

Table des matières

Remerciements	5
Système de transcription	6
Introduction	7
Première partie : le <i>jihād</i>	25
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
Deuxième partie : les taxes religieuses, le <i>khums</i> et la <i>zakāt</i>	96
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)¹ et de Henry Corbin (notamment sur la philosophie et mystique spéculative dans le shi'isme)², les œuvres abondantes de Heinz Halm³ et de Mohammad Ali Amir-Moezzi⁴ 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 »⁵.

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

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

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

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

⁴ 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.

⁵ Y. Linant de Bellefonds, « Le droit imâmite » dans *le shi'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-aḥkām 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 (*ḥudūd*), le *jihād*, et certains impôts légaux ; ils appartiennent au domaine juridique ou de ce que l'on appelle les « branches » (*furū'*), 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 (*furū'*) 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 prémices 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 juridiques⁶. 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 Coran⁷. 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 sacrés⁸.

⁶ 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.

⁷ Sayyid Maḥmūd al-Ālūsī, *Rūḥ al-ma'ānī*, II, p. 76.

⁸ Sajjādi Ja'far, *Farhang ma'ārif islāmī*, 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-madhhab*). 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*)⁹.

Les branches de la religion (*furū' 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

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

quotidienne (*Ṣalāt*), le jeûne de Ramaḍān (*ṣawm*), le pèlerinage à la Mecque (*ḥajj*), 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 ennemis¹⁰. Notre étude porte sur certaines applications particulières de quatre parmi ces dix préceptes. Pourquoi ces quatre préceptes (*al-aḥkām 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 (*Ṣalāt al-jum'a*), prière de la Fête du Sacrifice (*'ayd al-aḍḥā*), prière de la Fête de la rupture du jeûne (*'ayd al-fiṭr*). 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 châtements 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 nommé par ce dernier. En l'absence

¹⁰ 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 suspendue¹¹. 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-Šādiq, c'est-à-dire grosso 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 *uṣūl* ou *musannaf*, sources premières des grandes compilations de ḥadīth-s ultérieures¹². Ainsi, du 1^{er} au 4^e siècles/7^e-10^e 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

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

¹² 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-Ḥasan al-'Askarī, le onzième imam, en 260/874, mort manifestement sans règlement de la question de sa succession¹³. Les califes 'abbassides et les courants religieux rivaux s'efforçaient alors de supprimer les groupes imamites et les persécutaient¹⁴. 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 *ḥayra*). 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 Muḥammad, 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-même¹⁵.

¹³ al-Ṭūsī, *Kitāb al-Ghayba*, p. 360-361.

¹⁴ 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-Iṣfahānī, *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, *Sharḥ-e hāl-e 'Alawiyān*, éd. S. A. Ṣāqr, Qum, 1372 h.s./1993.

¹⁵ 'Abd al-Raḥīm Ḥaqīqat, *Tārīkh jonbesh-hā-ye madhhabī dar Irān*, Téhéran, 1375 h.s./1996, I, p. 374-376.

À propos de la mort de l'imam al-Ḥasan 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 'Īsā, d'effectuer la prière sur le corps de l'imam »¹⁶. Selon une autre version, alors que Ja'far, frère d'al-Ḥasan 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 'Īsā. 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*

¹⁶ 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-Mufīd, 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-'Askarī¹⁷.

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-Mufīd et al-Shaykh al-Ṭūsī (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-Mufīd, 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 assermentés 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-Mufīd 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-Mufīd donna

¹⁷ *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)¹⁸. 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-Mufīd ou al-Shaykh al-Ṭūsī. D'autres, comme Abū Sahl (m. 405/1014) et Ibn Zahrā al-Ḥalabī (m. 585/1189) ont également suivi al-Shaykh al-Mufīd, de sorte qu'un consensus sur ce sujet a régné jusqu'au septième siècle de l'Hégire /XIII^e 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^e/XIII^e siècle, al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (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-Muḥaqqiq al-Ḥillī, 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 (*naṣṣ*) 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-s¹⁹. Tant que les imams étaient présents, ils répondaient eux-mêmes aux questions posées sur des cas non prévus par les Ecritures ou bien donnaient leur imprimatur sur d'éventuelles décisions prises par

¹⁸ al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, *al-Mu'tabar fī sharḥ al-mukhtaṣar*, citant al-Mufīd, Qum, 1318 A.H., p. 298.

¹⁹ Voir *Farhang-nāmeḥ 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 procédés²⁰. 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 »²¹. 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 »²². 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.

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

²¹ al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Wasā'il*, 17, p.11 ; al-Majlisī, *Biḥār*, 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.

²² Ṭabrisī, *Ihtijāj*, 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 (*qaḍā'ī*) se distinguent dans la communauté shi'ite. Le premier point de vue est défini comme étant le « droit des juristes » (*fiqh al-fuqahā'*), le second comme le « droit du Ḥadīth ». 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 Ḥadīth », par contre, déduit son application juridique directement des ḥadīth-s compilés dans les ouvrages de Ḥadīth 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 » (*Akḥbārīyya*). En effet, les partisans du « droit du Ḥadīth », appelés plus tard des Akḥbārī (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 *Biḥār al-Anwār al-anwār*, de grands penseurs comme Mullā Muḥsin Fayḍ al-Kāshānī (m. 1091/1680), al-Shaykh al-Ḥurr al-ʿĀmilī (m. 1104/1693), al-Shaykh Yūsuf b. Aḥmad Baḥrānī (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 safavide²³.

