement aux mouvements présentés jusqu'ici, le mouvement fondamentaliste Hezbollah est shi'ite. Il a vu le jour au Liban au début des années 1980. Le noyau du Hezbollah était composé d'islamistes, de membres du *Hizb al-Da'wa*, du syndicat des étudiants musulmans (branche étudiante du *Hizb al-Da'wa*), de certains responsables du mouvement *Amal* (« Espoir ») et des membres du mouvement palestinien *Fatah*. Ils se disaient fidèles aux doctrines théologico-politiques du chef de la révolution islamique d'Iran, l'ayatollah Khomeyni, et étaient unanimes dans leur opposition à Israël. Lors de la Révolution islamique de 1979 en Iran, les trois principaux groupes shi'ites libanais étaient : le groupe *Amal* dirigé par Sayyid Husayn Moussavi, le parti libanais *al-Da'wa* dirigé par 'Alī al-Kurani et le rassemblement d'érudits musulmans réunis sous l'égide de Șubḥī Tufaylī. Ces groupes ont choisi neuf personnes pour établir un plan pour créer une branche libanaise de la Révolution islamique d'Iran. Les principes de coopération de cette nouvelle organisation étaient : « La foi en l'Islam, la résistance face à Israël et l'acceptation du leadership du Guide suprême de l'Iran<sup>569</sup> ».

Puis les fondateurs ont remis leur plan final à Rouhollah Khomeyni pour obtenir son accord, ils ont dissous l'organisation des neuf personnes et ont créé une nouvelle organisation unitaire appelée « Hezbollah » (mot coranique signifiant « Parti de Dieu ») dirigé par un conseil de direction composé de neuf personnes.

Au printemps 1991, lors du deuxième Congrès du Hezbollah, il a été décidé de réduire les membres du Conseil du Hezbollah de neuf à sept. Seyyed 'Abbās Moussavi a été élu nouveau Secrétaire général du parti. Moins d'un an après son élection, Seyyed

---

<sup>569</sup> Hashīshu Nīhād, *Ahzāb Siyāsi lobnān*, trad. Hossein Musavi, Markaz mutālīāt rahbordi khāvar miyāneh, Téhéran, 1380 h. s./2001, p. 47.

‘Abbās Moussavi fut la cible d'une attaque par des hélicoptères israéliens lors de la commémoration du huitième anniversaire du martyre de Shaykh Raqib Harb à Beyrouth et il a été tué ainsi que son épouse et son enfant.<sup>570</sup>

Le Conseil du Hezbollah, le lendemain de cette attaque, a nommé Seyyed Hasan Nasrullah Secrétaire général du Hezbollah. En réponse à l'assassinat de Seyyed ‘Abbās Moussavi, le Hezbollah a tiré pour la première fois des roquettes sur les villes situées au nord d'Israël. Ainsi, le lancement de missiles a été introduit comme un nouveau facteur dans les équations des opérations anti-israéliennes du mouvement.<sup>571</sup>

Une déclaration militaire du Hezbollah signée « la Résistance islamique » a été publiée pour la première fois en 1984. Lors d'une réunion officielle le 16 février 1985, le Hezbollah a annoncé son identité, sa stratégie et son programme idéologique en publiant une lettre ouverte. Dans sa première déclaration officielle, le Hezbollah a expliqué ses positions : la seule solution aux problèmes du Liban est l'établissement d'une République islamique ayant pour modèle le régime islamiste shi'ite iranien. Il s'agit du seul mode de gouvernement de nature à garantir la justice et l'égalité pour tous les citoyens du Liban. L'objectif le plus important du Hezbollah est de mener une guerre contre l'impérialisme occidental et d'expulser ses représentants au Liban. Ce groupe a concentré tous ses efforts pour expulser les forces américaines et françaises et leurs alliés du Liban, et a considéré la guerre contre Israël comme sa préoccupation la plus importante. Il ne s'agissait pas seulement de la présence de l'armée israélienne au Liban mais d'éliminer l'État d'Israël et d'établir la Loi islamique sur Jérusalem.

---

<sup>570</sup> Yazdanpanah Zohreh, « zendegi nāmeh Seyyed ‘Abbās Moussavi », *Kayhan*, Téhéran, mardi 1er octobre et samedi 5 octobre 2007.

<sup>571</sup> Nā’im, Qāsim, *Hezbollah-e Lobnān, Khat-e Mashy, Gozasht-e va Āyand-e*, Nashr-e Ettelā'āt, Téhéran, 1386 h. s./2007, p. 155.

Le Hezbollah considère la Syrie comme l'un des piliers soutenant sa lutte et sa résistance. Au cours des dernières années, le Hezbollah s'est battu aux côtés de l'armée syrienne en tant que protecteur du sanctuaire de la sainte Zaynab, lieu de pèlerinage chiite de la petite-fille du prophète. Les Gardiens de la Révolution iraniens dans la région ont joué un rôle important dans la formation des forces du Hezbollah<sup>572</sup>.

---

<sup>572</sup> John Louis Esposito, *Enqelāb-Irān va Bāztāb-e Jahāni-ye Ān*, traduit par Mohsen Shānehtchī, Téhéran, 2003, p. 141.

## Bibliographie

'ABD AL-JABBĀR, Abū l-Ḥasan, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa l-'Adl*, Le Caire, 1960.

ABEL, A., *Rôle de la structure juridique dans le développement et le déclin de l'État musulman arabe*, Recueils de la société Jean-Bodin, 1973.

ABŪ-CHAKRA, W., *Le sermon du vendredi en pays d'Islam*, Thèse de doctorat, Université Paris III-Sorbonne, 2000.

ABŪ ḤANĪFA, *al-Fiqh al-akbar*, Hyderabad, 2<sup>e</sup> éd., 1979.

ABŪ SHUJĀ', *Précis de Jurisprudence musulmane selon le rite shāfi'i*, traduit par S. Keijzer, Leiden, Leyde, 1859.

ABŪ YŪSUF, Ya'qūb b. Ibrāhīm, *Kitāb al-kharāj*, Le Caire, 1302/1884. (= *Le livre de l'impôt foncier*, trad. E. FAGNAN, Paris, 1921.)

\_\_\_\_\_, *Kitāb al-kharāj*, Beyrouth-Londres, 1985.

AFANDĪ Abullah, *Riyāḍ al-‘ulamā'*, Vol. IV, Bibliothèque de l'Ayatollāh Mar'ashī, Qum, 1401/1980.

AGIEGBA AGBIBOA, D., « Boko-Haram and the Global Jihad: 'Do Not Think Jihad is Over. Rather Jihād Has Just Begun' », *Australian Journal of International Affairs*, Vol. N° 68, pp. 401-417.

AHMAD, Z. « Financial policies of the Holy Prophet: case study of the distribution of ghanīma in early Islam », *Research Institute, Islamic Studies*, International Islamic University, Islamabad Vol. 14, No. 1, pp. 9-25, 1975.

\_\_\_\_\_, « Some Misgivings about Interest Free Islamic Banking », *International Institute of Islamic Economics*, Islamabad, 1985.

AHMADI H., *Khums, Tchālesh-hā va Rāhkār-hā*, Office pour la Propagande Islamique, sous la direction de l'Organisation générale du Khorasan al-Rađawī, boustān kitāb, Qum, 1387 h.s./2008.

ALGAR, H., *Religion and State in Iran 1785-1906*, Berkeley-Los Angeles, 1969.

ALVERNY, A., « La prière selon le Coran. II. La prière rituelle », *Proche-Orient Chrétien* 10, Jérusalem, 1960.

AL-ĀLŪSĪ, Sayyid Maḥmūd, *Rūh al-ma ‘ānī*, 3 vol., Beyrouth, 1415/1994.

AL-‘ĀMILĪ Bahā’ al-Dīn , *Jāmi ‘i Abbāsī*, Daftar-e nashr-e farhang-e Islāmī, Qom, 1429/2007.

AL-‘ĀMILĪ, Muḥammad Taqī, *al-Makāsib wa l-Bay‘*, Téhéran, 1372 h.s./1993.

AL-‘Āmilī, Yāsīn b. ‘Isā, *al-Istilāḥāt al-Fiqhiyya fī al-Rasā’il al-‘Ilmiyya*, Beyrouth, 1413/1993.

AMIR ARJOMAND, Said, *Shadow of God and the Hidden Imam* , Chicago, 1984.

\_\_\_\_\_, *Authority and Political Culture in Shi’ism*, », Albany, 1988.

\_\_\_\_\_, « *Imam Absconditus* and the Beginnings of a Theology of Occultation : Imami Shi’ism circa 280-290/802-902 A. D. », *Journal of The American Oriental Society*, 117, n° 1, 1997, 1-12, pp. 549-562.

\_\_\_\_\_, « The Consolation of Theology: Absence of the imam and Transition from Chiliasm to law in Shi’ism », *Journal of Religion*, 21, 1996, p. 548-571.

\_\_\_, « The crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism », *International Journal of Middle East Studies*, 28, 1996 p. 491-515.

\_\_\_, « Shi'ism authority and Political Culture », in S.A. Arjomand, *Authority and Political Culture in Shi'ism*, p. 1-24.

\_\_\_, « Shiism ; critical concepts in Islamic Studies », in Paul Luft and Colin Tuner (éds.), *Origins and evolution*, Volume I, Routledge Taylor & Francis Group London and New York, 2007, p. 175.

AMIR MAHALATI, Muhammad Jafar, *Ethics of war and peace in the Iran shii Islam*, Toronto, 2016.

AMIR-MOEZZI, M. A., *Le Guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris, éd. Verdier, coll. « Islam Spirituel », 1992.

\_\_\_, « Al-Shaykh al-Mufid (m. 413/1022) et la question de la falsification du Coran” dans D. De Smet & M. A. Amir-Moezzi (éds.) *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Paris, 2014, pp. 199-229 (paru aussi dans *Rivista degli Studi Orientali*, nuova serie, vol. 87, fas. 1-4 (2014), pp. 155-176).

\_\_\_, « Contribution à la typologie des rencontres avec l'Imam caché (Aspects de l'imamologie duodécimaine II) », *Journal Asiatique*, 284/1, 1996, p. 109-135.

\_\_\_, (dir.) *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam* (avec Daniel De Smet), Cerf, Paris, 2014.

\_\_\_, (dir.) *Le Shi'isme imamite : 40 ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, (avec Meir Bar-Asher et Simon Hopkins), « Bibliothèque de l'École des Hautes Études », vol. 137, Turnhout, Brepols, 2008.

\_\_\_, (dir.) *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris, éd. Autrement, coll. « Monde » n° 91, 1998 et 2005.

- \_\_\_, *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont « Bouquins », Paris, 2007.
- \_\_\_, « Dissimulation », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, J. Mac Auliffe, (ed.), Leiden, V014 1 (2001), pp. 320-324.
- \_\_\_, « Jamkarān et Māhān, deux pèlerinages insolites en Iran », in *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, sous la direction de Amir-Moezzi M. A., Paris, 1996 (nouvelle éd. 2005).
- \_\_\_, *La Preuve de Dieu*, La mystique shi'ite à travers l'œuvre de Kulaynî (ix<sup>e</sup>-x<sup>e</sup> siècle), Cerf, Paris, 2018.
- \_\_\_, *La religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, éd. Vrin, coll. « Textes et Traditions », 2006.
- \_\_\_, *Le Coran silencieux et le Coran parlant, Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, CNRS Edition, Paris, 2011.
- \_\_\_, « Le shi'isme entre exercice du pouvoir et sauvegarde de la foi. Le cas d'al-Majlisî », *Studia Graeco-Arabica. Volume d'hommage à Maurice Borrman (1925-2017)*, 8 (2018), pp. 387-396.
- \_\_\_, *L'islam degli sciiti. Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*, Edizioni Dehoniane, Bologne, 2016.
- \_\_\_, « Muhammad le Paraclet et 'Alī le Messie. Nouvelles remarques sur les origines de l'islam et de l'imamologie shi'ite » dans *L'Ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 29.
- \_\_\_, « Réflexions sur une évolution du shī'isme duodécimain : tradition et idéologisation », in *Les Retours aux Ecritures. Fondamentalismes présent et passés*, éd. E. Patlagean et A. Le Boulluec, Louvain, Paris, 1993, p. 63-82.

\_\_, « Remarques sur les critères d'authenticité du *hadīth* et l'autorité du juriste dans le shī'isme imamite », *Studia Islamica*, 85, 1997, p. 5-39.

\_\_, « Une absence remplie de présences : herméneutiques de l'Occultation chez les al-Shaykhiyya (Aspects de imamologie duodécimaine VII) », *BSOA* 64/1, 2001, p. 1-18 (trad. anglaise dans R. Brunner and W. Ende, éd. *The Twelver shia in Modern Times : Religious culture and Political history*, Leiden, 2001).

AMIR-MOEZZI, M. A., et JAMBET, Ch., *Qu'est-ce que le shī'isme?* Fayard, Paris, 2004.

ANDERSON J. N. D., « The religious elements in wakf endowments », *Journal of the Royal Central Asian Society*, 1951.

ANSARI, H., *L'imamat et l'occultation selon l'imamisme. Étude bibliographique et histoire des textes*, Leiden, 2016.

AL-ANSĀRĪ, al-Shaykh Murtaḍā, *al-Makāsib (Bāb al-Taqīyya)*, Edition Mehr, Qum, 1336/1946.

\_\_, *Kitāb al-Khums*, 200<sup>eme</sup> Congrès d'anniversaire al-Shaykh Anṣārī, Tabriz, 1375 h.s./1996.

ĀQĀ'Ī, Abū l-Fadl, *Faslnām-e Ma'rifat-e siyāsī*, N°. 4, Téhéran, 1391 h.s./2012.

AQĪQĪ BAKHSHĀYESHĪ, A., *Foqahā-ye nāmadār-e shī'e*, Qum, 1985.

A'RĀFĪ, Mahdī, *Jihād al-da'wa fī 'Aṣr al-ghayba*, Bustān-e Kitāb, Qum, 1389 h.s./ 2010.

ARAIZI, A. « *Iqān al-Hajar li-man zakkā sābb Abī Bakr wa 'Umar d'al-Suyūtī ou Le témoignage de l'insulteur des Compagnons* », *Jérusalem studies in arabic and Islam* 10, 1987, p. 211-287.

AL-ARDABĪLĪ, Aḥmad b. Muḥammad, *Majma‘ al-fā’ida wa l-burhān*, 7 vols., Qum, 1403/1982.

AL-ARDABĪLĪ, Muḥammad b. ‘Alī, *Jāmi‘ al-ruwāt*, Qum, 1331 h.s./1952.

ARMINJON-HACHEM, C. *Chiisme et État. Les clercs à l'épreuve de la modernité*, CNRS Éditions, Paris, 2013.

—, *Les droits de l'homme dans l'islam shi'ite. Confluence et lignes de partage*, Cerf, Paris, 2017.

ARNALDEZ, R., *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévis-Provençal*, vol. II, G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, p. 459.

—, « Statut juridique et sociologique de la femme en Islam », *Cahiers de civilisation médiévale*, 1977, p. 131.

ASHMAWY, Muḥammad Saïd, *Eslām-gerā’ī yā eslām*, trad. Amīr Rezā’ī Qaṣīde Sarā, Téhéran, 1382 h.s./2003.

—, *L'islamisme contre l'Islam*, La Découverte, Paris, 1990.

ASHŪRĪ, Muḥammad, ‘*Edālat-e Keyfari*, Téhéran, Première édition, 1997.

ASTARĀBĀDĪ, Muḥammad Amīn et Nur al-Dīn AMOLĪ, *al-Fawā’id al-Madaniya & al-Shawāhid al-Makkīya*, Deuxième édition, Qum, 1426/2005.

AZĪMĪ, Ḥabībollāh, *Tārīkh-e fiqh va fuqahā’*, Téhéran, 1385 h.s./2006.

AZIZ, T. M., « An Islamic perspective on political economy, The views of martyr Muḥammad Baqir al-Ṣadr », *al-Tawhid*, 10 (1), p. 139-154.

AZZAM, ‘Abdallāh, *Rejoins la caravane*, Gallimard, Paris, 2004.

AL-BAGHDĀDĪ, Abū Bakr Aḥmad b. Thābit, al-Khaṭīb, *Tārīkh Baghdad*, Le Caire, 1341 h.s./1962.

AL-BAHRĀNĪ, Yūsuf, *al-Hadā’iq al-Nāḍira*, Qum, 1957.

AL-BALĀDHURĪ, ‘Alī, *Kitāb Futūh al-Buldān* éd. M. J. de Goeje, Leyde, 1966.

—, *The Origins of the Islamic State*, vol. 1, trad. P. K. Hitti, New York, 1916.

BĀQIR ZĀDEH, M. R., *Ma’rifat-e siyāsī*, Téhéran, 2010.

BAR-ASHER, M., *Scripture and Exegesis in Early Imamī shī’ism*, Leiden, Jerusalem, 1999.

—, *Les juifs dans le Coran*, Albin Michel, Paris, 2019.

—, « Variant Readings and additions of Imamī-Shī'a to the Quran », *IOS* 13, 1993.

AL-BARQĪ, Aḥmad b. Muḥammad, *Kitāb al-Mahāsin*, éd. al-Hussaynī al-Muḥaddith, Téhéran, 1370/1950.