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 devenaient 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 nommé désigné et en dehors de la collaboration des membres de la société, leur accomplissement pratique devient problématique. Etant collectives, ces pratiques

²³ 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/Sixteenth 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' sāqit*) 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-aḥkām 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 ».²⁴

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 menteur²⁵ ». 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 menteur²⁶. Cette lettre, quoi qu'il en soit de son authenticité historique, est d'une importance majeure pour le croyant shi'ite

²⁴ *Ibid.*, p. 207-208 ; aussi Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 322sq.

²⁵ al-Shaykh al-Ṭūsī, Muḥammad b 'Alī, *Kitāb al-Ghayba*, Bongāh-e nashr, Qum, p. 395.

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

puisqu'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 Ḥadīth » 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 primaires²⁷.

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

²⁷ 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-aṣghar*) qui est la guerre physique extérieure et le grand ou le meilleur *jihād* (*al-jihād al-akbar/al-aḥḍal*) qui est le combat contre l'égo, contre ses propres vices. Or, le « meilleur *jihād* » (*al-aḥḍal*), ou *jihād* intérieur (*fi-l-nafs*)²⁸ est progressivement oublié dans les cercles dirigeants au profit du *jihād* extérieur devenu un des dogmes les plus importants de la Loi.

Ceux qui promulguaient 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

²⁸ al-ʿĀmilī, *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 duodécimaine²⁹. 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.

²⁹ 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 sunnites³⁰. 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 »³¹. 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

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

³¹ 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‘āwīyya fils d’Abū Sufyān à rejeter le droit de ‘Alī au califat, le déclenchement de la grande guerre de Ṣiffīn 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 ³².

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 Ṭālib, 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 vengeance. 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 persan³³. Le troisième calife, ‘Uthmān (23-35/644-655), passa l’essentiel de son califat au milieu d’une nouvelle guerre

³² 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.

³³ Ibn A‘tham al-Kūfī, *al-Futūḥ*, p. 266 ; Ibn Khaldūn, *Tārīkh*, I, p. 539 ; Md. al-Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, XIII, p. 113 et XCII, pp. 25-29 ; Bāqir Sharif al-Qarshi Qurashī, *Hayāt al-imām al-Ḥasan 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 (*ḥarb*). Pour d'autres fidèles, le combat devait continuer contre ceux qui persécutaient la sainte famille de Muḥammad 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 »³⁴.

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 pouvoir³⁵.

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. »³⁶

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

³⁵ M. S. Eshmāwī, *Eslāmgerā' ī yā eslām*, 1382h.s./2003, p. 106.

³⁶ 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. »³⁷

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 Ḥusayn. 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

³⁷ 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 discrétion 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 martyr³⁸. L'imam al-Bāqir aurait ainsi déclaré: « Tout véritable croyant shi'ite est un martyr, même s'il meurt dans son lit »³⁹.

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.

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

³⁹ E. Kohlberg, « The Development of the Imamī 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* »⁴⁰. Nous allons y revenir plus longuement.

Le Coran contient 210 occurrences liés directement ou indirectement au *jihād*⁴¹. 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’ī*) 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.

⁴⁰ al-Shaykh al-Mufīd, *al-Muqni’a*, Bāb amr bi-l-ma‘rūf, p. 810.

⁴¹ *Jihād* apparaît 36 fois ; *Ḥarb* et *muḥāraba*, 4 fois ; *qatala/yaqtulu*, 94 fois ; *muqātala*, 67 fois ; *taqtīl* 5 fois ; *iqtitāl* 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 action⁴². 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'aille 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).

⁴² al-Khū'ī, *Minhāj al-Ṣāliḥīn*, 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 ennemis⁴³. 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 capitation 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 »⁴⁴. Si ce verset affirme clairement l'obligation de combattre dans le chemin de Dieu, on ne peut pas en déduire

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

⁴⁴ Coran, 4 : 74 trad. Muḥammad 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 »⁴⁵. 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 »⁴⁶. 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 »⁴⁷. 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-Ṭūsī (*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 »⁴⁸. Ce verset semble être pour les juristes partisans de la guerre sainte offensive à l'instar d'al-Ṭūsī, la plus importante indication coranique allant dans leur sens⁴⁹.

⁴⁵ Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Tafsīr-e Nemūneh*, IV, p. 4.

⁴⁶ Coran, 8 : 65 trad. Jacques Berque.

⁴⁷ Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Tafsīr-e Nemūneh*, VII, p. 136.

⁴⁸ Coran, 9 : 5 trad. Jacques Berque.

⁴⁹ Mohammad Bāqir Mohaghegh, *Nemūneh bayyenāt dar sha'n-e nuzul āyāt, az nazar Sheikh Tusi wa sāyer mofaserīn 'ām wa khās*, indishah islāmi, Téhéran, 1384 h.s./2005-2006, p. 62.

Si nous nous référons aux explications de commentateurs sur ce verset⁵⁰, 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-Ṭūsī, sur la base des théories de la plupart des juristes, comprend que ce verset indique que le combat est permis mais non obligatoire⁵¹.