BASHEAR, S., « On the Origins and Development of the Meaning of Zakat in Early Islam », *Arabica*, 40, p. 439, 1993.

BAYĀT Asadullāh, *Manābi’-i Mālī-yi Dowlat-i Islāmī*, Chapitre sur *Zakāt*, Enteshārāt Keyhān, Téhéran, 1365 h.s./1986.

AL-BAYDAWĪ, ‘Abd Allāh b. ‘Umar, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Tā’wīl*, Beyrouth, 1992.

BAYHOM-DAOU, T., *al-Shaykh al-Mufid*, One World, Oxford, 2005.

BEN SHEMESH, A., *Taxation in Islam*, Yaḥyā Ben Ādām’s *Kitāb al-Kharāj*, Leyde, 1958.

BERQUE, J., *L'Islam au défi*, Paris, 1980.

AL-BIHBAHĀNĪ, *Maṣābiḥ al-ṣulam*, Vol. I, p. 403.

BIN LADEN, O., *al-Qā'ida dans le texte*, écrits d'Oussama bin Laden, 'Abdallāh Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abū Mossab al-Zarqawi (traduction de Gilles Kepel, introduction de Jean-Pierre Milelli), PUF, 2008.

BOKHTORTĀSH, Nosratallāh, *Nabard-hāye Muḥammad*, Téhéran, 1376 h.s./1997.

BONNER, M., *Jihād in Islamic History : Doctrines and Practice*, Oxford, 1984.

\_\_, *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, New York, 2003.

BONNEY, R., *Jihād from Qur'an to bin Laden*, Palgrave Macmillan, London, 2005.

BORTHWICK, B. M., « The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication », *Middle East Journal*, Vol. 21, n°. 3, 1967, passim.

BOTIVEAU, B., *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes, Mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*, Paris, 1993.

BOULOS, M. F., *La succession en droit musulman : son origine et son évolution*, Thèse pour le doctorat Faculté de droit de l'Université de Paris, Paris, 1925.

BOUSQUET, G. H. et TAKARBI, Kh., *Le livre de succession du Cahih d'el-Bukhāry. Traduction avec éclaircissement et commentaires*, 1933, T.49, pp. 208-238.

BRAHIMI Mohamed Amine, *La réforme islamique contemporaine : sociologie d'un marché intellectuel.*, Thèse de doctorat en Sociologie, École doctorale Sciences Sociales, Paris, 2019, p. 63.

BRUNSHWIG, R., « A Nineteenth Century view of *jihad* », *Studia Islamica*, 32, 1970, pp. 181-192.

AL-BUKHĀRĪ, Muḥammad b. Isma’īl, *al-Jāmi’ al-Ṣahīḥ*, édité par M. L. Krehl et T. W. Juynboll, 4 vol., Leyde, 1862-1908 ; (= *The Translation of the Meaning of Ṣahīḥ al-Bukhārī*, traduction anglaise de M. M. Khan, 5 vols., 2<sup>e</sup> éd., Ankara, 1976.)

BUSSON DE JANSEN, G., *Les waqfs dans l'Islam contemporain*, Paris, 1980.

BUSTĀN, *Khums Chālesh-hā va rāhkārha*, Qum, 1387 h.s./2008.

CALDER, N., « Accomodation and Revolution in Imamī Shī’ī Jurisprudence: Khum’Aynī and the classical Tradition », *Middle East Studies*, 18, 1982, pp. 3-20.

\_\_\_\_\_, « Doubt and prerogative: the emergence of an Imami Shi’i theory of Ijtihad », *Studia Islamica* 70, 1989, pp. 57-78.

\_\_\_\_\_, « Friday Prayer and The Juristic Theory Of Government: al-Sarakhsī, Shīrāzī, al-Māwardī », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 49, N°. 1 in Honor of Ann K. S. Lambton, 1986, p.42.

\_\_\_\_\_, « *Ikhtilāf* and *ijmā‘* in Shāfi’ī’s *Risāla* », *Studia Islamica*, 58, 1983, p. 57.

\_\_\_\_\_, *Interpretation and Jurisprudence in Medieval Islam*, éd. Jawid Mojaddedi and Andrew Ripping, Ashgate, Variorum, Routledge, 2006.

\_\_\_\_\_, « Khums in Imamī Shī’ī Jurisprudence, from the tenth to the sixteenth century A.D », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 45, 1982, p. 40.

\_\_\_\_\_, « Zakāt in Imamī Shī’ī Jurisprudence, from the tenth to the sixteenth century A.D. » *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 44, 1981, p. 469.

CALMARD, J., « Le shiisme imamite en Iran à l'époque seldjoukide d'après le *Kitāb al-naqd* », *Le monde iranien et l'Islam* 1, 1971, pp. 43-67.

\_\_, « Les rituels shī‘ites et le pouvoir. L'imposition du shī‘isme safavide eulogies et malédictions canoniques » dans *Etudes Safavides*, éd. J. Calmard, Téhéran publications de l'Institut Français de Recherche en Iran, 1993.

CASSON, L., « Tax-collection problems in Early Arab Egypt », *Transactions and proceeding of the American philological association*, 69, 1938, pp. 274-291.

\_\_, *The Administration of Byzantine and Early Arab Palestine*, Bruxelles, 1952.

CHAPRA, ‘Umar, *Islam and the Economic Challenge*, Leicester, Islamic Foundation, 1995.

CHAUMONT, E., *Les Voies de l'Ijtihād selon Abū Ishāq ash-Shirāzī*, Thèse de Doctorat en Sciences religieuses, E.P.H.E. Paris, 1993.

CHERAGH ‘Alī Moulavi, *A critical exposition of popularly « jihād »*, Calcutta, 1885.

CHITTICK, W., *A Shī‘ite Anthology*, New York, 1981.

COLE, J. R., « Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Murtadā Ansari on Emulation the Supreme Exemplar », in N. R. Keddie, éd. *Religion and Politics in Iran. Shi’ism from Quietism to Revolution*, New Haven-London, 1983.

\_\_, « Shī‘i Clerics in Iraq and Iran, 1772-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered », *Iranian Studies*, 28, 1985, pp. 3-33.

COOK, D., *Understanding jihād*, University of California Press, Berkeley, 2002.

COOPER, S. R., « Land classification terminology and the assessment of the kharāj tax in medieval Egypt », *Journal of the Economic and Social History of Orient*, 17 , 1974, pp. 91-102.

CORBIN H., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris, 1971-72.

—, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 3<sup>e</sup> édition, Gallimard, Paris, 1986.

COULSON, N. J., *Histoire du droit islamique*, Paris, 1995.

CRONE, P. et HINDS, M., *God's Caliph, Religions authority in the first centuries of Islam*, Cambridge University Press, 1986.

CURTIN, P. D., « Jihad in West Africa, Early phases and inter-relations in Mauretania and Senegal », *Journal of African History* 12 (1), pp. 11-24.

DECOBERT, C., *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*, Seuil, 1991.

DEKMEJIAN, H., *Jonbesh-hāye Eslāmī Mo'āser dar Jahān-e Arab*, traduit par : Ḥamīd Ahmadi, Téhéran, 1395 h. s./2016.

DEL RIO, S., *Jewish Christianity and the Origins of Islam*, Turnhout, 2018.

DE PREMARE, A. L., *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Seuil, Paris, 2002.

DE SMET, D., *La pratique de taqiyya et kitmān en islam chiite : compromis ou hypocrisie ?*, Armand Colin, Paris, 2016.

AL-DHAHABĪ, *Tārīkh al-islām*, Vol. V, Dar al-kītāb al-arabi, Beyrouth, 1410/1990.

ELIASH, J., « Misconceptions Regarding the Juridical Status of the Iranian 'Ulamā »,  
*IJMES*, 10, 1979, pp. 23-24.

—, « The Ithnā 'asharī juristic theory of political and legal authority », *Studia Islamica*, 29, 1969, p. 17.

ESHMĀVĪ M. S., *Eslāmgerā’ī yā eslām*, trad. par Amir rezâie, ghasideh sarâ, Téhéran, 1382h.s./2003.

ESHRĀQ, Muḥammad Karīm, *Tārīkh wa muqarrarāt-e jang dar Islām*, Daftar-e nashr-e farhang-e Islāmī, Téhéran, 1368 h.s./1989.

ESLĀMĪ, R., ‘*Elm-e Fiqh*, Première édition, Qum, 2005.

ESPOSITO, J. L., *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, (*Enqelāb-Irān va Bāztab-e Jahāni-ye Ān*), traduit par Moḥsen Shanetchi, Téhéran, 2003/1990.

ETIENNE, B., *L’islamisme radical, L’appel ou Da’wa comme discours politique*, Hachette, Paris, 1987.

FĀDIL, Abī Ḥasan, *Kashf al-rumūz fī sharḥ mukhtaṣar al-manāfi*, Enteshārāt eslāmī, Qum, 1408/1987.

FADLALLĀH, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *al-Islām wa Manṭiq al-Quwwa*, Dār al-ta‘āruf li-l-matbū‘āt, Beyrouth, 1987.

FALATURI, A., « Die Zwölfer-schia aus der Sicht eines Schiiten, Problem ihrer Untersuchung », *Festschrift Werner Caskel*, Leiden, 1968, pp. 2-25.

FAQĪH IMĀMĪ Ḥasan, *Kitāb al-khums*, Khushnavāz, Iṣfahān, 1380 h.s./ 2001.

FARĀHĀNĪ, Mīrzā Abū l-Qāsim Qā’immaqām, *Risāleh jīhādiyya*, Qum, 1392 h.s./2013.

FARHANG, Manuchihr, *Farhang bozorg ‘Ulūm eqtesādī*, Première édition, vol. I, Téhéran, 1371 h.s./1992.

*Farhang-nāmeh Uṣūl-e fiqh*, Markaz e’telā’āt-e va Madārek-e eslāmī, Qum, 1389/1969.

FARRAHĪ, D., « Mafhūm-e jihād dar fiqh-e shī‘e va ahl-e tasannun » et « Mafhūm-e jang va akhlāq », *Māhnāme-e ‘ulūm-e ensānī*, 2, N° 10, Téhéran 1390 h.s./2011.

\_\_\_\_\_, *Ravesh Shenāsi-ye Dānesh-e Siyāsi dar Tamadon-e Eslāmī*. Centre de recherche des sciences et de la culture islamique, Téhéran, 2008.

FAYD, ‘Alīrezā, *Mabādi-ye Fiqh va Uṣūl*, université de Téhéran, 1397 h.s./2018.

AL-FAYD AL-KĀSHĀNĪ, *al-Haqq al-Mubīn*, Sâzmâne châp-e dâneshgâh, Téhéran, 1349/1930.

\_\_\_\_\_, *al-Shihāb al-Thāqib*, Mu’assesseh al-ilmi al-matbuât, Beyrouth, 1401/1980.

\_\_\_\_\_, *Mafātīh al-Sharī’A*, *Kitāb al-Khums*, Vol. II, Bibliothèque de l’Ayatollāh Mar’ashī, Qum, 1112/1700.

FAZĀIE, Yūsuf, *Tahqīq dar Tārīkh va ‘Aqā’ed-e Madhāheb-e Ahl-e Sonnat va Ferqe-ye Esmā‘iliyyeh*, ashianehe kitab, Téhéran, 1392 h.s./2013.

FILIU, J-P., *Les frontières du jihād*, Fayard, Paris, 2006.

FISCHER, M., *Iran : from Religions Dispute to Revolution*, Cambridge, 1980.

FISCHER, H. J., « Prayer and Military Activity in the History of Muslim Africa South of the Sahara », *The Journal of African History*, 1971, pp. 391-406.

FYZEE, Asaf, *Outlines of Muhammadan Law*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

AL-GHAZĀLĪ, Abū Ḥamīd, *al-Iqtisād fī al-i‘tiqād*, Le Caire, 1964.

\_\_\_\_\_, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, Dar al-Kutub al-arabi, Beyrouth, 1402/1982.

\_\_\_\_\_, *Les Secrets de l'aumône légale et du don charitable*, (*Kītāb Sirr al-Zakāt*), Trad. Idrīs de Vos, Éditeur al-Bouraq, Collection Revivification des sciences de la religion, Paris, 2014.

GIMARET, D., *al-Uṣūl al-hamsa du Qādi ‘Abd al-Gabbār et leurs commentaires*, , Le Caire, 1979.

GLEAVE, R., « Between Ḥadīth and Fiqh : The ‘Canonical’ Imamī Collection of Akhbār », *Islamic Law and Society*, vol. 8, no. 3, 2001, pp. 350-382.

\_\_, *Inevitable Doubt. Two Theories of Shī‘ī Jurisprudence*, Leiden, 2000.

GOLDZIHER, I., *Le Dogme et la loi de l’Islam, Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, trad. Félix Arin, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1920.

\_\_, « Schi’itisches Redende und schweigend Imame », *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG)*, 64, Wiesbaden, Harrassowitz, 1910, pp. 529-534.

GOLPĀYEGĀNĪ Ṣāfi, *Fiqh-e Shī‘e*, Catalogue de la bibliothèque de l’Assemblée islamique d’Iran, Vol. VII, Téhéran, p. 178-179.

GOMEZ, A., *Pragmatism in the Age of Jihad. The Precolonial State of Bundu*, Cambridge, 1993.

GORJĪ, Abū l-Qāsim, *Tārīkh al-fiqh wa al-fuqahā’*, Simat, Téhéran, 1397/1976.

GRAN, P., « Political economy as a paradigm for the study of Islamic history », *IJMES* 11, 1980, pp. 511-526.

GRANVILLE, B. E., *The Persian revolution of 1905-1909, History Mohammad Ali, Iran Politics and government*, Cambridge University Press, 1910.

GRAVIERS, J., *Le droit canonique (Que sais-je ?)*, PUF, Paris, 1967.

GUSAU, S. A., « The Role of Zakat in Economic Development in the literature », in Sule A. Gusau (ed.), *Readings in Islamic Economics*, III, Sokoto, Usman Danfodioyo University, Department of Economics, 1995, pp. 109-123.

HABĪBĀDĪ Muḥammad ‘Alī, *Makārim al-āthār*, Vol. I, Nifāis makhtutât, Iṣfahān, 1364 h.s./1985.

AL-ḤĀKIM al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, Vol. I, vizārat irshād, Téhéran, 1411/1990.

AL-ḤALABĪ ‘Alā al-Dīn Abū l-Ḥasan , *Ishārāt al-ṣabgh ela mafat al-hagh*, jāme-e modāressin, Qum, 1414/1993.

AL-ḤALABĪ Au al-Salah Taghi, *al-Bidāyya fī fiqh*, Mu’assese al-Bayt, Qum, 1401/1980.

\_\_, *al-Kāfi fī l-fiqh*, maktab imam ‘Ali, Iṣfahān, 1403/1982.

HALM H., *Die islamisches Gnosis. Die estreme Schia und die ‘Alawiten*, Zurich-Munich, 1982 (traduction persane : *Ghunūṣiyān dar islām. Shī‘yān-e ghālī va ‘Alawiyān*, par E. Mūsavī Khalkhālī, Téhéran, 2015).

HAMĪDULLĀH, M., « Al-īlāf ou les rapports économico-diplomatiques à La Mecque préislamique », *Mélanges L. Massignon*, Damas, II, 1957, pp. 293-311.

\_\_, *Rasūl-e akram dar maydān-e jang*, trad. par Gholāmrezā Sa‘īdī, Kānūn-e enteshārāt-e Muḥammadī, Téhéran, 1351 h.s./1972.

HANSON, J. H., « Generational conflict in the ‘Umari movement after the *jihād* Perspectives from the Futanke grain trade at Medine », *Journal of African History* 31(2), pp. 199-216.

\_\_, *Migration, Jihad, and Muslim Authority in West Africa. The Futanke Colonies in Karta*, Bloomington, 1996.

HAQĪQAT, ‘Abd al-Rafī, *Tārīkh-e Jonbesh-hāy-e madh’habī dar Iran*, volume 1, éditions Kūsh, Téhéran, 1996.

HARANDI, M. J., *Fuqahā’ wa hukumat pazuheshī dar tārīkh-i fiqh-i siyāsī-yi shī'a*, inteshārāt Rouzaneh, Téhéran, 2000.

HASHĪSHU Nīhād, *Ahzāb Siyāsi lobnān*, trad. Hossein Musavi, Markaz mutālīāt rahbordi khāvar miyāneh, Téhéran, 1380 h. s./2001.

HECK, P. L., *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization. Qudāma b. Ja‘far and his Kitāb al-kharāj Wa- Sinā’at al-Kitāba*, Leyde-Boston, 2002.

HERMANN D. et TERRIER M. *Shi'i Islam and Sufism. Classical Views and Modern Perspectives*, Londres, 2020.

HILĀL B. YAHYĀ’, « *Ahkām al-waqf* », Hyderabad, 1936.

AL-HILLĪ Ahmad Ibn Fahd, *al-Muhadhab al-bāri'*, vol. 2, Mu'asseseh nashr-e eslāmī, Qum, 1407/1986.

Al-HILLĪ al-‘Allāma Abū Mansur, *al-Mukhtaṣar al-nāfi'*, Mu'asseseh matbū‘ati dini, Qum, 1318/1900.

\_\_, *Mukhtalaf al-Shī'A*, Mu'asseseh nashr-e ieslāmī, Qum, 1374/1954.

\_\_, *Muntahā al-maṭlab*, Âstān Ghods razavi , Mashhad, 1412/1991.

\_\_, *Tadhkirat al-fuqahā'*, al-Maktab al- Murtadāvi, Najaf, 1375/1955.

\_\_, *Qawā'id al-ahkām*, Mu'asseseh al-Bayt, Qum, 1413/1992.

AL-HILLĪ, al-Muhaqqiq Abū l-Qāsim Ja‘far, *al-Mu'tabar fī sharḥ al-mukhtaṣar*, Mu'asseseh seyed al-shuhadā, Qum, 1407/1986.

\_\_, *al-Rasā'il*, Tahghigh Reza ostadi, Qum, 1369/1949.

\_\_, *Sharā'i al-islām fī masā'il al-halāl wa al-harām*, Téhéran, 1403/1983.

\_\_, *Tahrīr al-ahkām*, Mu'assese imām sādīq, Qum, 1420/1999.

AL-HINDĪ Fāḍil, *Kashf al-lithām fī sharḥ al-qawā'id*, vol. 10, Mu'assese nashr-e eslāmī, Qum, 1416/1995.

HITTI, P. K., *Précis d'histoire des Arabes*, Payot, Paris, 1950.

HOYLAND, R. G., *Dans la voie de Dieu*, Alma, Paris, 2018.

\_\_, *Seeing Islam as Others Saw It. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, New Jersey, 1997.

HUMPHREY, J. F., « Prayer and Military Activity in the History of Muslim Africa South of the Sahara », *The Journal of African History*, 12, 3, pp. 391-406, 1971.

AL-HURR AL-ĀMILĪ, Muḥammad b. Ḥasan, *Amal al-āmil*, Vol. I, Maktab al-andulus, Bagdad, 1385 h.s./2006.

\_\_, *Wasā'il al-shī'a*, Mu'assese al-Bayt, Qum, 1416/1995.

HUSAYNĪ Muḥammad Ḥusayn, *al-Fihrist al-Tirāth*, Qum, 1422/2001, vol. 2.

HUSAYNĪ Sayyid 'Alī, *Tarjomeh va sharḥ-e Luma'*, Vol. I. Dar al-'Ilmiyya, Qum, 1385 h.s./2006.

AL-HUSAYNĪ AL-ĀMILĪ, Sayyid Jawād, *Miftāḥ al-karāma*, Le Caire, 1332 h.s./1953.

HUSAYNĪ al-DASHTĪ Sayyid Muṣṭafā, *'Awārif al-ma'ārif*, Vol. VI, Arayeh, Téhéran, 1385 h.s./2006.

HUSSAIN, J. M., *The occultation of the Twelfth Imam: A historical background*, London, 1986.

IBN ‘ABD AL- HAKĀM, *Kitāb Futūh Miṣr*, C. C. Torrey (éd.), New Haven, 1922.

\_\_\_\_\_, *Sīra ‘Umar b. ‘Abd al-’Azīz*, éd. A. , ‘Ubayd (éd.), Beyrouth, 1967.

IBN ABĪ ‘AQĪL, *Usūl al-Fiqh*, Mu’asseseh al-risālah, Beyrouth, 1420/1999.

IBN AL-JAWZĪ, *al-Muntaẓam fī tārīkh al-mulūk wa l-umam*, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, Caire 1415/1995.

IBN AL-QAYYIM AL-JAWZIYYA, *al-Furūsiyya*, éd. Mashhūr b. Ḥusayn Muḥammad b. Sulaymān al-Sa‘ūdiyya, Beyrouth première édition, 1993.

\_\_\_\_\_, *al-Futūh*, Isfahān, 1391 h.s./2012.

IBN ‘ASĀKIR, Abū l-Qāsim, *Tārīkh Madinat Dimashq*, Beyrouth, 1995.

IBN A‘THAM AL-KŪFĪ, *al-Futūh*, trad. Persan par Muḥammad b. Aḥmad Harawī (VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle), éd. Gh. Ṭabāṭabā’ī, Téhéran, 1372 h.s./1993.

IBN ATHĪR, ‘Alī ‘Izz al-Dīn, *al-Kāmil fī l-Tārīkh*, Beyrouth, 1386/1966.

IBN BĀBŪYA, Shaykh Ṣadūq ‘Alī b. Ḥusayn, *al-Hidāya*, Téhéran, 1377 h.s./1998.

\_\_\_\_\_, *al-Imama wa l-tabṣira min al-hayra*, Qum, 1984.

\_\_\_\_\_, *Amāli/Majālis*, éd. Ṭabāṭabā’ī Yazdī, Téhéran 1984 ; rééd. M. B. Kamare’ī, Téhéran, 1984.

\_\_\_\_\_, *Fiqh al-Ridā*, Mu’asseseh al-Bayt al-ihyā, Qum, 1406/1985.

\_\_\_\_\_, *I’tiqādāt fī ‘ilm al-imāmiyya*, Téhéran, 1371 h.s./1992.

\_\_\_, *Kamāl al- dīn wa tamām al-nī'ma* éd A. A. Ghaffārī, Qum, 1405/1985.

\_\_\_, *Ma 'ānī l-akhbār* éd. 'A. A. Ghaffārī, Téhéran, 1379 h.s. / 2000.

\_\_\_, *Kitāb man lā yaḥduru hu l-Faqīh*, éd. Al-Mussawī al-Kharsān, Qum, 1970.

\_\_\_, *'Uyūn Akhbār al-Ridā*, Vol. I, traduit par 'Alī Akbar Ghaffārī, Téhéran, 1404/1983.

IBN BARRĀJ, 'Abd al-'Azīz Ḥalabī, *al-Mahdhab*, Mu'asseseh nashr-e eslāmī, Qum, 1406/1985.

\_\_\_, *al-Muhadhdhab*, Qum, 1387 h.s. /2008.

IBN ḤANBAL, *al-Musnad*, Le Caire, 1896.

\_\_\_, *Kitāb al-sunna*, La Mecque, 1930.

IBN HISHĀM, Abū Muḥammad 'Abd al-Malīk, *al-Sīra al-nabawiyya*, Téhéran, 1369 h.s. / 1991.

IBN IDRĪS AL-HILLĪ, Abū 'Abdallāh Muḥammad , *al-Sarā'ir*, II, Qum, 1410/1989.

IBN ISHĀQ, Muḥammad, *Sīra*, éd. M. Ḥamīdullāh, Rabat, 1976.

IBN KATHĪR, *al-Bidāya wa l- 'nihāya*, La Caire, 14 vol. 1932-39, Beyrouth, 1977.

\_\_\_, *Tafsīr*, Beyrouth, 1966.

IBN KHALDŪN, 'Abd al-Rahmān b. Muḥammad, *Les Prolégomènes*, Paris, 1989.

\_\_\_, *Peuples et Nations du monde*, extraits des 'Ibar traduit et présenté par A. Cheddadi, Paris, 2 tomes, 1986.

\_\_\_, *Tārīkh*, Téhéran, 1375 h. s./ 1996.

IBN KHURDĀDHBIH, *Kitāb al-masālik wa l-mamālik*, éd., et trad. M. J. de Goeje, *BGA VI*, Leyde, 1889.

IBN MANZŪR, *Lisān al-'Arab*, 15 Vol., Dār al-Beyrouth, Beyrouth, 1375/1955.

IBN MUṬAHHAR al-HILLĪ, Ḥasan, *al-Muntahā, Tadhkira al-fuqahā'*, Mashhad, 1412/1991.

\_\_\_, *Mukhtalif al-shī'ā fī aḥkām al-sharī'ā*, Qum, 1374 h.s./1995.

\_\_\_, *Tahrīr al-Kalām*, Mu'asseseh Imam al-Ṣādiq, Qum, 1420/1999.

IBN AL-NADĪM, Muḥammad b. Ishāq, *Kitāb al-Fihrist*, traduit par Reza Tajaddod, Téhéran, 1352 h.s./1973.

IBN QUDĀMA, Ja'far Abu l-Farāj al-Baghdādī, *Kitāb al-kharāj*, Baghdad, 1981.

IBN QUTAYBA, *al-Ma'ārif*, éd. Th. 'Ukāsha, Le Caire, 1960.

IBN SA'D, Muḥammad, *al-Tabaqāt al-kubrā*, traduit par Maḥmūd Mahdavī Dāmghānī, Téhéran, 1374 h.s./1995.

IBN SHAHRĀSHŪB, *Manāqib*, Vol. IV, Éditions 'Allāma, Qum, 1379/1959.

IBN ṬĀWŪS, *al-Malāhim wa 'l-fitān*, Qum, 1989.

IBN TAYMIYYA, *Majmū 'al-fatāwā*, Beyrouth, 1425/2004.

\_\_\_, *Ziyārat al-Qubūr wa l-Istinja'b i l-Maqbūr*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1424/2003.

IBN ZUHRA Abū l-Makārim Ḥamza, *al-Ghunya al-nuzulila ilm al-usul*, Mu'asseseh nashr-e imam Sādeq, Qum, 1375 h.s./1996.

IBRĀHĪM ḤASAN, *Tārīkh-e siyāsi-ye islām*, traduit par Abū l-Qāsim Pāyandeh, Téhéran, 1380 h.s./2001.

IBRĀHĪM KIRMANĪ, Abū l-Qāsim Khān, « Ejtehād va taqlīd » in *Rasāel-e marhūm-e āqā-ye hājj Abū l-Qāsim Khān*, fac-similé du ms. Autographe de l'auteur, Fonds Shaykhī de l'EPHE, SHA VI.5 ; 2<sup>e</sup> éd. Kirman, s. d.

AL-ISFAHĀNĪ ABŪ L-FARAJ, *Maqātil al-Tālibiyyīn*, éd. S. A. Saqr, Qum, 1372 h.s./1993-1994.

ISMĀ'ĪLĪ, Ḥ., *al-Qā'eda, Az Pendār Tā Padidār*, Téhéran, 1389 h.s./2010.

'ISMATALLĀH, I., « Bayn al-irhāb al-mamnū' wa al-Jihād al-mashrū », *Kashmir al-muslīm*, 116, Riād, 1422/2001.

JĀBIRI K, *Ṣalāt al-Jum'*, Qum, Rashid, 1390 h.s./2011.

JA'FARYĀN, R., *Davāzdah Resāle-ye Fiqhī Darbāre-ye Namāz-e Jum'e*, insāriān Téhéran, 1381h.s./2002.

\_\_\_\_\_, *Dīn va siyāsat dar dowre-ye ṣafavi*, Qum, 1376 h.s./1997.

\_\_\_\_\_, *Hayāt-e fekrī siyāsī-ye Imāmān-e shī-e*, Qum, 1376/1997.

\_\_\_\_\_, *Namāz-e Jum'e, Zamine-hāye Tārīkhi va Āgāhi-hāye ketābshenāsi*, insāriān Téhéran, 1381h.s./2002.

\_\_\_\_\_, *Safaviyya Dar 'Arše-ye Dīn*, Pajuhishāh hawzeh va dāneshgah, Téhéran, 1389 h.d./2010.

\_\_\_\_\_, *Tārīkh-e tashayyu' dar Iran ; az āghāz tā qarn-e dahom-e hejri*, Qum, 1996.

JAFRI, S. I., *Origins and Early development of shī’A Islam*, Londres-New York, 1979.

JAMBET, C., « Les ressources du shī‘isme iranien et la paix », dans *Les enjeux de la paix*, Paris, 1995.

JANNĀTĪ, M. I., *Advār-e Ijtihād*, Keyhān, 1372 d. s.

JAWĀD ‘ALĪ, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-’Arab qabl al-Islām*, vol. 5, Bagdad, 1993.

AL-JAWĀHIRI, *Mu’jam Rijāl al-Hadīth*, Mu’asseseh al-tārikh al-arabi, Beyrouth, 1430/2009.

JAZĪRĪ ‘Abd al-Rahmān, *al-Fiqh Ala al-Madhāhib*, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, Caire, 1424/2003.

JENES, M., « al-Sīra al-Nabawiyya as a source for the economic history of Western Arabia at the time of the rise of Islam », *Studies in the History of Arabia I*, Riyadh, 1979, pp. 15-23.

KADĪVAR, M., *Hokūmat-e enteṣābī*, Site officiel de Mohsen Kadīvar, Partie 3, Chapitre 14, 2014.

\_\_, *Nazariyya hā-ye dowlat dar fiqh-i shī’ā*, Téhéran, 1997.

KAMĀL AL-DĪN, Muḥammad , *Fath al-Qadīr, Sharḥ al-Hidāya*, Vol. 6, Beyrouth, 2003.

AL-KARAKĪ, ‘Alī b. Ḥusayn, *al-Risāla fī l-taqiyya*, Qum, 1368/1948.

\_\_, *Jāmi‘ al-Maqāṣid fī sharḥ al-Qawā‘id*, Ahl al-Beyt, Qum, 940/1533.

\_\_, *Qāti‘A al-lajāj fī tahqīq ḥall al-kharāj*, Vol. I, Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l’Assemblée nationale islamique d’Iran, 1111/1609.

\_\_, *Rasā'il*, Vol. I, catalogue de la Bibliothèque Mar'ashi de Qum, 1368 h.s./1989.

KĀSHIF AL-GHIṬĀ', *Kashf al-Ghiṭā'*, traduit par Kāzim Yazdī, Qum, s. d.

KĀZIM DEHKORDĪ, H., *Risheh hāy-e Tārīkhī Ejtemā'i-ye Jonbesh hā-ye Eslāmī-ye Mo'āṣer*, Téhéran, 2002.

KEPEL G., Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine, Paris, 2012.

AL-KERMĀNĪ, Muḥammad Karīm Khān, *Irshād al-'awāmm*, Kirmān, 1355 h.s./1976.

\_\_, *Sī fasl*, Kirmān, 1376 h.s./1997.

KHADDURI, M., *Islamic Conception of Justice*, Baltimore, 1955.

\_\_, *War and peace in the Land of Islam*, Baltimore, 1955.

KHĀTŪNĀBĀDĪ 'Abdu l-Husayn, *Waqā'i' al-'Awām wa l-sunan*, Téhéran, 1352 h.s./1973.

KHOMEYNĪ, R., *Esteftā'āt*, volume 3, Qum, 1392/1972.

\_\_, *Kitāb al-bay*, Mu'asseseh nashr-e imam khomeiny, Qum, 1388/1968.

\_\_, *Sahīfe ye nūr*, Téhéran, 1353/1934

\_\_, *Tahrīr al-wasīla*, volume 1, Téhéran, 1392/1972.

\_\_, *Velāyat-e Faqīh*, Mu'asseseh nashr-e âsâr Khomeini, Téhéran, 1356 h.s./1977.

AL-KHŪ'Ī Abū l-Qāsim, *Mabāni Takmilat al-Minhāj*, Baghdad, 1422/2001.

\_\_, *Minhāj al-ṣāliḥīn*, I, Qum, s. d.

\_\_, *Mu'jam Rijāl al-Hadīth*, al-thaghâfeh, Beyrouth, 1983.

\_\_, *Mustanad al-'Urwat al-Wusqā*, Latifi, Qum, 1364 h.s./1985.

AL-KHURĀSĀNĪ, Muḥammad Kāzim, *Kifāyat al-uṣūl*, Qum, 1321/1903.

AL-KHWĀNSĀRĪ, Aḥmad, *Jāmi‘ al-Madārik Fī Sharḥ Mukhtaṣar al-Nāfi‘*, Téhéran, 1420/1999.

AL-KHWĀNSĀRĪ Mīrzā Muḥammad al-Bāqir, *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-‘ulamā’ wa l-sādāt*, Vol. II, maktab ismailian, Qum, 1390 h.s./2011.

AL-KINDĪ, Muḥammad b. Yūsuf, *Kitāb wulāt miṣr wa-quḍātiḥā*, éd., R. Guest, Leyde and London, 1912.

KOHLBERG, E., « Autoritive Scriptures in Early Imamī Shī'ism », in E. Patlagean et A. Le Boulluec, éd. *Les retours aux Ecritures, Fondamentalismes présents et passé*, Louvain, Paris, 1993, p. 139-175.

\_\_, « Barā'a in Shī'i doctrine », dans *JSAI*, 7, 1986, p. 139-175.

\_\_, *Belief and Law in Imamī-Shī'ism*, Variorum, Aldershot, 1991.

\_\_, « Imam and Community in the Pre-Ghybat Period », dans S. A. Arjomand éd. *Autority and Political Culture in Shī'ism*, Albany, 1988, (= Belief and Law, article 13).

\_\_, « Non Imamī Muslims in Imamī fiqh », *JSAI* 6, 1985, p.99-105.

\_\_, « Shahīd », EI2, vol. 9, pp. 203-207 ; id., « Shahīd : Framework on Islamic Martyrdom » dans *Cristianesimo nella Storia* 27 (2006), pp. 129-141.

\_\_, « Some Imami-Shī'i Views on taqiyya », *JAOS*, 95, 1975, p.395-402.