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 capitation en signe d'humilité »⁵². 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-Ṭabrisī, 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 »⁵³. Ṭabrisī, en utilisant l'expression « certains ont dit », semble

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

⁵¹ al-Ṭūsī, *al-'Idda*, I, p. 138.

⁵² Coran, 9 : 29 trad. Jacques Berque.

⁵³ Al-Ṭabrisī, *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 incroyables ! 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 châtement 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 Sinâï) 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'ai agréé 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 vaine 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 *Ṣalāt*, 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 cœurs.

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-Mufīd (m. 413/1022)⁵⁴, d'al-Shaykh al-Ṭūsī (m. 460/1067)⁵⁵ ou d'al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (m. 676/1277)⁵⁶. Al-Muḥaqqiq 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'islam⁵⁷, 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.

⁵⁴ al-Shaykh al-Mufīd, *al-Muqni' A*, bāb al-amr bi-l-ma'rūf, p. 810.

⁵⁵ al-Ṭūsī, *al-Mabsūṭ fī fiqh al-imāmiyya*, II, p. 2.

⁵⁶ al-Ḥillī, *Tadhkirat al-fuqahā'*, IX, p. 7.

⁵⁷ 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 châtement dans l'au-delà, Dieu peut aussi les châtier pendant la vie terrestre. Ce châtement 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. »⁵⁸

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 »⁵⁹.

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.

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

⁵⁹ *Ibid.*, p. 153.

Étant donné que le *jihād* offensif – également appelé *jihād* de la prédication (*jihād da 'wat*)⁶⁰ – 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 (*ḥamla*) 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 célèbres⁶¹. Or, si on examine attentivement les sources de ces événements, 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 Ṣāhib al-Jawāhir, tire comme conclusion de la vie du prophète, de ses préparations

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

⁶¹ Parmi les 27 razzias (غزوة) 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 *Ṭā'if*. Pour mémoire, lors de la bataille de *Badr*, les chefs des Quraysh furent tués. Voir Ibn Ishāq, *Muḥammad*, *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* offensif⁶². 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.⁶³ 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 retranchements⁶⁴. 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.

⁶² al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, 21, p. 8-9.

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

⁶⁴ M. Ḥamīdullāh, *Rasūl-e akram dar meydān-e jang*, trad Gholāmreḏā 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 intérêts⁶⁵.

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 ennemis⁶⁶.

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 »⁶⁷. 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

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

⁶⁶ Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, II, p. 223.

⁶⁷ al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, 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 »⁶⁸.

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-Ḥasan 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 jours⁶⁹.

⁶⁸ Ammār Uzegān, *Afḍal al-jihād, ḥadīth nabawī*, 1962, p. 418 (qui cite des traditions rapportées dans les recueils canoniques d'Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, Ibn Mājjā).

⁶⁹ 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’autres⁷⁰ 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 Başra, d’où le nom de ce groupe, les Ja‘farites Nāwūsiyya.

S. Amir Arjomand considère le terme *ḥayra*, « 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 (*ḥayra*) 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 (*ḥayra*) et d’occultation (*ghayba*) comme des synonymes. Al-Kulaynī, dans l’un de ses récits, utilise le terme *ḥayra* à la place du terme *ghayba* pour parler du début de la période d’Occultation.⁷¹

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-Kāẓim, dont les partisans connus sous le nom de *wāqifī*, « ceux qui arrêtent »

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

⁷¹ 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 Sauveur⁷².

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-Ḥasan 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*)⁷³. 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-ḥayra*).

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'imam⁷⁴.

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

⁷³ 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).

⁷⁴ Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 319sq.

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 classer 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*,⁷⁵.

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.

⁷⁵ al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, 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-Mufīd, 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*)⁷⁶. Selon cette logique, l'absence de l'imam impeccable crée théoriquement un obstacle à la déclaration du *jihād*.⁷⁷ 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'imam⁷⁸. 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-Ṭūsī, le plus grand des théologiens de la fin de l'époque bouyide. Al-Shaykh al-Ṭūsī 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 fidèles⁷⁹.

Ce *jihād*, d'après al-Shaykh al-Ṭūsī, est même présenté comme le socle des doctrines du shi'isme imamite⁸⁰. Ces bases ont été reprises et renforcées par les juristes-

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

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

⁷⁸ Amir-Moezzi, *Guide divin*, Appendice, pp. 319sq.

⁷⁹ al-Ṭūsī, *al-Nihāya*, p. 290-291.

⁸⁰ 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-Ḥillī (m. 676/1277) et Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī (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 fin⁸¹. 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 : «

⁸¹ 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. »⁸². A. Moulavi Cheragh a étudié plusieurs théories des auteurs occidentaux jusqu'au XIX^e 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 »⁸³. 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 ».

⁸⁴. 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. »⁸⁵. Le savant pakistanais semble avoir raison quant aux orientalistes du XIX^e 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.

⁸² 'Alī Moulavi Cheragh, *A critical exposition of popularly « jihād »*, Calcutta, 1885, p. 116.

⁸³ *Ibid.*, pp. 120sqq.

⁸⁴ *Ibid.*, p.137.

⁸⁵ *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 Muḥammad 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 défendre⁸⁶. » 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 Muḥammad était en expansion »⁸⁷.

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 »⁸⁸. L'État islamique avait eu beaucoup de difficultés pour survivre et la théorie du *jihād* est apparue pour remplacer une guerre tribale qui épuisait

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

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

⁸⁸ 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 extérieur⁸⁹.