- \_\_\_\_\_, « Some Imamī Shī'ī views on the *Sahāba* », *JSAI*, 5, 1984, pp. 143-174.
- \_\_\_\_\_, « Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion », dans H. G. Kippenberg et G. G. Stroumsa, éd., *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religion*, Leiden, 1995, p.345-380.
- \_\_\_\_\_, « The development of the Imamī shī'ī, Doctrine of *Jihād* », *ZDMG*, 126, 1976, pp. 64-86.
- AL-KULAYNĪ, Abī Ja'far B. Ya'qūb, *al-Furū' min al-Kāfi*, éd., H. Rasūlī Mahallātī, 4 vols., Téhéran, 1956.
- \_\_\_\_\_, *al-Kāfi*, éd. 'A. A. Ghaffārī, Téhéran, 1377 h.s. / 1998.
- \_\_\_\_\_, *al-Rawḍa min al-Kāfi*, éd. et trad. persane de H. Rasūlī Mahallātī, Téhéran, 1969.
- \_\_\_\_\_, *al-Uṣūl min al-Kāfi*, traduit en persan par Jawād Muṣṭafāvī, Téhéran, 1375 h.s./ 1996.
- KURANI Ali, « Histoire et performance du Hezbollah-e Lobnān, Rôle de la Révolution Islamique d'Iran », *Fasl nāmeh imamat pajuhī*, n° 12, Qum, 1392 h.s./2013, p. 89.
- LALANI, A. R., *Early shī'a Thought. The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*, London, 2000.
- LAMMENS, M., *Études sur le règne de Calife Omaiyyade Mu'āwia I<sup>er</sup>*, Paris, 1908.
- LANGE, C., *Justice, Punishment, and the Medieval Muslim Imagination*, Cambridge, 2008.
- LECKER, M., *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia, the preservation of Muḥammad's Letters* (from b. Sa'd (230/845)), Variorum Collected Studies, Routledge, 1998.

LEVY, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1957.

LINANT DE BELLEFONDS Y., « Le droit imâmite » dans *le shî'isme imâmite*, Paris, 1970, p. 185.

LOKKEGAARD, F., *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhague, 1950.

LUIZARD, P. J., *Histoire politique du clergé chiite, XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2014.

MADELUNG, W., « Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam », in *La notion d'autorité au Moyen Âge, Islam, Byzance, Occident, Colloques internationaux de la Napoule*, 1978, Paris, 1982, p. 163-173.

\_\_\_\_\_, “Land ownership and land tax in northern Yemen and Najran, 3rd-4th/9th-10th century”, in Tarif Khâlidi (éd.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beyrouth, 1984, pp. 189-207.

\_\_\_\_\_, *Religious Schools and Ethnic Movements in Medieval Islam*, Variorum Reprints, London, 1985.

\_\_\_\_\_, « Shi'ite Discussion on the Legality of the *Kharâj* », *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, éd., R. Peters, Leyde, 1981, pp. 193-202.

\_\_\_\_\_, *The Succession to Muhammad*, Cambridge, 1977.

MAHMŪDĪ Muḥammad Bāqir, *Nahj al-Sa'âdah fî mustadrak Nahj al-Balâgha*, Vol. I, Nash-e farhang-e Islâmî, Téhéran, 1380 h.s./2001.

AL-MAJLISĪ, Muḥammad al-Bāqir, *Bihâr al-anwâr*, Téhéran, réimpression 1391 h.s./2012.

\_\_\_\_\_, *Irshâd al-qulûb*, Téhéran - Qum, 1956-1972.

\_\_, *Kitāb al-Hudūd, Qiṣāṣ va Diyāt*, pîyâme Hagh, Téhéran, 1378 h.s./ 1999.

\_\_, *Haqq al-yaqūn*, Qum, 1956.

AL-MAJLISĪ, Taqī. *Tuḥaf al-‘uqūl* (article in *Bihār al-anwār*, vol. 1, p. 77).

MAKĀRIM SHIRĀZĪ, N. *al-Fiqh, Kitāb al-Khums*, Madraseh imām Ali, Qum, 1370 h.s./1991.

\_\_, *Al-Taqiyya fī l-islām*, Qum, 2016.

\_\_, *Dā’erat al-Ma’ārif Fiqh-e Muqāren*, Qum, Première édition, 1427/2006.

\_\_, *Tafsīr-e Nemūneh*, Téhéran, 1382 h.s./2003.

\_\_, *Mawsū’A fiqhīyya istidlāliyya*, Beyrouth, 1989.

MA’LŪF L. , *al-Munjid*, trad. Bandarrigi, Téhéran, 1384/ 1964.

MANŞŪRĪ LĀRIJĀNĪ Ismā‘īl, *Tafsīr-i Ulyā*, Qum, 1383/1963.

MANTRAN, R., *Expansion musulmane*, PUF, Paris, 1991.

MASHKŪR, M. J., *Tārīkh-e shī‘e va ferqe-hā-ye Islām*, Téhéran, 1390 h.s./2011.

MASSIGNON, L., *La Guerre Sainte suprême de l’Islam arabe*, Fata morgana, s. l. 1997.

\_\_, *Les écrits mémorables* (recueil d’articles), sous la direction de C. Jambet, Paris, 2009, volume 1, « Marie et Fâtima », pp. 211-289.

AL-MĀWARDĪ, Abū al-Ḥasan, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyya wa l-Wilāya al-Dīniyya*, deuxième édition, Le Caire, 1966.

—, *Les Statuts Gouvernementaux ou Règle de Droit Public et Administratif*, Traduit et Annotés par E. FAGAN, Beyrouth, 1982.

AL-MAWDŪDĪ, A. A., *Nezām-e Siyāsi-ye Eslām*, traduit par ‘Alī Rafī’i, Téhéran, 1989.

MESKŪB, S., *Barrasī-ye ‘aqlānī-ye Haqq*, Paris, 1995.

MILLIOT, L. et BLANC, F-P., *Introduction à l'étude du Droit musulman*, 2e édition, Sirey, 1987.

MĪR DĀMĀD Mīr Muḥammad al-Bāqīr, ‘Uyūn al-masā’il, ed. Jamāl al-dīn Mīr Dāmādī, Téhéran, 1397/1977.

MODARRESI, H., *An Introduction to Shi'i Law*, London, 1984.

—, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam, Abū Ja'far B. Qiba al-Rāzī and his Contribution to Imamite Shi'ite Thought*, New Jersey, Princeton, 1993.(trad. persane : *Maktab dar frāyand-e takāmul*, Traduit par Hāshim Izad panāh, Téhéran, 1386 h.s./2007).

—, « The Just Ruler or the Guardian Jurist, An Attempt to Link Two Different Shi'ite Concepts », *Journal of the American Oriental Society*, (JAOS) 1991, P. 549-562.

MOHAGHEGH Mohammad Bāqir, *Nemuneh bayyenāt dar sha'n-e nuzul āyāt, az nazar Sheikh Tusi wa sāyer mofaserīn ‘ām wa khās*, indisheh islāmi, Téhéran, 1384 h.s./2005.

MOOSA, M., *Extremist Shiites. The Ghulāt Sects*, Syracuse, New-York, 1980.

MORABIA, A., *Le Ḇihād dans l'Islam médiéval*, Paris, 1993.

MORIMOTO K., *The Fiscal Administration of Egypt in the Early Islamic period*, Kyoto university, 1998.

MOTZKI, H., *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Figh Before the Classical Schools*, Leyde, 2002.

MOVAHID ABTAHI Mohammad Ali, *Tarikh al-Zurārī*, İşfahān, 1400/1979.

AL-MUFĪD, Muḥammad b. Muḥammad b. al-Nu‘mān, *al-Ikhtīṣāṣ*, éd., ‘A. A. Ghaffārī, Qum, s. d.

\_\_, *al-Muqni‘a*, Qum, 1410/1989.

\_\_, *Awā'il al-maqālāt*, éd., F. Zanjānī, Tabriz, 1951-2 (trad. fr : D. Sourdel, *L'imamismes vu par le cheikh al-Mufid*, Paris, 1972.)

\_\_, *Kitāb al-Irshād*, éd. H. Rasūlī Maḥallātī, Téhéran, 1346 h.s./1967.

\_\_, *Kitāb al-Jamal aw al-nusra fī harb al-Baṣra*, Najaf, 1963.

\_\_, *Taṣḥīḥ al-i‘tiqādāt al-imāmiyya* Qum, 1413/1992.

MUGHNIYAH, M. J., *al-Fiqh ‘Alā al-Madhāhib al-Khams*, Anṣārīān, Qum, 1379/1959.

\_\_, « Zakat and Khums, According to Five Schools of Islamic Law», *Islamic Culture and Relations Organisation, al-Tawhid*, 10 (1), 1999.

\_\_, *al-Fiqh al-Madhāhib al-khamsa*, Dār al-tabār al-jadīd, Beyrouth, 1426/2005.

MUHAMMADĪ, M., *Tārīkh va Farhang-e Iran dar dowrān-e enteqāl az ‘Aṣr-e sāsānī be ‘Aṣr-e eslām*, vol. I, Téhéran, 1993-1996.

AL-MUHAQQIQ DĀMĀD Sayyid Mustafā, « Ḥudūd dar Zamān-e Mā : Ejrā’ yā Ta’tīl ? », *Revue Tahqīghāt-e Hoqūqī, Revue des recherches juridiques*, Téhéran, 1378 h.s./1999 , n° 25-26, p. 582-583.

—, *Qawā‘id al-fiqh, Bakhsh-e Jazā’ī*, Mu’asseseh nashr-e ‘ulum-e eslāmī, Téhéran, 1383 h.s./2004.

MU’MIN M., *Faslnāme-ye Ahl al-bayt*, 26, Qum, 1380 h.s./2001.

—, « jihād-e ebtedā’ī dar ‘asr-e ghaybat », *Faslnāme-ye Ahl al-bayt*, 26, Qum, 1380 h.s./2001.

MUNDY, M., *The family, inheritance and Islam: a re-examination of the Contexts*, ‘Azīz al-Azmeh, éd., Londres-New York, 1988.

MUNTAZIRĪ, H. ‘A., *al-Badr al-Zāhir Fī Ṣalāt al-Jum’A wa al-Musāfir*, Nigin, Qum, 1416/1995.

—, *Andar bāb-e ijtihād dar fiqh islamī emrūz*, Qum, 1382 h.s./2003.

—, *Dirāsāt fī wilāyat al-faqīh wa fiqh al-dawlat al-islāmiyya*, Qum, 1374 h.s./1995.

Al-MURTADĀ al-Sharīf, *al-Intiṣār fī Infīrādāt al-Imāmiyya*, Mu’asseseh nashr-e eslāmī, Qum, 1415/1994.

—, *Jumal al-‘ilm wa al-‘Amal*, commenté par Ibn Barrāj, Mashhad, 1974, p. 269.

MŪSĀWĪ ‘Āmilī, Muḥammad ‘Alī, *Madārik al-ahkām*, Qum, 1410/1989.

MŪSAWĪ KHWĀNSĀRĪ, Mīrzā Muḥammad al-Bāqir, *Rawdāt al-Jann’āt Fī Ahwāl al-Ulama’ wa l-Sādāt*, Qum, 1390/1970.

MUSLIM, *al-Jāmi’ al-Ṣahīh*, Istanbul, 1963.

—, *Ṣahīh*, M. F. ‘Abd al-Bāqī éd., 5 vol., Le Caire, 1955 ; trad. Ang. A.H. Siddīqī, Lahore, 1971.

MUŞTAFĀWĪ, H., *al-Tahqīq fī kalimāt al-qur’ān al-karīm*, Téhéran, 1981.

MUJTĀHARĪ, Murtadā, *Islam va Moghtaziyāt-e Zamān*, Vol. I, Troisième édition, Téhéran, 1987.

NĀ'IM, Qāsim, *Hezbollah-e Lobnān, Khat-e Mashy, Gozasht-e va Āyand-e*, traduit : Muḥammad Mehdi Sharī'Atmadari, Beyrouth, 1992.

AL-NAJAFĪ, Muḥammad Ḥasan, *Jawāhir al-kalām*, Téhéran, 1367 h.s./1988.

AL-NAJĀSHĪ, Abū-'Abbās Aḥmad, *Kitāb al-Rijāl* Bombay, 1899, rééd. Qum, s. d. ; éd. M. Al-Shubayrī al-Zanjānī, Qum, 1987.

\_\_, *Rijāl al-Najāshī*, Mu'asseseh nashr-e ieslāmī, Qum, 1365 h.s./1986.

AL-NARĀQĪ, Aḥmad, *Awāyed al-Aḥkām Fī Bayān Qawā'id al-Aḥkām*, Qum, 1375 h.s./1996.

\_\_, *Mustanad al-shī'a fī aḥkām al-sharī'a*, Qum, 2008.

NAVĀ'Ī, 'A, Ḥ. et GHAFFĀRĪ, F. 'A., *Tārīkh-e tahavvolāt-e siyāsīye ejtemā'iye eqtesādiye Irān dar dowre-ye Safaviyān*, Téhéran, 1381 h.s./2002.

NEWMAN, A. J., « Friday Prayer as the Safavid Period », dans WALBRIDGE, L. S (éd.), *The Most Learned of the Shī'a, The Institution of the Marjī' Taqlid*, Oxford University Press, 2001, p. 34-35.

\_\_, *The Development and Political Significance of the Rationalist (*uṣūlī*) and Traditionalist (Akhbārī) School in Imami Shi'i History from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteen Century A.D.*, Thèse de doctorat, UCLA, Los Angeles, 1986.

\_\_, *The Formative Period of Twelver Shi'ism: ḥadīth as discourse Between Qum and Bagdad*, Richmond, 2000.

—, « The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī Dispute in Late Ṣafawid Iran. Part 1: 'Abdallāh al-Samāhijī's *Munyat al-Mumārisīn* » *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 55, n°. 1 (1992), pp. 22-51.

AL-NISHĀBURI, 'Alī B. Aḥmad Wāhid, *Asbāb al-nuzūl*, Le Caire, s. d.

AL-NU'MĀNĪ, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Kitāb al-Ghayba*, Téhéran, 1397/1977.

AL-NŪRĪ AL-TABRISĪ, Mīrzā Ḥusayn, *Mustadrak al-Wasā'il wa mustanbat al-masā'il*, 25 vols., Qum, 1407/1986.

PAPE, R., « The Strategic Logic of Suicide Terrorism », *American Political Science Review*, 97.3, New York, 2006, pp. 132-149.

PATTON, W. M., *Aḥmad b. Ḥanbal and the Miḥna*, Leyde, 1897.

PEERZADEH, A., *Readings In Islamic Fiscal Policy*, Delhi, 1996.

PETRUSHEVSKI, *Islām dar Īrān*, traduit par K.Keshāvarz, Téhéran, 1350 h.s./1971.

PFEIFER, K., « Is there an Islamic economics ? » in Joel Beinin & Joe Stork (éds), *Political Islam. Essays from Middle East Report*, Berkeley, 1997, p. 158.

POULĀDĪ, K., *Tārīkh-e Andishe-hāy-e Siyāsi dar Irān va Eslām*, Téhéran, 2004.

AL-QĀDĪ AL-NU'MĀN, *Da 'ā'im al-islām*, Le Caire, 1370/1951.

AL-QALQASHANDĪ abu al-Abbās, *Šubḥ al-a'shā*, Vol. X, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Caire 1340/1922.

AL-QARADĀWĪ, Y., *Fiqh al-Zakāt: A Comparative Study: The Rules, Regulations and Philosophy of Zakat in the Light of the Quran and Sunna*, Dar al Taqwa Ltd, Londres, 1999.

QARAWĪ, M. J., *Pirāmūn-e Zann-e Faqīh va Kārbord-e Ān, Fiqh Estedlāli*, traduit par : Sayyid ‘Alī Asghar Qaravī, première édition, Téhéran, 1999.

AL-QATĪFĪ AL-BAHRĀNĪ, Ibrāhīm, *al-Sirāj al-wahāj lidāf ijāj qāti l-lijāj*, Qum, 1992.

QAZWĪNĪ ‘Abd al-Nabī, *Tatmīm amal al-āmil*, Bibliothèque de l’Ayatollāh Mar’ashī, Qum, 1407/1986.

QAZVINĪ Muḥammad Khaṭīb, *al-Īdāh fī ‘Ulūm al-Balāgha al-Ma‘ānī*, édité par M. M. Khafajī, Beyrouth, 2003.

QUERRY, A., *Droit Musulman, Recueil de Lois concernant Les Musulmans Schyites*, L’Imprimerie Nationale, Paris, 2008.

AL-QUMMĪ Mīrzā Abū l-Qāsim Jāmi‘ al-shitāt - Ajwibat al-Masa'il, Bibliothèque de l’Assemblée nationale islamique d’Iran, Téhéran, vol. 1, 1371 h.s./1992.

AL-QUMMI Muḥammad Tāhir, *risāl fī Ṣalāt al-Jum'A*, Bibliothèque de l’Ayatollāh Mar’ashī, Qum, 1401/1980.

RASHĪD, A., *Tālebān, Zanān, Tejārat-e Māfiā va Projē-ye ‘Ażīm-e Naft dar Āsiyā-ye Markazi*, Téhéran, édition Buq'a, première édition, 2002.

AL-RĀWANDĪ Quṭb, *al-Kharā'ij wa l-jarā'iḥ*, Qum, 1989.

\_\_\_\_\_, *Fiqh al-qur'ān*, vol. 2, Bibliothèque de l’Ayatollāh Mar’ashī, Qum, 1405/1984.

RAWĀNDĪ Faḍl Allāh, *Navādīr Rawāndī*, traduit par Sādeqī Ardestānī, bonyād-e farhang-e Islāmī kushāpur, Téhéran, 1376 h.s./1997.

AL-RĀZĪ Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-kabīr*, 18 vol., Beyrouth, 1420/1999.

Al-RĀZĪ Abūl al-Fath, *Tafsīr Rūh al-Jinān*, Vol. II, Astan-e Qods-e Raḍawī, 1371 h.s./1992.

REZĀ’Ī, H., *Barresi Miyān reshte ’i-ye Mojāzāt-e E’dām dar Eslām va Irān-e Emrūz*, Engelab Eslami, Frankfurt, 1390 h.s./2011.

RICHARD, Y., « La Fonction Parénétique du ‘ālem: La prière du vendredi en Iran depuis la Révolution », *Die Welt des Islam*, 29 ¼, 1989, pp. 61-82.

\_\_, *L’Islam Chi’ite, Croyances et idéologies*, Paris, 1991.

RODNEY, W., « Jihad and social revolution in Futa Djalon in the eighteenth century », *Journal of the Historical Society of Nigeria* 4, 2009, pp. 269-284.

ROSENTHAL, F., *A History of Muslim Historiography*, Leyde, 1952.

ROY, O., *L’Afghanistan, Islam et modernité politique*, le Seuil, Paris, 1985.

RUBIN, U., « The Direction of Prayer in Islam ; On the History of Conflict Between Rituals », *Historia*, vol. 6, 2000, pp. 5-29.

RUDOLPH; P., *Crime and Punishment in Islamic Law*, Cambridge, 2006.

SABRA, A., *Poverty and Charity in Medieval Islam*, Cambridge, 2000.

SABZIWĀRĪ, al-Muhaqqiq Muḥammad Bāqir, *al-Dhakā al-ma’ad* (Chapitre IV *al-Dhakā’ir wa al-Salāt*), Mu’asseseh al-Bayt, Qum, s. d.

\_\_, *Kifāyat al-Ahkām*, Qum, 1995.

\_\_, *Zakhīra al-Ma’ād*, Ahl al-Bayt, Vol. III, Mu’asseseh Ahl al-bayt, Qum, 1050/1640.

SACHEDINA, A. A., « Al-Khums: the Fifth in the Imāmī Shī’ī Legal System », *Journal of Near Eastern Studies (JNES)*, 39, 1980, pp. 275-289.

\_\_, « A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imam », *Studia Islamica*, 48, 1978, p. 117.

\_\_, *The Just-Ruler in Shi'ite Islam*, New York, 1988.

ŞADIQ, A. H. et GAZĀLĪ, I., ‘Aqā’id eqteṣādī-ye andishmandān-e mosalmān, traduit par Ahmād Sheybāni, Téhéran, 1385 h.s./2006.

ŞADR, S. J. A., FĀNĪ, K. et KHURAMSHĀHĪ, B. D., *Dā’erat al-ma’āref-e tashayyu‘*, Téhéran, 1989.

AL-ŞADR, Muḥammad Bāqir, *al-Ma’ālim al-jadīda*, Maktab al-Nijāh, Téhéran, 1395 h.s./2016.

\_\_, *Iqtisādunā*, Dār al-fīkr, Beyrouth, 1982 (traduit en persan par Muḥammad Kāzim Musavi, Qum, 1408/1987.)

\_\_, *Tārīkh al-ghayba al-sughrā*, Beyrouth, 1972.

SAFARĪ, ‘A., *Noskhe shenakht*, Téhéran, 1389 h.s./2010.

AL-SAFFĀR AL-QUMMĪ, *Baṣā’ir al-darajāt*, éd., M. Kūchebāghī, Tabriz, 2<sup>e</sup> éd., ca. 1960.

SAJJĀDĪ, J., *Farhang ma’ārif islāmi*, Téhéran, 1373 h.s./1993.

SALĀR AL-DAYLAMĪ, ‘Abd al-’Azīz, *al-Marāsim al-fiqh imāmiya*, manshurāt al-arabiya, Qum, 1404/1983.

AL-SARAKHSĪ, Abū Bakr Muḥammad b. Ahmād, *Kitāb al-Mabsūt*, Cairo, 1324/1906.

SCHACHT, J., « A revaluation of Islamic traditions », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (JRAS)*, 42, 1942, pp. 143-154.

\_\_, « Foreign elements in ancient Islamic law », *Journal of Company legislation and International Law*, 32, 1950, pp. 9-17.

\_\_, *Histoire du droit Islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1983.

\_\_, *Introduction au droit musulman* (traduit par A. Kempf et A.M.Turki), Maisonneuve et Larose, Paris, 1983.

\_\_, « Problems of Islamic Legislation », *Studia Islamica*, 12, 1989, pp. 99-129.

\_\_, « Zakāt » *Encyclopaedia of Islam*, First Edition (1913-1936), Edited by M. Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann.

SEPEHRI F., *Pajuheshī darbāre-ye emāmān-e ahl-e sonnat,inteshārāt daneshgah Kordistan*, sanandaj, 1384 h. s./2005.

SHAFFER, J. G., « Origins of Islam: a generative model », *Eastern Anthropologist*, 31, 1978, pp. 355-364.

SHĀMLŪ Walī Qulī, *Qışas al-Khāqānī*, Bibliothèque Nationale , MS Suppl. Pers. 227.

AL-SHĀFI‘Ī, *Kitāb al-Umm*, 7 vol. Le Caire, 1903.

SHAHĀBĪ, M., *Advār-e fiqh, Kitāb jihād*, Université de Téhéran, 1336/1917.

AL-SHAHĪD AL-AWWAL Shams al-Dīn Muḥammad, *al-Dhikra*, Vol. IV, Mu’asseseh al-Beyt, Qum, 1377 h.s./1998.

\_\_, *al-Durūs al-Sharī'a*, Qum, 1412/1982.

\_\_, *al-Lum’A al-Dimashqiyya*, Vol. II, Dar al-islāmī, Beyrouth 1410/1989.

\_\_, *Kītāb al-Durūs*, Qum, 1358 h. s./ 1980.

AL-SHĀHID AL-THĀNĪ, Zayn al-Dīn b ‘Alī, *al-Rawḍa al-Bahiyya fī sharḥ al-Lum’A al-Dimashqiyya*, Librairie Vojdani, Qum, 1373 h.s./1994.

\_\_\_\_\_, *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā’i‘ al-islām*, Qum, 1413/1992.

\_\_\_\_\_, *Rasā’il*, éd. R. Mukhtārī et H. Shafī’ī, Qum, 1421/2000.

\_\_\_\_\_, *Risāla fī Ṣalāt al-Jum’*, Markaz inteshārāt, Qum, 1421/2000.

SHAHĪDĪ, S.J., *Nahj al-balāgha*, Téhéran, 1376 h.s./1997.

SHAHRESTANI, *Le livre des religions et des sectes*, vol. I, trad. en français de D. Gimaret et G. Monnot, Paris-Louvain, 1986.

SHAKED, Sh., « Andarz, In Pre-Islamic Persia », *Encyclopaedia Iranica* II, pp. 11-16.

\_\_\_\_\_, « From Iran to Islam: on Some Symbols of Royalty », *JSAI* 7, 1986, pp. 75-91

SHAMLU Walī Qulī, *Qisās al-Khāqāni*, Vol. II et III, vizārat irshād, Téhéran, 1374 h.s./1995.

AL-SHARĪF AL-MURTADA, *al-Rasā’il*, 5 vol., Qum, 1415/1994.

AL-SHARĪF AL-RĀDĪ, *Dīwān*, Qum, s. d.

\_\_\_\_\_, *Nahj al-balāgha*, éd. et trad. persane de ‘A. N. Fayd al-islām, Téhéran, 4<sup>e</sup> éd., 1972.

AL-SHAYBĀNĪ, *al-Musnad (Afḍal al-Jihād Kalima Haqq ‘inda al-Sultān, Jāhiz)* volume 3, al-Risāla, Beyrouth, 2015.

AL-SHAYBĪ, K. M., « al-Taqiyya uṣūluhā wa tatawwuruhā », *Revue de la Faculté des Lettres de l’Université d’Alexandrie*, 16, 1962, pp. 14-40.

AL-SHAYKH ‘ABDALLAH, « Zakāt », *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, IV, Oxford, 1962, pp. 366-370.

AL-SHAYKH BAHĀ’Ī, *Jām‘i-i Abbāsī*, Ed. offset, Téhéran, 1319 h.s./1940.

SIDDIQI, S. A. *Public Finance in Islam*, Lahore, 1948.

SINGER, A., *Charity in Islamic societies*, Cambridge, 2008.

SIVAN, E., *L’islam et la croisade*, vol. VII, Paris, 1968.

SNOUCK Hurgronje, *Selected works*, éd. G.-H. Bousquet and J. Schacht, Brill, Leiden, 1957.

SOURDEL, D., « La Politique religieuse du calife ‘Abbāsside al-Ma’mūn », *Revue des Études Islamiques (REI)* 30/1, 1962, pp. 26-48.

\_\_\_\_\_, « Les conceptions imamites au début du XI<sup>e</sup> siècle d’après le al-Shaykh al-Mufid », in D. S. Richard (ed.), *Islamic civilisation*, Oxford, 1973, pp. 950-1150.

SUBHĀNĪ, Ja‘far, *Manshur-e Jāvid, Angize-ye tashrī’-e jehād-e ebtedā’ī*, Mu’asseseh imām sādīq, Qum, vol. 14, 1383/1963.

SULAYM B. QAYS (attribué à), *Kitāb al-Saqīfa*, Qum, 1415/1994.

AL-SUYŪTĪ, Jalāl al-Dīn, *al-Durr al-manthūr*, Dār al-Fikr, Beyrouth, 1983.

\_\_\_\_\_, *Tārīkh al-khulafā al-rāshidūn*, Beyrouth, 2008.

AL-TABARĪ, Muḥammad b. Jarīr, *Book of jihād*, traduction en anglais, introduction et notes par Yāsir S. Ibrāhīm, The Edwin Mellen Press, Lewiston, Question, Lampeter, 2007.

\_\_, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wil āy al-Qurān aw Tafsīr al-Tabarī*, éd. M. M. Shākir, 9 vol., Le Caire, 1961.

\_\_, *La Chronique*, Volume II, Paris, Actes Sud-Sinbad, 1983.

\_\_, *Tārīkh al-rusul wa l-mulūk*, éd., de Goeje, Leyde, 1879-1901 ; éd., M. A. F Ibrāhīm, Le Caire, 1960.

TABĀṬABĀ’Ī AL-HAKĪM Sayyid Muhsin, *Mustamsak al-‘urwat al-wuthqā*, Vol. IX, Dar *al-Tafsīr*, Qum, 1391/1971.

TABĀṬABĀ’Ī ‘ALLĀMA, *Tafsīr al-mīzān*, IV, Jāme’e-ye mudarresīn, Qum, 1374 h. s. /1996.

TABĀṬABĀ’Ī S. M.’Alī, *Riād al-Masā’il*, Enteshārāt eslāmī, Qum, 1379 h.s./2000.

TABĀṬABĀ’Ī YAZDĪ, Muhammad Kāzim, *al-‘Urwat al-wuthqā*, Qum, 1417/1996.

AL-TABRISĪ Faḍl b. al-Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān fī al-Tafsīr al-Qur’ān*, Vol. III, éd. Muhammad Jawād al-Balāghī, Téhéran, 1372 h.s./1993.

AL-TABRISĪ, Abū Maṣṣūr Aḥmad b. ‘Alī, *al-Iḥtijāj*, Téhéran, 1386/1966.

TAKIM, L. A., « From Bid'a to Sunna: the Wilāya of ‘Alī in the shī'i Adhān », *JAOS* 120, 2000, pp. 166-177.

TĀLEQĀNĪ, Hedayatollāh, *Marjā’iyyat*, Téhéran, 1374 h.s./1995.

TERRIER, M., « Le combat sacré des vaincus de l'histoire : expérience et représentation du *jihād* dans le sh'isme imamite ancien », *JA* 305-1, 2017 ; pp. 23-31.

\_\_, « Mīr Dāmād (m. 1041/1631), philosophe et *mujtahid*. Autorité spirituelle et autorité juridique en Iran safavide shī'ite », *Studia Islamica* 113, 2018, pp. 121-165.

AL-TİHRĀNĪ, Āqā Bozorg, *al-Dharī’A ilā taṣānīf al-shī’A*, Qum, 1304 h.s./1925.

\_\_, *Tabaqāt a‘lām al-shī’A*, Dar al-ihyā, Beyrouth, 1430/2009.

\_\_, *Rawḍa al-naḍira fi tarajim* (dans vol. 5 *Tabaqāt a‘lām al-shī’A*). université de Téhéren, 1372 h.s./1993.

AL-TIRMIDHĪ, *al-Jāmi‘ al-ṣahīh*, éd., A. M. Shākir, Le Caire, 1937.

TRITTON, A. S., *Muslim Theology*, Royal Asiatic Society, Londres, 1947.

TUCKER, W., *Mahdīs and Millenarians: Shi‘ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge, 2008.

TUNAKĀBUNĪ, Muḥammad, *Qiṣas al-‘Ulamā’*, première édition, ‘Ilmiyya Islāmiya, Téhéran, s. d.

AL-ṬŪSĪ, Abū Ja‘far, *al-‘Iddā fī usūl al-fiqh*, al-Āghehbāndiān, Qum, 1417/1996.

\_\_, *al-Istibṣār*, Najaf, 1957.

\_\_, *al-Khilāf*, Vol. I, jāme-e modaressin, Qum, 1407/1986.

\_\_, *al-Mabsūt fī fiqh al-imāmiyya*, Mu’assese farhangi Tibyān, Qum, 1387 h. s. /2008.

\_\_, *al-Nihāya fī mujarrad al-fiqh wa l-fatāwā*, Qum, 1980.

\_\_, *Fihrist kutub al-shī’A*, éd., Sprenger et ‘Abd al-Ḥaqq, rééd., Mashhad, 1972, Beyrouth 1983.

\_\_, *Kitāb al-Ghayba*, Tabriz, 1905.

\_\_, *Tahdhīb al-ahkām*, éd., al-Mūsawī al-Kharsān, Najaf, 1958-1962.

UZEGĀN, A., *Le meilleur combat, Afḍal al-jihād*, Paris, 1962.

VASMAGHĪ, S., *Bedā'at fiqh, fiqh-e islāmī*, Téhéran, 1387 h.s./2008.

VITRAY-MEYEROVITCH, E., *De la prière en Islam*, Paris, 1998.

WAARDENBURG, J. J., *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, 2<sup>e</sup> édition, Paris - La Haye, 1963.

WALKER Andrew, *Eat the Heart of the Infidel: The Harrowing of Nigeria and the Rise of Boko Haram*, Kindle Edition, 2016.

AL-WĀQIDĪ, *Kitāb al-Maghāzī*, éd. trad. allemande par J. Welhausen, Berlin, 1882 ; M. Jones, 3 vol., Londres, 1966.

WASSERSTROM, S. M., « The Shī'īs are the Jews of our Community : An Interreligious Comparison within Sunni Thought », *Israel Oriental Studies* 14, 1994, pp. 297-324.

WATT, W. M., « Conditions of membership of the Islamic community », *Studia Islamica*, 21, 1964, pp. 5-12.

\_\_, « Economic and social aspects of the origin of Islam », *Islamic Quarterly* 1, 1954, pp. 90-103.

\_\_, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948.

\_\_, « Ideal factors in the origin of Islam », *IQ* 2, 1955, pp. 160-174.

\_\_, *La pensée politique de l'islam. Les concepts fondamentaux*, trad. S. Reungoat, PUF, Paris, 1998.

\_\_, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1962.

\_\_, *Muhammad Prophet and Statesman*, Oxford, 1961.

- \_\_\_\_\_, « Shi'ism under the Umayyads », *JRAS* 1960, pp. 158-172.
- \_\_\_\_\_, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edimbourg, 1973.
- \_\_\_\_\_, « *The Origin of the Islam doctrine of acquisitions (al-Kasb)* », *JRAS*, 1943, pp.234-247.
- WEBER, E. et REYNAUD, G., *Croisade d'hier, jihad d'aujourd'hui*, Paris, 1989.
- WEISS, H., « A tentative note on Islamic welfare: zakāt in theory and praxis in the Sokoto caliphate », *Hemispheres* 13, 1999, pp. 67-77.
- \_\_\_\_\_, « Obligatory almsgiving: an inquiry into zakāt in the pre-colonial Bilād al-Sūdān », *Studia Orientalia / Societas Orientalis Fennica*, 96, Finnish Oriental Society : Tiedekirja, Helsinki, 2003.
- WENSINCK, A. J., *Concordance et Indices de la tradition musulmane*, 7 vol., Leyde, 1936-69.
- \_\_\_\_\_, *Muhammad and the Jews of Medina*, Berlin 1975. (Version originale en néerlandais : *Muhammad en de Joden te Medina*, Leyde, 1908).
- \_\_\_\_\_, *The Muslim creed: its genesis and historical development*, Cambridge, 1932.
- WILLIS, J. R., « Jihad fī sabil Allāh - Its doctrinal basis in Islam and some aspects of its evolution in nineteenth-century West Africa », *Journal of African History* 7(3), 2004, pp.395-415.
- YA'QŪBĪ, Aḥmad b. Ishāq, *Kitāb al-Buldān*, M. J. de Goeje, *BGA* VII, Leyde, 1892.
- \_\_\_\_\_, *Tārīkh al-kāmil*, trad. persane par Ibrāhim Āyati, Téhéran, 1382 h.s./2003.