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-delà⁹⁰. 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 conquises⁹¹.

Muḥammad 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 mecquois (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 Mecquois 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

⁸⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 79.

⁹¹ *Ibid.*, p. 65.

contre les adversaires mecquois. « 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-Ashmawy⁹².

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 privilèges. 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.

⁹² 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 politiques⁹³. 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 politiques⁹⁴. 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 sien⁹⁵.

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'ī*) ». 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 différenciation a été empruntée aux théories shāfi'ites formulées en premier lieu pour la prière, puis généralisées avec quelques divergences pour le *jihād*⁹⁶.

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

⁹⁴ *Ibid.*, p. 42-43.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁹⁶ N. Calder, « *Ikhtilāf and ijma' in Shāfi'i's Risāla* », *Studia Islamica*, 58, 1983, p. 57.

Alfred Morabia, dans l'introduction de sa monographie, *Le Ġihād 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 déloyauté⁹⁷ ».

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 conquis⁹⁸.

⁹⁷ A. Morabia, *Le Ġihād dans l'Islam médiéval*, p. 11, p. 30.

⁹⁸ 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 »⁹⁹. 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 Qājāre¹⁰⁰. Ayant étudié de façon très précise l'histoire du *jihād*, il décrit son exécution, sa suspension et sa négation en Iran depuis l'époque safavide¹⁰¹. 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 imamites¹⁰².

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^e et 20^e siècle :

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

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

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 80-82.

¹⁰¹ E. Kohlberg, *Belief and Law in Imamī Shī'ism*, Great Britain, p. 70-130.

¹⁰² 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 jihādī nist*). 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 (*ḥudūd*) 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 jāri kardan makhṣūṣ-i imam ast dar waqt-zuhūr-i amr-ash*)¹⁰³ ».

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

¹⁰³ 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, *Épître sur l'Occultation*, il explique la durée de celle-ci par la tyrannie des califes et la persécution des shi'ites. »¹⁰⁴ 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 nuanciant 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 obligatoire¹⁰⁵.

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-Mufīd : « À propos de la suspension du *jihād*, les opinions d'al-Shaykh al-Mufīd 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

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

¹⁰⁵ *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. »¹⁰⁶

Enfin, au sujet du *jihād* dans l'évolution historique et juridique des deux grandes familles du shi'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 shi'ite ismaélienne, le Qāḍī Nu'mān (né vers 290/902) situe-t-il le *jihād* au terme d'une série de prescriptions fondamentales¹⁰⁷ ». Cependant, analysant l'évolution des deux grandes familles shi'ites, il poursuit : : « Encore faut-il observer une différence majeure entre les deux traditions majeures du shi'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)¹⁰⁸ ». 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 khāṣṣ*) 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

¹⁰⁶ T. Bayhom-Daou, *al-Shaykh al-Mufīd*, Oxford, 2005, p. 126.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 235.

¹⁰⁸ C. Jambet, « Les ressources du shi'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 retour¹⁰⁹ ».

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 Ḥadīth, la présence de l'imam impeccable est la condition sine qua non de son autorisation et sa réalisation¹¹⁰. 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.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 244.

¹¹⁰ 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^e 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*).' »¹¹¹

Des savants du II^e 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,

¹¹¹ al-Kulaynī, *al-Kāfī*, 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’ »¹¹² ».

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 chose¹¹³. Par ailleurs ‘Abdallāh b. ‘Abd al-Raḥmān al-Aṣamm (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’imam¹¹⁴ ».

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 traditionniste 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 Prophète¹¹⁵ ».

¹¹² al-Kulaynī, *al-Kāfī*, V, pp. 23 et 27 ; al-Ṭūsī, *Tahdhīb*, VI, p. 134 ; al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Wasā’il*, I, bāb 12, h.1.

¹¹³ Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 162-163.

¹¹⁴ M. Mu’min, *Faslnāme-ye Ahl al-bayt*, 26, citation de *Wasā’il al-shī’a*, II, bāb 42, p.17.

¹¹⁵ 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-Kāfī*, 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 énorme¹¹⁶ ». 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 Dieu¹¹⁷ ».

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 illicite¹¹⁸ ».

¹¹⁶ *al-Kāfī*, V, p. 3.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

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

Al-Shaykh al-Ṭūsī 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 châtié¹¹⁹ ». Il est à préciser qu'ici al-Shaykh al-Ṭūsī 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* ». Ṭūsī 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'ennemi¹²⁰ ».

Al-Shaykh al-Ṭūsī 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-Ṭūsī ont admis ses opinions avec quelques précisions supplémentaires. Parmi ces savants, on peut nommer Abū al-Qāsim 'Abd al-'Azīz b. Taḥrīr al-Qāḍī b. Barrāj dit Ibn Barrāj (m. 481/1088) qui, dans *al-*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ al-Ṭūsī, Abū Ja'far *al-Mabsūt*, p. 281.

Madhhab, répète exactement l'opinion de al-Ṭūsī 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. »¹²¹

Au sixième siècle de l'Hégire, Abū l-Ḥasan 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 lui¹²² ». 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,

¹²¹ Ibn Barrāj, *al-Mahdhab*, p. 293 et p. 303.

¹²² 'Alā al-Dīn Abū l-Ḥasan 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 variations¹²³.