YAHYĀ B SA‘ĪD, *al-Jāmi‘ li-l-Sharā‘i*, Mu’asseseh seyed al-shuhadā, Qum,  
1405/1984.

YĀRKHĪ JUSHEQĀNĪ, H. ‘A., *Ghazavāt-e payāmbar, Tārīkh va muqarrarāt-e jang dar Islām*, Téhéran, 1368 h.s./1989.

YAVARI Mohammad Javād, JABBĀRĪ Mohammad Rezā, *Tārīkh dar Āyini-yi Pajūhish*, Dixième année, N° 34.

YAZDANPANAH Zohreh, *Biographie de Seyyed ‘Abbās Moussavi*, Kayhan, Téhéran,  
2007.

YAZDĪ, M., *Jang wa jihād dar Qur’ān*, Qum, 1382 h.s./2003.

AL-YAZIJĪ Nassif, *Majma‘ al-Bahrayn*, Matb’al-‘Abâ, Beyrouth, 1302/1884.

ZAID, A. M., *The Islamic Law of Bequest*, Londres, 1986.

AL-ZAWĀHIRĪ, A., *L’absolution des oulémas et des mujahidines de toute accusation d’impuissance et des faiblesses*, (trad. : Jean-Pierre Milelli). Paris, 2008.

ZAYAS, G. F., *The Law and Philosophy of Zakat, The Islamic Social Welfare System*, Damas, 1960.

ZELIN, A. Y. « The War between ISIS and al-Qaida for Supremacy of the Global Jihādist Movement », *Research Notes* (Washington Institute for Near East Policy), 2014.

# INDEX GÉNÉRAL

Noms propres, titres d'ouvrages,  
noms de lieux, termes techniques ...

Dans cet index, l'abréviation b. = ibn (i.e. « fils de ») et les caractères diacritiques ne sont pas pris en compte dans l'ordonnancement alphabétique. Les personnes sont indiquées selon leur appellation la plus usuelle. Les articles ainsi que les apostrophes de transcription ne sont pas pris en compte.

‘Ā’isha.....	30	‘Azīz (Hamza).....	130, 156
‘Abbādān .....	67	‘Azīz (Qādī) .....	130, 160
‘Abbāsī .....	199	‘Azīz (Salār).....	206
‘Abbassides .....	139, 175, 181	<i>Idda (al)</i> .....	37, 38
‘Abd al-Malik (b. ‘Umar) .....	67	‘ilm al- <i>ḥadīth</i> .....	215
‘Abd al-Muṭallib.....	101, 125	‘Umar (b. al-Khattāb).....	29, 59, 69, 121
‘Abd al-Qays .....	105	‘Umar (ibn ‘Abd al-’Azīz) .....	67, 139, 182
‘Abd al-Wahhāb .....	229, 241, 242	‘Umar b. Hanzala .....	152, 159
‘Abdel Nasser (Gamal).....	239	‘Umar b. Yazīd .....	133
‘Abdu l-Salām (Ahmad) .....	202	‘Uthmān (b. ‘Isā) .....	113
‘Abdu l-Şamad (Husayn) .....	189	‘Uthmān (ibn 'Affān).....	29
‘Abdullāh Ibn Jahsh.....	104	 	
‘Alā al-Dīn Abū l-Hasan .....	71	Abraham.....	101
‘Alam al-Hūda (le fils d’al-Fayd al-Kāshānī) 194		Abū Bakr (calife) .....	29, 69, 121, 138
‘Alī (1 <sup>e</sup> imam). 10, 29, 30, 50, 78, 101, 112, 121,		Abū Dujana .....	246
125, 127, 129, 151, 159, 182, 183, 184		Abū Hanīfa.....	104, 125, 142, 227
‘Alī (ibn al-Rashīd).....	111	Abū Ja‘far, (Muhammad b. Ya‘qūb).....	69
‘Alī (Shāh).....	78, 196	Abū l-Makārim .....	72, 158
‘Alī al-Ridā (8 <sup>e</sup> imam) .....	112	Abū Sayyār Misma‘ b. ‘Abd al-Malik .....	133
‘Alī Ibn Naṣrallāh.....	202	Abū Yūsuf Ya‘qūb .....	104, 142
‘Alī ibn Yaqtīn.....	113	Abū-Chakra.....	173
‘Alī Zayn al-‘Ābidīn(4 <sup>e</sup> imam) .....	120, 184	Afandī (‘Abdallāh) 179, 189, 190, 191, 193, 194,	
‘Āshūrā .....	218	195, 200, 203, 208, 209, 210	
‘Askarī Hasan (11 <sup>e</sup> imam) ....	13, 14, 15, 52, 113	<i>Afdal al-jihād</i> .....	50
‘Awārif al-ma‘ārif.....	206	Afghanistan .....	233, 236, 237, 243, 284
‘Azīz (Abū al-Qāsim) .....	70	Afrique .....	214, 247, 253, 254
		Agbiboa (D. E.).....	232

<i>ahl al-bayt</i> (Gens de la Maison prophétique ) .....	100
<i>ahl al-hadīth</i> (Gens du Hadīth) .....	229
Ahmadi (Hamīd) .....	238
Ahwāzī (al) Mahziyār .....	68, 113
Akbar Shāh Bābur .....	235
Akhbārī .....	18, 20, 168, 191, 195, 281
<i>Akhbāriyya</i> .....	18, 136, 143, 211, 216
<i>al-ahkām al-arba‘a</i> .....	8
<i>al-Ahkām al-Sulṭāniyya</i> .....	140
al-Ālūsī (Mahmūd) .....	9
al-Azhar .....	233
<i>al-Dhikra</i> .....	208, 286
<i>al-Durūs al-Sharī‘a</i> .....	100
<i>al-Farīda al-ghā‘iba</i> .....	233, 234
<i>al-Fatḥ al-qadīr</i> .....	227
<i>al-Fihrist al-Tirāth</i> .....	210
<i>al-Futūh</i> .....	29
Algérie .....	230
<i>al-Ghayba (Kitāb al-Nu‘mānī)</i> .....	13, 83
<i>al-Ghayba (Kitāb al-Tusī)</i> .....	21
<i>al-Ghunya</i> .....	72, 129, 207, 271
<i>al-Hadā‘iq al-Nādira</i> .....	142, 200, 257
<i>al-Hidāya</i> .....	89
<i>al-Hujja fī Wujūb Ṣalāt</i> .....	189
<i>al-I‘tiqādāt</i> .....	88
<i>al-Jāmi‘ li-l-Sharā‘i</i> .....	73
<i>al-Kāfi</i> .....	67
<i>al-Kāfi fī l-fiqh</i> .....	129
<i>al-Kāmil</i> .....	29
al-Kawthar .....	124
<i>al-Khilāf</i> .....	126, 185, 206, 209, 290
<i>al-Lum‘A al-dimashqiyya</i> .....	208
<i>al-Makāsib</i> .....	80
<i>al-Marāsim</i> .....	130
<i>al-Muqni‘A</i> .....	44
<i>al-Musnad</i> .....	229, 269, 287
<i>al-Nihāya</i> .....	111
<i>al-Qā‘ida</i> .....	228, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 243, 246, 258
<i>al-Sarā‘ir</i> .....	72, 129, 130, 159, 160, 207, 208, 269
<i>al-Shihāb al-Thāqib</i> .....	190, 191, 210, 263
<i>al-Sīra al-nabawiyya</i> .....	47, 49, 269
<i>al-Tadhkira</i> , .....	73
<i>al-Tadhdhib</i> .....	156, 213
<i>al-‘Urwat al-Wuthqā</i> .....	100, 122, 204
<i>Amal</i> (mouvement) .....	248
<i>Amal al-āmil</i> .....	193, 194
‘Āmilī (Bahā‘ al-Dīn) .....	89, 199
‘Āmilī (Hurr) .....	17, 19, 26, 67, 68, 92, 101, 121, 123, 136, 137, 152, 159, 160, 168, 174, 184, 193, 194, 197
‘Āmilī (Husaynī) .....	78
‘Āmilī (Muhammad Jawād) .....	78
‘Āmilī (Mūsāwī) .....	100
Amir Arjomand (Said) .....	50, 51
Amir Mahalati (Ja‘far) .....	228
Amir-Moezzi (Mohammad Ali) .....	5, 7, 9, 12, 17, 20, 21, 27, 29, 33, 52, 54, 62, 63, 64, 68, 76, 79, 83, 88, 93, 98, 102, 114, 115, 147, 148, 149, 166, 214, 217, 218
amour (de <i>walāya</i> ) .....	11, 217
Anṣārī (Murtaḍā) .....	79, 80, 119, 121, 137, 144, 145
Āqā‘ī (Abū al-Fadl) .....	81
Arabie Saoudite .....	232, 238, 247
Ardakānī (‘Alī Riḍā) .....	201
Aristote .....	86, 231
aristotéliciens .....	215
Arminjon Hachem (Constance) .....	216
Arnaldez (Roger) .....	231
Ārsās (ancienne ville de Qazwīn) .....	67
Aşamm (‘Abd al-Rahmān) .....	68
<i>asfiyā</i> élus .....	184
ash’arite .....	229

<i>ashāb al-hadīth</i> (Gens du Hadīth).....	242
Ashmawy (Muhammad Saïd ) .....	58, 59
Astan-e Qods-e Rāḍawī.....	189, 191, 194, 283
Astarābādī (Muhammad Amīn).....	18
Astarābādī (Muhammad Baqīr) .....	199, 200
Astarābādī (Muhammad Taqī).....	194, 202
At-Tur (le Mont Sinaï).....	41
Ayatollāh .....	189, 191, 204, 210, 251, 263, 283
 Badr .....	30, 47, 48, 49, 68, 102, 106, 177, 280
Bagdad.....	175, 214, 241, 267, 272, 281
Baghdādī Abū ‘Umar.....	244
Baghdādī Abū Bakr .....	175, 227, 243, 244
Bahā.....	89, 90, 94, 116, 166, 178, 179, 189, 199
Bahā’ī .....	89, 90, 94, 116, 166, 178, 179, 189, 199
Bahrānī (Hāshim b. Sulaymān).....	193
Bahrānī (Yūsuf b. Ahmād).....	19, 89, 141, 142, 189, 190, 200
Balādhurī (Ahmad ) .....	105
Balāghī (Muhammad Jawād ).....	104, 289
Bannā (Hasan al) .....	238
Banū ‘Abd Shams.....	29
Banū Hāshim .....	29, 30, 100, 101, 111, 116, 121
Banū Jazīma .....	105
Banū Qurayṣah.....	48
Banū Umayya .....	29, 30
Bāqir Zādeh (M. R.) .....	84
Barilvi (Ahmed ) .....	236
Bashīr al-Dahhān .....	67
Başra.....	51, 279
Bayāt (Asadullāh ) .....	114
Bayhom-Daou (Tamima ).....	64, 65, 152
Ben Laden (Oussama ) .....	233, 237
Berque (Jacques ).....	35, 36, 37, 38, 39
Beyrouth .....	100, 101, 102, 112, 113, 142, 175, 182, 190, 191, 249, 251, 252, 257, 261, 262, 263, 268, 269, 270, 272, 274, 276, 277, 278, 279, 281, 283, 285, 286, 287, 288, 290, 293
 <i>bid’ā</i> (innovation blâmable) .....	203
<i>Bidāya</i> .....	141
<i>Bihār al-Anwār</i> ..	19, 78, 83, 101, 166, 182, 190, 193
Bihbahānī (Wahīd) .....	204
Blachère (Régis ) .....	45, 81, 82
Bokhtortāsh (Noṣratallāh) .....	49
Boko Haram .....	232, 245, 246, 291
Bonney (Richard ) .....	60, 230, 231
<i>Book of jihād</i> .....	68
Borthwick (Bruce M. ) .....	172
Bouyides .....	54, 64, 89, 116, 175, 214, 215
Brahimi (Mohamed Amine ) .....	234
Bukhārī ( <i>Sahīḥ</i> ) .....	105, 183
Burrāj (Qādī) .....	91
Byzantins .....	38
 Caire.....	175, 233, 251, 257, 263, 264, 267, 268, 269, 270, 272, 277, 280, 282, 286, 289, 290
Calcutta .....	56, 260
Calder (Norman) .....	60, 72, 97, 116, 117, 118
<i>Charity in islamic societies</i> .....	139
Chaumont (E.) .....	9
Cheragh (‘Alī Moulavi ) .....	55, 56
<i>Chiisme et Etat</i> .....	216
Christianisme .....	98, 102, 103
combat dans le chemin de Allāh .....	32
Cook (David) .....	231
Coran (aumône) .....	114
Coran (exégèse) .....	33
Coran (falsification) .....	83
Coran ( <i>jihād</i> offensif) .....	34, 40, 43
Coran ( <i>khums</i> ) .....	104, 105, 119
Coran (peines) .....	147, 149, 163, 164, 213
Coran (polysémique) .....	30
Coran ( <i>zakāt</i> ) .....	113
<i>Coran silencieux et le Coran parlant</i> .....	7
Corbin (Henry) .....	7

	États-Unis.....	238, 240
<i>Da 'ā'im al-islām</i> .....	183	
Daesh.....	243	
Damas.....	233, 265, 293	
<i>dār al-harb</i> .....	236	
<i>dār al-islām</i> .....	236	
Dashtakī (Mīr Nizām al-Dīn).....	202	
De Smet (Daniel) .....	83, 253	
Dehlavī (Shāh Walī Allāh) .....	235	
Dekmejian (Richard Hrair).....	238, 240, 241	
Deobandisme .....	232, 235, 236, 237	
Dhahabī .....	182	
<i>Dhakā'ir wa l-Šalāt</i> .....	186	
<i>Dharī'A.</i> 188, 190, 193, 194, 195, 199, 201, 202,		
204, 208, 209		
<i>Dictionnaire du Coran</i> .....	9	
<i>Die islamisches Gnosis</i> .....	7	
Dieu (chemin de) .....	35, 36, 37, 70, 89, 228	
Dieu (droit de) .....	45	
Dieu (Envoyé de).....	38, 47, 100	
Dieu (gouvernement de) .....	81, 87	
Dieu (justice de).....	46	
Dieu ( pacte de) .....	245	
Dieu (part de) .....	120, 121, 134	
Dieu (Parti de) .....	248	
Dieu (preuve de) .....	17, 88, 92, 153	
Dieu (règne de) .....	241	
Dieu (représentant de).....	123, 127	
Dieu (voie de).....	34, 44, 61, 90	
dissociation ( <i>barā'a</i> ) .....	11	
Djebli (Moktar).....	182	
Edward (William) .....	56	
Égypte.....	31, 232, 239, 273	
enfer.....	83	
eschatologique .....	27, 50, 83, 217	
Eshmāvī (M. S.).....	31	
Esposito (John Louis) .....	250	
Fāḍil ('Abdallāh b. Muḥammad).....	200	
Fāḍil (Hindī).....	167, 195, 196, 207	
Fāḍil (Jalāl al-Dīn) .....	157	
Fāḍil Ābī .....	125	
Faqīh Imāmī (Hasan) .....	106	
Fārābī (Abū Naṣr) .....	231	
Faraj 'Abd al-Salam .....	233	
Farhang (Manuchihr).....	101	
<i>Farhang ma 'ārif islāmi</i> .....	9	
<i>Farhang-i Buzurg-i 'Ulūm-i Iqtisādī</i> .....	101	
<i>Farhang-nāmeh Uṣūl-e fiqh</i> .....	16	
Farrāhī (Dāvud) .....	242	
Fārs .....	193	
<i>fatḥ makka</i> .....	47	
Fāṭima .....	7, 29, 50, 121, 124	
fatimides.....	65	
Filiu (Jean-Pierre ) .....	229	
<i>Fiqh al-qur'ān</i> .....	160	
<i>Fiqh al-Riḍā</i> .....	108	
<i>Fiqh-e Shī'e..</i> 193, 194, 198, 199, 201, 204, 209,		
264		
<i>furū</i> (branches) ' .....	8, 9	
<i>Furū' min al-Kāfī</i> .....	213	
Gabriel .....	41	
Ghaffārī (Alī Akbar ) .....	15, 101, 134	
<i>ghanīma</i> .....	106, 107, 126, 251	
<i>Ghayba al-kubrā</i> .....	12, 52	
<i>Ghazavāt-e payāmbar</i> .....	47	
Gleave (Robert) .....	20	
Goldziher (Ignaz ) .....	54, 97, 167	
Golfe Persique .....	214	
Golpāyegānī (Şāfi ) .....	193, 194, 198, 199, 201,	
204, 209		
gouvernement mondial.....	46	

Grande-Bretagne .....	236, 247
<i>Guide divin</i> . 7, 17, 20, 21, 27, 33, 52, 54, 68, 83,	
88, 93, 214, 218	
 Habībābādī (Muhammad ‘Alī ).....	181, 210
Hadīth (droit du).....	18, 19, 22, 23
<i>hadīth (nabawī)</i> .....	50
 Hafs b. Qiyās .....	162
 <i>Hajj</i> .....	174, 184
 Hakīm (Muhsin).....	121, 122
 Halabī Abū al-Ṣalah	91, 115, 121, 129, 141, 156,
207	
Halabī Abū l-Hasan .....	71, 72
Halabī Ibn Zahrā.....	16
 Halm (Heinz ) .....	7
Hamadānī (Amīr Sayf) .....	231
Hamadānī (Ibrāhīm) .....	113
 Hamdanides .....	214
Hamīdullāh (Muhammad )	34, 36, 39, 40, 47, 48,
102, 105, 106, 109, 151	
Hamza b. Bazī .....	113
ḥanafite .....	227, 228
Ḥanafiyya (‘Alī b. Muhammad) .....	50
Ḥanafiyya (Muhammad).....	50
ḥanbalite .....	227, 229, 230, 241, 244
Haqīqat (‘Abd al-Raftī) .....	13
 Hārūn al-Rashīd.....	104, 113
 Hasan (b. Rāshid).....	113
Hasan (Fakhr al-Muhaqqiqīn) .....	157
Hasan (Ibrāhīm) .....	48
 Hasan (Jamāl al-Dīn) .....	73
Hasan b ‘Alī (2 <sup>e</sup> imam) .....	29, 143, 182, 183
 Hasan Nasrullah .....	249
Hāshimī (Ahmad b. Faḍl).....	175
Hashīshu (Nīhād ) .....	248
 Haskānī (al-Hākim ) .....	183
Hayy (Yahyā ) .....	73
 Helsinki .....	140, 292
Hezbollah .....	248, 249, 250, 275, 281
hiérarchie .....	98, 115
 ḥikma (la sagesse mystique) .....	241
Hilla .....	180, 216
Hillī (‘Allāma).....	55, 73, 74, 77, 117, 119, 128,
131, 141, 144, 157, 162, 163, 165	
Hillī (Abū ‘Abd Allāh), voir Ibn Idrīs.	72
Hillī (Muhaqqiq) ..	16, 44, 72, 73, 75, 77, 92, 93,
118, 130, 148, 153, 159, 160, 163, 186	
 <i>Histoire de la philosophie islamique</i> .....	7
Hitti (Philipe K. ) .....	102
 <i>Ḥizb al-Da‘wa</i> .....	248
<i>Hokumat-e entesābī</i> .....	161
 Hoyland (Robert ) .....	61
 ḥudūd .	8, 63, 147, 148, 150, 152, 155, 159, 160,
165, 212	
 Hunayn (bataille de).....	47
Husayn (3 <sup>e</sup> imam)....	27, 29, 30, 32, 50, 62, 124,
182, 183, 218	
Husayn (Shāh Sultān).....	203
Husaynī (‘Alī) .....	124, 135
Husaynī (Muhammad Hossein).....	210

Husaynī (Muhammad Jawād) .....	78
Husaynī (Muhammad Taqī) .....	194
Husaynī (Muṣṭafā) .....	206
Ibn A‘tham al-Kūfī .....	29
Ibn Abī al-Hadīd .....	121
Ibn al-Athīr .....	82
Ibn al-Barrāj .....	129, 130, 160
Ibn al-Hammām .....	227
Ibn al-Jawzī .....	175
Ibn al-Junayd al-Iskāfī .....	108, 120, 121
Ibn Bābūya ...	14, 15, 88, 89, 101, 108, 121, 174, 213
Ibn Ḥanbal .....	105, 229, 242
Ibn Ḥazm .....	231
Ibn Hishām .....	47, 49, 104, 105
Ibn Huzaym .....	105
Ibn Idrīs ..	72, 118, 129, 130, 158, 159, 160, 207, 208, 209, 228
Ibn Ishāq .....	47, 182
Ibn Khaldūn .....	29, 60, 140
Ibn Mājjā .....	50, 83
Ibn Manzūr .....	107
Ibn Qutayba .....	29
Ibn Shahrāshūb .....	113
Ibn Taymiyya .	28, 229, 230, 233, 234, 241, 242, 244, 246, 247
Ibn Thābit .....	227
Ibn Zuhra .....	72, 115, 129, 207
Ibrāhīm (Abū Yūsuf ) .....	104, 143
Ibrāhīm (Hasan ) .....	193
Ibrāhīm (Mīrzā ) .....	202
<i>ikhwān al-muslimīn</i> .....	238
Ilkhanide .....	55
imam caché...	17, 21, 55, 63, 64, 76, 79, 88, 118, 119, 122, 129, 130, 131, 135, 136, 141, 143, 156, 158, 161, 171, 196, 198, 205, 213, 217
imam impeccible .	15, 27, 53, 54, 66, 75, 77, 79, 80, 81, 85, 90, 93, 115, 120, 150, 151, 158, 161, 166, 167, 169, 177, 185, 186, 196, 200, 205, 206, 207, 208
imamat .	10, 13, 68, 74, 111, 112, 120, 178, 206, 210, 255, 275
imamologie duodécimaine .....	63, 253, 255
<i>Inevitable Doubt</i> .....	20
Iran ...	62, 93, 137, 150, 153, 163, 165, 171, 176, 177, 178, 180, 181, 187, 189, 193, 194, 195, 200, 201, 202, 203, 209, 214, 216, 228, 241, 248, 294
<i>Irshād</i> .....	185, 186
İsfahān..	178, 189, 192, 209, 241, 262, 265, 268, 279
İsfahānī (Abū l-Faraj).....	13
İsfahānī (Bahā’ al-Dīn) .....	167
İsfahānī (Husayn) .....	195
İsfahānī (Mīrzā ‘Abdallāh) .....	189
İsfahānī (Shaykh Luṭfullāh) .....	178, 179, 202
<i>Ishārāt al-ṣabr</i> .....	71
Islam ...	42, 55, 56, 57, 59, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 85, 86, 103, 139
<i>Islam et modernité politique</i> .....	236
Israël.....	239, 248, 249
<i>ithnā ‘ashariyya</i> .....	214
Jabal ‘Āmil .....	177
Jabbārī (Rezā ) .....	104
Jabhat al-Nusra .....	233
Ja‘far al-Ṣādiq (6 <sup>e</sup> imam) .	12, 51, 67, 69, 78, 94, 112, 120, 121, 133, 134, 137, 152, 159, 160, 183, 184
Ja‘faryān (Rasūl ) .....	131, 177, 188, 206
<i>Jāhiliyya</i> .....	240
<i>Jām‘e ‘Abbāsī</i> .....	89
<i>Jamā‘at al-tawḥīd</i> .....	243
<i>Jamā‘at islāmī</i> .....	236

<i>Jama'atu ahli l-sunna</i> .....	246
Jambet (Christian) . 5, 7, 12, 20, 64, 65, 98, 115,	
148, 149	
<i>Jāmi` al-Maqāṣid</i> .....	157, 198
<i>Jāmi` al-shitāt</i> .....	163, 165, 283
Jassim Hussain .....	23, 51
<i>Jawāhir al-Kalām</i> .....	100, 101, 132, 142, 154
Jawāhiri (Muhammad).....	113
Jawziyya (Ibn Qayyim) .....	242
Jiddah .....	67
<i>jihād</i> .. 3, 8, 11, 23, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35,	
36, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50,	
53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,	
65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76,	
77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88,	
89, 90, 91, 92, 93, 94, 98, 116, 171, 212, 221,	
227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236,	
237, 240, 241, 243, 244, 246, 294	
<i>jihād al-akbar/al-afdal</i> .....	26
<i>jihād al-asghar</i> .....	26
Jīlānī (Husayn b. Ḥasan).....	201, 204
<i>jiżya</i> (impôt de capitulation) .....	38, 97
Joulani (Abū Muḥammad) .....	233
judaïsme .....	98, 102
Jugement dernier .....	10
Kadīvar (Mohsen) .....	161, 163, 167, 168
<i>kāfir</i> (impie) .....	196
<i>kalām</i> .. 48, 79, 88, 129, 142, 155, 158, 168, 169,	
190, 204, 229, 230, 281	
Kama (Nigeria).....	246
Kamare’ī (‘Alī Naqī)	209, 268
Kanamā.....	247
Karakī (‘Alī b. Manshār) .....	198, 199
Karakī (al-Muhaqqiq)... 44, 76, 92, 93, 118, 131,	
132, 144, 155, 156, 157, 172, 176, 177, 178,	
179, 180, 196, 197, 198, 199, 208, 209	
Karbala.....	30, 218
Karīm Khān (Muhammad ).....	62, 63
Kāshānī (Fayd) 19, 123, 136, 190, 191, 194, 210	
<i>Kashf al-Ghiṭā'</i> .....	78
<i>Kashf al-Lithām</i> .....	207
<i>Kashf al-Rumūz Fī Sharḥ Mukhtaṣar</i> .....	125
Kashfī (Ja‘far ) .....	210
Kāshif al-Ghiṭā' .....	78, 83, 84, 157, 196
Kashmīrī (‘Abdallāh) .....	192
Kaysānides .....	50, 51
Kāzim (7 <sup>e</sup> imam) .....	51, 112, 113
Kāzim (Muhammad) .....	90, 100, 191, 204
Kepel (Gilles ) .....	227, 228, 233
Kermānī (Muhammad ).....	62
Khadduri (Majid ) .....	57, 58
Khājū’ī (Husayn ) .....	210
Khalkhālī (E. Mūsavī ) .....	7
<i>Khandaq</i> .....	47
<i>kharāj</i> .... 3, 97, 98, 99, 114, 142, 143, 144, 251,	
260, 266, 272	
khārijite .....	30
Khātūnābādī (‘Abdu l-Husayn ) .....	192, 203
<i>Khaybar</i> .....	47
Khomeyni (Rūhollāh ) .....	156, 169, 205, 248
Khū’ī (Abū l-Qāsim) .....	35, 85, 120, 155
<i>khulafā’</i> .....	184
<i>khums</i> .... 3, 11, 15, 22, 96, 97, 98, 99, 100, 101,	
102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110,	
111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120,	
121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130,	
131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 212,	
262, 294	
Khurāsān .....	137, 189
Khurasānī (Muhaqqiq) .....	192
Khwānsārī (Ahmad) .....	152, 159, 161
Khwānsārī (Āqā Husayn) .....	202
Khwānsārī (Āqā Jamāl).....	195, 203
Khwānsārī (Muhammad Bāqir).... 136, 155, 160,	
178, 189, 192, 193, 194, 208	

<i>Kifāyat al-ahkām</i> .....	151
Kisānī (École).....	228
<i>Kitāb al-Tabaqāt al- kubrā</i> .....	105
<i>Kitāb al-Umm</i> .....	117
<i>Kitāb man lā yaḥdūruhu l-faqīh</i> .....	213
Kohlberg (Etan ) .....	28, 32, 33, 54, 62, 183
Kuala Lumpur.....	235
Kūfa.....	67, 174
Kūhpā'ī (Mīr Qāsim) .....	202
Kulaynī (Muhammad b. Ya‘qūb) .49, 53, 67, 68, 69, 111, 120, 134, 183, 184, 210, 213	
Kumayl ibn. Ziyād.....	78
Kurani ('Alī) .....	248
<i>La Chronique</i> .....	229
<i>La religion discrète</i> .....	7, 10, 63
Lakhmī (Naṣr b. Qāmūs ) .....	112
Lausanne.....	1
<i>Le Ĝihād dans l'Islam médiéval</i> .....	61
<i>Le Prophète et le Pharaon</i> .....	233
Liban.....	177, 233, 248, 249
Libye.....	243
Linant de Bellefonds .....	7, 212
<i>Lisān al-'Arab</i> .....	107
Luft (Paul) .....	50
Luijard (P.J.) .....	216
Lumière (sourate <i>An-Nur</i> ) .....	160
<i>Ma 'rifat-e siyāsī</i> .....	84
<i>ma 'ād</i> .....	10
<i>Mabānī takmilat al-minhāj</i> .....	155
<i>Mabsūt</i> ..44, 53, 70, 92, 116, 128, 169, 206, 285, 290	
Madanī ('Abdallāh ) .....	196
<i>Madārik al-Ahkām</i> .....	100
Madelung (Wilfred ) .....	97
Maghribī (Al-Qādī al-Nu'mān ).....	183
Mahdī 10, 14, 15, 18, 66, 83, 115, 116, 118, 121, 122, 123, 127, 128, 131, 132, 210	
<i>Mahdī al-Qā'im</i> , voir Mahdī.....	50
Mahmūdī (Muhammad Bāqir).....	182
Maiduguri.....	246, 247
Mājid al-Mājid .....	233
Majlisī (Muhammad Bāqir ) ... 78, 101, 153, 154, 166, 182, 189, 191, 193, 203	
Majlisī (Muhammad Taqī ) .... 19, 178, 179, 190	
<i>Majma ' al-bayān</i> .....	38
Makārim (Nāṣir ) .....	37, 112, 174
Malaysia.....	235
Malek (bibliothèque) .....	192, 199
Mālik b. Anas.....	228, 242
mālikite .....	227, 228, 231
<i>Manāqib</i> .....	113
<i>Mange le cœur du mécréant</i> .....	246
Manṣūrī Lārijānī.....	114
Mar'ashī (Ayatollāh ) .....	189
<i>marāji ' taqlīd</i> .....	97
<i>Marāsim al-Sharī'A</i> .....	206
Marie .....	7, 277
<i>marja '</i> .....	180
<i>ma 'rūf</i> .....	9, 11
Marwān .....	182, 183
<i>Maṣābiḥ al-żulam</i> .....	204, 258
<i>Masālik al-afhām</i> .....	77
Mashhadī (Mīr Muhammad Zamān ) .....	190
Mashkūr (M. J.).....	29
Massignon (Louis ) .....	7
Māwardī (Abū al-Hasan).....	117, 140
Mawdudi Abū Ala.....	233
Māzandarānī (Muhammad Ḥusayn) .....	192, 210
Mecque... 11, 29, 48, 49, 58, 104, 174, 184, 218, 265, 269	
Médine .....	30, 47, 49, 58, 104, 133, 241
Mesisah .....	67
Messie .....	102, 254

Michaël.....	41
<i>Miftāh al-karāma</i> .....	78
<i>Minhāj al-Ṣāliḥīn</i> .....	35, 36
Miqdād (Jalāl al-Dīn ).....	157
Mīr Dāmād (Muhammad Baqīr), voir Astarābādī.....	178
Miṣrī (Abū Ayyūb).....	244
Modarresi (Husayn).....	172
Moghul .....	235
Mohaghegh (Mohammad Bāqīr ) .....	37
mongole.....	216
Morabia (Alfred ).....	61, 229
Moulavi ('Alī) .....	55, 56
Moussavi ('Abbās) .....	248, 249
Moussavi (Husayn) .....	248
Movahid (Abtahi) .....	182
<i>Mu'jam Rijāl, al-Hadīth</i> .....	120
Mu'min (Muhammad ) .....	36, 68, 192
mu'tazilite.....	121, 229
Mu'āwiyya .....	29
Mufaḍḍal b. 'Umar .....	112
Mufid (Shaykh al-)14, 15, 16, 34, 44, 54, 64, 84, 91, 92, 93, 115, 117, 121, 125, 126, 127, 128, 140, 152, 155, 158, 162, 185, 206, 215	
Mughniya .....	106, 107
<i>Muhadhdhab al-bāri'</i> .....	161
<i>Muhammad at Mecca</i> .....	139
<i>Muhammad at Medina</i> .....	103
Muhammad b 'Uthmān al-'Umarī.....	52
Muhammad b. 'Abd Allāh, voir prophète. ....	10
Muhammad b. Sinān.....	113
Muhaqqiq al-Ardabīlī .....	144, 163
Muhaqqiq al-Thānī .....	188
Muhaqqiq Dāmād.....	149, 155, 156, 162, 165
Mu'izz (Qādī) .....	202
<i>mujtahid</i> .....18, 47, 81, 119, 153, 154, 155, 156, 161, 163, 166, 168, 178, 198, 200, 209, 217, 289	
<i>mujtahid mutajāzī</i> .....	155
<i>Mukhtalaf al-Shī'ā</i> .....	110
<i>Mukhtaṣar</i> .....	73, 74, 115, 125, 159, 266, 274
Mullā Ṣadrā al-Shīrāzī .....	202
Munich .....	7, 265
<i>munkar</i> .....	9, 11, 63, 159
<i>Muntahā</i> .....	74, 75, 141, 162, 209, 266, 270
Muntażirī (H.A.) .....	81, 177
Mūsavī (E.).....	7
Muslim. 101, 105, 263, 265, 267, 275, 284, 290, 292	
<i>Mustadrak al-Wasā'il</i> .....	184
<i>Mustalaq</i> .....	47
Mutawakkil Abū 'Isā .....	14
<i>mutawātir</i> .....	158, 227
Nā'im, Qāsim.....	249
Nā'inī (Mīrzā) .....	202, 204
<i>nafs</i> .....	26
<i>Nafy al-wujūb al-muṭlaq</i> .....	204
<i>Nahj al-Balāgha</i> .....	121, 182, 276
<i>Nahj al- 'irfān</i> .....	197
Nahrawān .....	30
<i>nāib</i> (pl. <i>nuwwāb</i> ) .....	52
Najafī ('Alī) .....	202
Najafī ('Abd al-Rahīm) .....	79
Najafī (Muhammad Ḥasan) ... 47, 48, 75, 79, 88, 101, 129, 132, 142, 154, 155, 158, 168, 169, 190, 204	
Najāshī .....	113, 281
Najd.....	241
Najrān .....	104
Nakhla .....	104
Narāqī (Ahmad) .....	93, 119, 121, 154
Nawbakhtī Abū al-Qāsim Ḥusayn b. Rawh ....	52
Nāwūsides .....	51
Nāwūsiyya .....	51
Near East.....	243, 293