Vers la fin du sixième siècle de l'Hégire, de nouveaux savants ont repris les avis d'al-Shaykh al-Ṭūsī. 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 annulée¹²⁴ ».

Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad Ibn Idrīs al-Ḥillī (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 licite¹²⁵ ».

En fin de compte, l'opinion d'Ibn Idrīs reprend exactement les théories d'al-Shaykh al-Ṭūsī, 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^e siècle de l'Hégire, al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (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

¹²³ N. Calder, « *Ikhtilāf and ijma' in Shāfi'i's Risāla* », p. 57.

¹²⁴ Abū l-Makārim, *al-Ghunya*, p. 484.

¹²⁵ Ibn Idrīs al-Ḥillī, *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 croyants¹²⁶ ».

Al-Shaykh Yaḥyā b. Sā'id al-Ḥayy (m. 690/1291), contemporain d'al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, 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 désigné¹²⁷.

Au VIII^e siècle de l'Hégire, Abū Maṣṣūr Jamāl al-Dīn Ḥasan b. Yūsuf Ibn Muṭahhar al-Ḥillī, connu sous le nom d'al-'Allāma al-Ḥillī (m. 726/1325), a étudié le *jihād* plus que tout autre savant et a composé plusieurs ouvrages sur le sujet. 'Allāma al-Ḥillī 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-Ḥillī 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 collective¹²⁸ ».

'Allāma al-Ḥillī, 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

¹²⁶ al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, *al-Rasā'il al-tis'a*, p. 362 ; *al-Mukhtaṣar al-nāfi'*, p. 419.

¹²⁷ Yaḥyā b Sa'id, *al-Jāmi' li-l-Sharā'i'*, p. 233.

¹²⁸ 'Allāma al-Ḥillī, *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'infailibilité puisque celle-ci fait partie des mystères divins (*ghayb*) et sa connaissance est impossible pour les humains ordinaires¹²⁹ ».

Al-ʿAllāma al-Ḥillī, 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 infailible ou de son représentant¹³⁰ ».

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-ʿAllāma écrit aussi : « Le principe de l'obligation et de la légitimité du *jihād* dépend de la présence de l'imam ou de son représentant¹³¹ ».

Al-ʿAllāma al-Ḥillī, 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

¹²⁹ *Ibid.*, p. 452-453.

¹³⁰ ʿAllāma al-Ḥillī, *al-Muntahā*, chap. 4.

¹³¹ ʿAllāma al-Ḥillī, *Mukhtaṣar al-manāfi*, p. 133.

à propos de la défense des frontières¹³² : « 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. »¹³³

Vers la fin du VIII^e siècle de l'Hégire, suivant l'époque d'al-Muḥaqqiq al-Ḥillī et al-ʿAllāma al-Ḥillī, plusieurs interprétations à propos du représentant de l'imam impeccable ou du souverain juste (*sulṭān ʿādil*) ou injuste (*jāʿir*), et d'autres questions de ce genre, apparaissent dans les ouvrages juridiques. Al-Shaykh Shams al-Dīn Muḥammad b. Makkī al-ʿĀmilī, 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'Islam¹³⁴.

¹³² *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.

¹³³ ʿAllāma al-Ḥillī, *Muntahā al-maṭlab*, vol. 14, p. 44.

¹³⁴ al-Shaykh Shams al-Dīn Muḥammad b. Makkī, *al-Durūs*, p. 159.

Au X^e 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-Muḥaqqiq al-Karakī (m. 937/1530), ne donne aucune importance au représentant. Al-Muḥaqqiq 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,¹³⁵ ». 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*)¹³⁶. 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

¹³⁵ al-Karakī, *Jāmi' al-Maqāṣid*, III, p. 370.

¹³⁶ 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*¹³⁷ ». 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-Muḥaqqiq al-Ḥillī : « 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-Riyāḍ*, 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 présent¹³⁸ ».

Vers la fin du x^e siècle de l'Hégire, Aḥmad b. Muḥammad b. Ardabīlī (m. 993/1585), connu sous le nom de Muqaddas Ardabīlī, a confirmé les opinions et avis des savants précédents, notamment al-ʿAllāma al-Ḥillī. 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 représentant¹³⁹.

¹³⁷ Al-Shāhid al-Thānī, *Masālik al-afḥām*, p. 148.

¹³⁸ *Ibid.*, I, p. 149.

¹³⁹ al-Ardabīlī, *Majmaʿ al-fāʿida 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 *Tuḥaf 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 sage¹⁴⁰ ».

Au cours du XIII^e 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 *Miftāḥ 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’Occultation¹⁴¹ ».

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’autre¹⁴² ». En dépit de cela, il a lui-même autorisé l’armée du souverain Qājār, Fath ‘Alī

¹⁴⁰ al-Majlisī, *Tuḥaf al-‘uqūl*, p. 165 ; *Bihār al-Anwār*, vol. 77, p. 274.

¹⁴¹ Al-Ḥusaynī al-‘Āmilī, *Miftāḥ al-karāma*, p. 57.

¹⁴² 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 tsar¹⁴³. Ce fait montre clairement l'ambiguïté 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-Raḥīm 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-Riyāḍ* : « 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 point¹⁴⁴. 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* ¹⁴⁵ ».