Newman (A. J.).....	20, 171, 195
<i>Nezām-e Siyāsi-ye Eslām</i> .....	237
Nigeria.....	243, 246, 247, 284, 291
Nīshābūrī ('Abdallāh) .....	113
Nishapur .....	51
Nūh al-Nakhā .....	113
Nu'mānī (Muhammad b. Ibrāhīm).....	83, 127
Nūrī (Mirzā Ḥusayn ).....	90, 182, 184
Occultation majeure .	12, 22, 52, 53, 65, 98, 115, 123, 131, 150, 158, 175, 208
Occultation mineure .....	17, 21, 52, 76, 122, 129, 131
Omeyyades .....	30, 68, 139, 143, 175, 182
ordre du <i>jihād</i> .....	69
Oxford .....	54, 65, 103, 152, 171, 183, 257, 258, 263, 281, 288, 291
Pahlavi (le règne) .....	181
Pakistan .....	233, 235, 236, 237
Paraclet.....	102, 254
Pāyandeh (Abū l-Qāsim ) .....	48
Peerzadeh (Afḍal ) .....	103
Peshawar.....	233
philosophe .....	178, 200, 203, 231, 289
piliers de la religion .....	44, 85
Planhol (M.) .....	102
Poulādī (Kamāl ) .....	242
prière du vendredi.	4, 11, 65, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 284, 294
prophète....	22, 26, 34, 47, 49, 58, 59, 65, 68, 74, 78, 85, 87, 88, 90, 94, 97, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 116,
120, 121, 124, 127, 129, 133, 138, 139, 140, 150, 151, 152, 169, 186, 227, 229, 238	
<i>Qā'īm</i> (12 <sup>e</sup> imam), voir Mahdī.....	213
Qā'inī (Hasan ) .....	190
Qadamī (Hātim ) .....	190
Qājār .....	78, 181, 196
Qalqashandī (abu al-Abbâs) .....	175
Qarmats .....	214
<i>Qāti'A al-lajāj fī taḥqīq hall al-kharāj</i> .....	143
Qatīfī (Ibrāhīm) .....	143, 144
<i>Qawā'id al-fiqh</i> .....	149
Qazwīn .....	67, 199, 210
Qazwīnī ('Abd al-Jalīl ) .....	178, 187
Qazwīnī (Dīn Muhammad ) .....	202
Qazwīnī (Fāḍil ) .....	195
Qazwīnī (Mullā Khalīl ) .....	195, 210
<i>Qiṣas al-Khāqānī</i> .....	204, 286
<i>qiyyās</i> .....	16, 17, 19, 22, 53, 228
<i>Qu'est-ce que le shī'isme ?</i> .....	12, 115
Queeston (Ibrahim ) .....	68
Querry (A.).....	55
Qummī (Mirzā Abū l-Qāsim).....	163, 165
Qummī (Muhammad Ṭāhir) .....	192, 193, 209
<i>Qurayẓah</i> .....	47
<i>ra'y</i> .....	17, 19, 22, 53, 227, 228
Rabat .....	47, 269
Rachid (Ahmed ) .....	237
rāfi (M. A.) .....	80
Rajab (mois ) .....	104
Rajab (Muhammad ) .....	190
Ramadān (mois ) .....	11, 21, 102, 106, 173, 205, 206, 208
Raqqa .....	245
<i>Rasā'il al-Fiqhiyya</i> .....	210
<i>Rasā'il al-tis'a</i> .....	73
rationnalistes, voir <i>Uṣūliyya</i> .....	156

Rawāndī (Faḍl Allāh ) .....	174
Rāwandī (Quṭb al-Dīn ) .....	160
razzia .....	31, 32, 57
<b>religion d'État</b> .....	176, 216
représentants de l'imām caché, voir <i>nuwwāb</i> . 52	
Résurrection .....	10, 82, 134
Reungoat (S.) .....	57
révolution islamique .....	171, 217, 248
Reynaud (G.) .....	32
Rezā’ī (Amīr ).....	59
<i>Riād al-Masā’il</i> .....	66
Richard (D. S.).....	54
Richard (Yann ) .....	171, 172
<i>Rijāl al-Najāshī</i> .....	113
<i>Riyād al-‘ulamā’</i> .....	195, 209, 210
Rome .....	56
Roy (Olivier ) .....	236
<i>Rūh al-ma‘ānī</i> .....	9, 38
Russie .....	79
Rustam (Farrokhzād) .....	82
Sabziwārī (‘Abd al-A‘lā ) .....	157
Sabziwārī (Muhammad Bāqir) .....	136, 151, 155,
179, 186, 194, 197, 201	
Sabziwārī (Muhaqqiq) .....	192
Sachedina (Abdulaziz)....	183, 185, 186, 197, 207,
208	
Sa‘d ibn Abī Waqqāṣ.....	82
Sādeqī Ardestānī.....	174, 283
Şadr (Muhammad Bāqir) .....	12, 202, 256
<i>Sadriyya</i> .....	202
Şadūq, voir Ibn Bābūya. ....	88
Şafar (mois ) .....	104
safavide... 20, 62, 76, 93, 94, 123, 131, 143, 153,	
166, 168, 171, 175, 176, 178, 181, 187, 188,	
191, 196, 198, 199, 200, 203, 216, 260, 289,	
294	
Safawān b. Yahyā .....	113
sagesse mystique .....	241
<i>Sahīfa</i> .....	184
<i>ṣahīḥa Abī Khadīja</i> .....	160
<i>Ṣahīḥ-i Muslim</i> .....	101
Sajjādi (Ja‘far).....	9
Salār al-Daylamī .....	121, 130, 156, 206, 207
<i>Ṣalāt</i> . 11, 43, 113, 177, 188, 189, 190, 191, 192,	
193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201,	
202, 203, 204, 208, 209, 210, 212, 271, 280,	
283, 284, 287	
<i>Ṣalāt al-jum‘a</i> .....	11, 195, 199, 201, 204, 212
Şālih Beyk (Muhammad) .....	190
Saljūqides.....	116
Samāhijī ('Abdallāh ) .....	195
Samanides .....	214
Sāmarrā .....	14
Sarāb ('Abdu l-Fattāḥ ) .....	194, 200, 204
Sauveur, voir Mahdī.....	14, 27, 52, 55, 83, 120,
213	
Sayyid .....	9, 72, 78, 90, 97, 100, 103, 106, 107,
112, 115, 120, 121, 122, 124, 135, 136, 138,	
144, 149, 155, 157, 165, 189, 193, 194, 195,	
203, 204, 206, 210, 237, 238, 239, 240, 241,	
248, 262, 279, 283, 289	
Sayyid Quṭb .....	237, 238, 239, 240, 241
Schacht (Joseph) .....	97, 98, 102, 167
<i>Selected works</i> .....	98
Sepehri (Fereydoun) .....	227
shāfi‘ite .....	227
Shāfi‘ī .....	117, 228
Şhaftī (Muhammad al-Bāqir ) .....	155, 164

Shāh Ismā‘īl.....	177, 198
Shāh Tahmāsb .....	131, 143, 172, 177, 198, 208
Shahīd al-Awwal Abū ‘Abdallāh Ibn al-Makkī ....	75, 100, 119, 131, 134, 141, 155, 157, 208
Shahīd al-Thānī Zayn al-Dīn b. Aḥmad al-‘Āmilī	76, 118, 119, 132, 134, 148, 153, 155, 157, 168, 180, 184, 186, 188, 193, 198, 199, 201, 204
Shāmlū (Walī Qulī).....	190, 204
Sharif (Bāqir).....	29
Sharīf al-Murtaḍā ...	64, 116, 117, 121, 126, 127, 144, 196, 205, 207, 209
Sharīf al-Raḍī .....	144
Shaybānī (Hanbal) .....	229
Shaykh Raqib Harb .....	249
Shaykhiyya.....	62, 63, 255
Shaykhurī (Sulaymān) .....	193
Shīism .....	50
Shīrāzī (al-Sarakhsī) .....	259
Shūshtarī (Ākhūnd).....	193
Shūshtarī (Hasan ‘Alī b. ‘Abdallāh) ....	189, 192, 209
Shūshtarī (Qāḍī Nūrullāh).....	208
Şiffīn.....	29
Simmarī Abū al-Ḥasan ‘Alī b Muḥammad.....	52
Singer (Amy) .....	139
Siṛa.....	47, 49, 104, 105, 269, 272
Sirhindī Fāruqī.....	235
Sīstānī (‘Alī ) .....	124
Snouck (Hurgronje) .....	97, 98, 102, 103
Socrate.....	86
soufisme .....	241
sourate al-Anfāl .....	106
sourate al-Jum’A .....	191
sources d’imitation .....	97, 180
Sourdel (D.).....	54
Strasbourg .....	1, 212
Subḥānī (Ja‘far) .....	82, 86, 87
Şubḥī Tufaylī .....	248
Sūdān .....	140, 292
Sulaymān b. ‘Abdallāh Bahrānī .....	194
Sunna (norme).....	100
Sunna (religion) .....	246
Syrie .....	214, 233, 243, 244, 250
Tā’if.....	47
ta ‘wīl (exégèse).....	241
Ṭabarī..	13, 29, 68, 106, 175, 182, 202, 229, 289
Ṭabāṭabā’ī (‘Alī).....	66, 90, 100, 157, 195
Ṭabāṭabā’ī (Muḥammad)....	38, 51, 90, 100, 172, 204
Ṭabāṭabā’ī (Muhsin).....	121, 122
Tabouk .....	38
Ṭabrisī Abū ‘Alī (Amīn al-Islām)....	17, 38, 106, 121, 160, 202, 207
Ṭabrīzī (Jawād) .....	124
Ṭabrīzī (Muhammad ‘Alī Mudarris) ....	155, 202
Tafrishī (Mīr Fayd ) .....	202
Tafsīr	37, 38, 104, 106, 109, 114, 174, 240, 269, 277, 283, 289
Tahdhīb .....	113
Tahrīr al-wasīla .....	153
Tajallī (‘Alī Riḍā).....	194, 201
Tālebān, Zanān, .....	237
Talḥa .....	30

<i>taqiyya</i> .....	4, 32, 62, 88, 94, 141, 144, 160, 182, 183, 261, 272, 274	
<i>taqlid</i> .....	217	
<i>Tārīkh</i> .....	13	
<i>tasawwuf</i> .....	241	
<i>Tatmīm amal al-āmil</i> .....	178	
<i>tawhīd</i> .....	10, 243, 251	
taxes religieuses..	3, 21, 22, 97, 98, 99, 101, 102, 112, 114, 118, 122, 126, 127, 139, 140, 184, 212, 224, 294	
<i>ta ‘zīr</i> .....	4, 148, 151, 164	
Terrier (Mathieu) .....	5, 178, 200, 218	
Tibhirine (Algérie).....	230	
Tiedekirja .....	292	
 Tīhrānī (Āqā Bozorg ) ..	178, 188, 190, 193, 194, 195, 199, 201, 204, 208, 209	
 Tirmidhī (Abū Dāwūd).....	50	
traditionnistes, voir <i>Akhbāriyya</i> . .....	18	
Tūnī (‘Abdallāh ) .....	202	
Tūnī (Fāḍil ) .....	192, 194, 200, 201	
 Tūsī (Abū ‘Alī al) .....	186	
Tūsī (Shaykh al-) ..	15, 37, 38, 44, 54, 64, 69, 70, 72, 83, 91, 92, 93, 115, 116, 118, 121, 126, 127, 128, 131, 141, 155, 156, 158, 160, 162, 168, 185, 196, 206, 209, 213	
 Tustarī (‘Abdallāh ) .....	195	
 <i>Uhud</i> .....	47	
Union Soviétaire .....	238	
<i>uṣūl al-dīn</i> .....	8, 9, 10	
<i>Uṣūl al-Kāfi</i> .....	49	
<i>Uṣūliyya</i> ...19, 137, 143, 156, 168, 192, 211, 216		
 ‘Uyūn al-Masā’il.....	200	
 Uzegān (Ammār).....	50	
 Vaziri (bibliothèque) .....	191	
 Wahhābisme.....	238	
wahhabite .....	232, 244	
<i>wājib al-kifā’ī</i> .....	230	
<i>walāya</i> .....	10, 11, 217	
Walbridge (L.).....	171	
Walker (Andrew).....	246	
<i>War and peace</i> .....	57, 273	
<i>Wasā’il al-shī’ā</i> .....	68, 120, 121, 123, 124, 127, 129, 267	
 Washington .....	243, 293	
Watt (Montgomery)....	31, 57, 97, 102, 103, 139	
Weber (E.) .....	32	
Weiss (Holger) .....	97, 139, 140	
Wiesbaden.....	54, 264	
<i>wujūb al-‘aynī</i> .....	198	
<i>wujūb takhayyurī</i> .....	197	
<i>wujūbihā al-‘Aynī</i> .....	195	
 Ya‘qūbī (Ahmad b. Ishāq).....	13, 175	
Yahyā b Sa‘īd.....	73	
Yamānī.....	82, 83	
Yārehkī Jūchqānī .....	47	
Yāvarī (Mohammad Javād).....	104	
Yazd .....	191	
Yazdanpanah (Zohreh) .....	249	
Yazdī (Kāzim).....	90, 100, 189, 204	
Yazdī (Misbāh) .....	45, 46, 81	
Yazdī (Muhammad Muqīm) .....	191	
Yazīd (calife omeyyade) .....	29	
Yazjī (Nassif) .....	100	
Yobe (Nigeria) .....	246	

Yūnus b. ‘Abd al-Rahmān.....	113
Yūsuf (Fazaie) .....	228
Zāhirī (‘Alī ) .....	231
Zakariyā ibn Mālik .....	121
Zakariyyā b. Ādam.....	113
<i>zakāt</i> 3, 11, 22, 59, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102,	
103, 105, 113, 114, 116, 117, 118, 127, 133,	
138, 139, 140, 141, 142, 143, 212, 292, 294	
<i>Zakhīra al-Ma ‘ād</i> .....	136
Zarqawi (Abdallah Azzam) .....	227, 228, 233
Zawahiri (Ayman) .....	227, 228, 233
Zaydites .....	62, 67
Zelin (A. Y.) .....	243
Ziyād al-Qandī.....	113
Zotenberg (Hermann) .....	229
Zubayr .....	30
Zurich .....	7, 265



## RÉSUMÉ

---

Depuis le IV/Xe siècle, le shi'isme imamite est entré dans le temps de l'Occultation puisque son dernier et douzième Guide est devenu l'Imam caché. Or, selon le droit imamite, en l'absence de la personne physique de l'Imam infaillible, la mise en pratique de Quatre Préceptes collectifs devient problématique : la guerre sainte, la collecte et la distribution de certaines taxes religieuses, l'application des peines coraniques et la prière collective du vendredi. La thèse consiste en l'étude de l'évolution historique des courants et des théories sur la légalité ou l'illégalité de la mise en pratique des Quatre Préceptes pendant l'Occultation depuis le IV/Xe siècle jusqu'à nos jours, avec un attention particulière accordée à l'ère safavide (X-XII/XVI-XVIII<sup>e</sup> s.), c'est-à-dire l'époque de la déclaration de l'imamisme comme religion d'Etat en Iran et de la naissance du clergé shi'ite. On observe ainsi à travers cette étude, le remplacement progressif de l'autorité spirituelle de l'Imam infaillible par l'autorité théologico-politique du juriste faillible.

## MOTS CLÉS

---

Shi'isme imamite, Occultation, Quatre Préceptes, *jihād*, *khums* et *zakāt*, peines coraniques, prière du vendredi, Iran safavide.

## ABSTRACT

---

Since the 4/10th century, the Imami Shi'ism has entered in the time of Occultation since his last and twelfth Guide became the Hidden Imam. However, according to the ancient Imami law, in the absence of the physical person of the infallible Imam, the practice of the Four Collective Prescriptions becomes problematic: holy war, the collection and distribution of some religious taxes, the application of Quranic penalties, and collective Friday prayer. The present thesis consists of the study of the historical evolution of the currents and theories on the legality or illegality of the implementation of the Four Prescriptions during the Occultation from the 4/10th century up to the present day, with particular attention to the Safavid era (10-12/16-18th c.), that is the time of the declaration of Imamism as the state religion in Iran and the birth of the Shi'ite clergy. We can thus observe how the spiritual authority of the infallible Imam is gradually being replaced by the theological-political authority of the fallible jurist.

## KEYWORDS

---

Imami Shi'ism, Occultation, Four Prescriptions, *jihād*, *khums* and *zakāt*, Quranic punishments, Friday prayer, Safavid Iran.