Al-Shaykh Murtaḍā 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

¹⁴³ Amir-Moezzi, *Preuve de Dieu*, p. 290.

¹⁴⁴ *Ibid.*, al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, 21, p. 14.

¹⁴⁵ *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 canoniques¹⁴⁶ ».

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 infallible, c'est-à-dire les douze imams historiques de l'imamisme, et un

¹⁴⁶ M. A. 'rāfī, *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* offensif¹⁴⁷. 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 avis¹⁴⁸. 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 séditeux par un *jihād* offensif jusqu'à ce que cette cause de trouble soit éliminée¹⁴⁹.

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,

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

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

¹⁴⁹ 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 monde¹⁵⁰. L'ayatollah Subḥānī 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"¹⁵¹ ».

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

¹⁵⁰ Ja'far Subḥānī, *Tashrī'-e jihād-e ebtedā'ī*, p. 65.

¹⁵¹ *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 chemin¹⁵² ».

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 martyrs¹⁵³ ».

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 facile¹⁵⁴. 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.

¹⁵² al-Nu'mānī, *al-Ghayba*, p. 255, bāb 14, h 13. Sur al-Yamānī, voir Amir-Moezzi, *Guide divin*, p. 287.

¹⁵³ al-Nu'mānī, *al-Ghayba*, p. 273; *Biḥār al-Anwār*, LII, p. 243; Ibn Mājjā, *Sunan*, II, p. 1366.

¹⁵⁴ Sur cette ambiguïté voir Amir-Moezzi, « Al-Shaykh al-Mufīd (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^e siècle de l'Hégire, al-Shaykh al-Mufīd (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*¹⁵⁵ ».

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 imams¹⁵⁶. 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'islam¹⁵⁷. De toute façon, que le *jihād* soit défensif ou offensif, il a toujours pour but de protéger ou diffuser l'ordre islamique¹⁵⁸.

¹⁵⁵ al-Shaykh al-Mufīd, *al-Muqni'a*, bāb "al-amr bi l-ma'rūf", p. 810.

¹⁵⁶ M. R. al-Bāqir Zādeh, *Ma'rifat-e siyāsī*, II, 2, 2010, Téhéran, p. 15.

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

¹⁵⁸ 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 subjuguier l'ennemi. De la sorte, l'hypothèse d'une suspension pure et simple du *jihād* pendant la période de l'Occultation est inconcevable¹⁵⁹ ».

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 obligation¹⁶⁰.

¹⁵⁹ al-Khū'ī, *Mulhaq Minhāj al-ṣāliḥīn*, p. 368.

¹⁶⁰ *Ibid.*, I, p. 363-366.

L'ayatollah Ja'far Subhānī, 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) ».

Subhānī 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'imaginent 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 »¹⁶¹

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 Ḥadīth, 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

¹⁶¹ J. Subḥānī, *Manṣur-e Jâvid, 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 imams¹⁶² ».

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 nécessaires¹⁶³ ». 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

¹⁶² 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.

¹⁶³ 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.¹⁶⁴

Beaucoup plus tard, Bahā' al-Dīn Muḥammad b. Ḥusayn al-ʿĀmilī (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 écoles¹⁶⁵.

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. Aḥmad Baḥrānī (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-Ḥadā'iq al-nāḍira*, 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 peuple¹⁶⁶ ».

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

¹⁶⁵ Bahā' al-Dīn al-ʿĀmilī, *Jām'e 'Abbāsī*, p. 100sq.

¹⁶⁶ Yūsuf b. Aḥmad Baḥrānī, *al-Ḥadā'iq al-Nāḍira*, introduction.

Sayyid Muḥammad al-Kāzim Ṭabāṭabā'ī Yazdī (m. 1337/1958), connu sous le nom de Ṣāhib '*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*¹⁶⁷. 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.¹⁶⁸ ».

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.

¹⁶⁷ Le hadīth est rapporté par Ḥusayn Muḥaddith Nūrī, *Mustadrak Wasā'il wa mustanbat al-masā'il*, VII, p. 46.

¹⁶⁸ 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-Mufīd dans la *Muqni'a*, d'Abū al-Ṣalāḥ al-Ḥalabī dans *al-Kāfi*, d'al-Salār dans *al-Marāsim*, d'al-Shaykh al-Ṭūsī 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 absolus : 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)¹⁶⁹, d'al-Shaykh al-Ṭūsī (m. 460/1067)¹⁷⁰ ou d'al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (m. 676/1277)¹⁷¹. Al-Muḥaqqiq 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'islam¹⁷².

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 eux¹⁷³ ». La longue

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

¹⁷⁰ al-Ṭūsī, *al-Mabsūt fī fiqh al-imāmiyya*, II, p. 2.

¹⁷¹ al-Ḥillī, *Tadhkirat al-fuqahā'*, IX, p. 7.

¹⁷² al-Karakī, *Jāmi' al-maqāsid*, III, p. 365.

¹⁷³ al-ʿĀmilī, *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-Moezzi¹⁷⁴. 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, Ṣāhib 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 Murtaḍā, al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, al-ʿAllāma al-Ḥillī 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

¹⁷⁴ 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^e/XVII^e 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-Šādiq, 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 *ṣadaqa*, (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 conquêtes¹⁷⁵.

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 ». ¹⁷⁶

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.

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

¹⁷⁶ 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 (*ḥalāl*) mêlés de biens illicites (*ḥarām*). 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 *ḥawza* (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 imams¹⁷⁷.

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* ¹⁷⁸ ». 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-Aḥkām* 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'*' ¹⁷⁹ ». En effet dans le Coran il existe un verset sur le *khums* et plusieurs sur la *zakāt*.

Muḥammad al-Kāẓim 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 famille¹⁸⁰ ».

Muḥammad Ḥusayn 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

¹⁷⁷ Nassif al-Yazjī, *Majma' al-Baḥrayn*, Vol. IV, p. 66.

¹⁷⁸ Muḥammad ibn Makkī al-Shahīd al-Awwal, *al-Durūs al-Sharī'a*, Éditions Nashr-i Islāmī, vol. I, p. 258.

¹⁷⁹ Shams al-Dīn Muḥammad ibn 'Mūsāwī 'Āmilī, *Madārik al-Aḥkām*, Qum, Al-Bayt, Vol. V, p. 359.

¹⁸⁰ Muḥammad al-Kāẓim 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 ¹⁸¹ ».

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 Muḥammad et de 'Alī, percevait le *khums*, perpétuant ainsi une tradition abrahamique¹⁸². 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*¹⁸³. 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*¹⁸⁴ ».

¹⁸¹ Muḥammad Ḥusayn al-Najāfī, *Jawāhir al-Kalām*, Beyrouth, vol. XVI, p. 2. Voir aussi Manuchihr Farhang *Farhang-i Buzurg-i 'Ulūm-i Iqtiṣādī*, Téhéran, Première édition, vol. I, p. 371.

¹⁸² Muslim, *Ṣaḥīḥ-i Muslim*, Vol. II, p. 64 ; Muḥammad b. Ḥasan al-Ḥurr al-Āmilī, *Wasā'il al-Shī'a*, Maktab al-Islāmiyya, Téhéran, Vol. I, p. 6.

¹⁸³ Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-Anwār*, Vol. XII, p. 57.

¹⁸⁴ 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'¹⁸⁵. 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 *zakôt* de la même manière que le mot arabe *ṣadaqāt* vient du mot *sedākā*¹⁸⁶. 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

¹⁸⁵ Ibn 'Asākir, *Tahdhīb-i Tārīkh*, Beyrouth, Vol. III, p. 90.

¹⁸⁶ 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 *ṣadaqa*, 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 ¹⁸⁷. Sayyid Afḍal Peerzadeh écrit : « l'institution de la *zakāt* dans sa signification religieuse, s'est lentement restructurée et renouvelée 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 matérielle¹⁸⁸ ».

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 Messenger 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

¹⁸⁷ 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 ».

¹⁸⁸ Sayyid Afḍal Peerzadeh, *Readings in Islamic Fiscal Policy*, 1996, p. 30.

les butins à l'ère de l'Ignorance. »¹⁸⁹. 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 Nakhla¹⁹⁰.

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 ». ¹⁹¹

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.

¹⁸⁹ al-Tabrisī Faḍl b. al- Ḥasan, *Majma' al-Bayān fī al-Tafsīr al-Qur'ān*, éd. Muḥammad Jawād al-Balāghī, Téhéran, 1372 h.s./1993, Vol. III, p. 392.

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

¹⁹¹ Ibn Hishām, *al-Sīra al-Nabawiyya*, 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 Ṣaḥīḥ* 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 ». ¹⁹²

Certains historiens comme Ibn Sa'd (m. 168/784) et l'auteur de *Futūḥ al-buldān*, Aḥmad b. Yahyā al-Balādhurī (279/892) ont écrit que le prophète envoyait des représentants pour récolter le *khums*, ainsi avait-il écrit à deux clans célèbres, Sa'd ibn Huzaym et Banū Jazīma, pour qu'ils payent le *khums* à ses envoyés ¹⁹³.

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 ¹⁹⁴ ».

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).

¹⁹² al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Vol. IV, p. 205 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Vol. I, p. 35 et 36 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Vol. III, p. 318.

¹⁹³ Ibn Sa'd, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Vol. I, p. 23.

¹⁹⁴ Ibn Hishām, *al-Sīra al-Nabawiyya*, Vol. III, p. 314.

Pour certains commentateurs du Coran, le verset concerne la bataille contre les Banū Qaynuqā' qui a eu lieu au 15 Shawwāl de la deuxième année de l'Hégire ¹⁹⁵. D'autres pensent que ce verset remonte à la bataille de Uhūd au 7 Shawwāl de la troisième année de l'Hégire¹⁹⁶ ; 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 ¹⁹⁷. 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 messenger." Craignez Allāh, maintenez la concorde entre vous et obéissez à Allāh et à Son messenger, 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 guerre¹⁹⁸. 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.¹⁹⁹ 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

¹⁹⁵ al-Ṭabarī, *Tafsīr*, Vol. II, p. 173.

¹⁹⁶ al-Ṭabrisī, *Tafsīr majma' al-bayān*, Vol. IV, p. 518.

¹⁹⁷ Ḥasan Faqīh Imāmī, *Kitāb al-khums*, p. 36.

¹⁹⁸ Muḥammad Jawād al-Mughniya, *al-Fiqh 'Alā al-Madhāhib al-Khams*, p. 186 ; Sayyid Abū l-Qāsim Khu'ī, *Mustanad al-'Urwat al-Wusqā*, p. 197.

¹⁹⁹ 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 pouvoir, très souvent le calife en personne²⁰⁰.

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)²⁰¹. Dans le *Rūḥ al-ma‘ānī*, écrit par le célèbre savant sunnite al-Ālūsī, on lit : « *ghanam* comprend en principe toutes sortes d’intérêts et de bénéfices²⁰² ». 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*²⁰³ ». 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-Riḍā 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 *ḥalāl* (purs et licites) même mêlés avec des biens *ḥarām* (impurs et illicites), les butins,

²⁰⁰ Muḥammad Jawād al-Mughniya, *al-Fiqh ‘Alā al-Madhāhib al-Khams*, p. 186 ; Sayyid Abū l-Qāsim Khu‘ī, *Mustanad al-‘Urwat al-Wusqā*, p. 220.

²⁰¹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Vol. XII, p. 425.

²⁰² al-Ālūsī, *Rūḥ al-ma‘ānī*, Vol. X, p. 2.

²⁰³ 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'Allāh²⁰⁴.

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

²⁰⁴ Ibn Bābūya, *Fiqh al-Riḍā*, 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 parties²⁰⁵.

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 voyage²⁰⁶. 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 musulmans²⁰⁷.

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'*ijtihad* 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 proche : 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

²⁰⁵ 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.

²⁰⁶ Abūl al-Faṭḥ al-Rāzī, *Tafsīr Rūḥ al-Jinān*, Vol. II, p. 534.

²⁰⁷ 'Abd al-Raḥmān 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 privées²⁰⁸.

Selon un point de vue tenu par des juristes shi'ites et connu sous le nom d'« al-mashhūr »²⁰⁹, 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

²⁰⁸ Rūḥullāh Khomeynī, *Kitāb al-bay'*, Vol. III, p. 22.

²⁰⁹ Al-'Allāma al-Ḥillī, *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 célèbres²¹⁰.

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 Hāshim²¹¹, 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-Riḍā 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'Imam²¹² ».

Dans un autre ḥadīth, 'Alī ibn al-Rashīd déclare : « j'ai demandé à l'Imam Abū al-Ḥasan al-Thālith (i.e. le 10^e imam) : on nous donne des biens et on nous dit qu'ils appartiennent à Abū Ja'far (i.e. le 9^e imam) et ces biens 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

²¹⁰ al-Shaykh al-Tūsī, *al-Nihāya*, p. 198 ; al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, *Sharā'i' al-Islām*, Vol. I, p. 164.

²¹¹ Al-'Allāma al-Ḥillī, *Mukhtalaf al-Shī'A*, Vol. III, p. 197.

²¹² al-Kulaynī, *al-Kāfī*, 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 compétents²¹³.

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-Mufaḍḍal b. 'Umar qui était désigné par les imams al-Ṣādiq et al-Kāzīm 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*²¹⁴.

Les 7^e et 8^e imams, Mūsā b. Ja'far et 'Alī al-Riḍā 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

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

²¹⁴ Sayyid Abū l-Qāsim Khu'ī, *Mu'jam Rijāl al-Hadīth*, Vol. IX, Beyrouth, 1983, p. 140.

chez Ziyād al-Qandī et Ḥamza b. Bazī²¹⁵ et plus de 30000 dinars entre les mains de ‘Uthmān b. ‘Īsā al-Ruwāsi²¹⁵.

‘Alī ibn Yaqtīn 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*²¹⁶.

Les ouvrages prosopographiques shi‘ites mentionnent un grand nombre des représentants des 8^e au 11^e imams qui avaient pour tâche, entre autres, la collecte du *khums*. Citons pour le 8^e imam : Safawān b. Yaḥyā, Yūnus b. ‘Abd al-Rahmān, Muḥammad b. Sinān²¹⁷. Pour le 9^e imam al-Jawād : Zakariyyā b. Ādam, ‘Alī b. Mahziyār al-Ahwāzī, Sa’d b. ‘Abdallāh al-Ash’Arī Qummī, Ibrāhīm al-Hamadānī²¹⁸. Pour le 10^e al-Hādī : ‘Alī b. Ja‘far al-Hammānī, al-Ḥasan b. Rāshid et Ayyūb b. Nūh al-Nakhā‘ī²¹⁹. Pour le 11^e imam al-Ḥasan al-‘Askarī : Ibrāhīm b. ‘Abdallāh al-Nīshābūrī et Aḥmad ibn Ishāq²²⁰.

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 « *Ṣalāt* ». 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 :

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

²¹⁶ Ibn Shahrāshūb, *Manāqib*, Éditions ‘Allāma, Vol. IV, Qum, p. 322.

²¹⁷ al-Najāshī, Aḥmad b. ‘Alī, *Rijāl al-Najāshī*, Qum, p. 105.

²¹⁸ al-Ṭūsī, *Tahdhīb*, Vol. IV, Beyrouth, p. 123.

²¹⁹ *Ibid.*, Vol. II, p. 159.

²²⁰ *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 Dieu²²¹. 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 consommé²²².

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

²²¹ Ismā'īl Manṣūrī Lārijānī, *Tafsīr-i Ulyā*, Qum, p. 252-253 ; voir aussi Coran, 33:33 et 58:13.

²²² 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 ». ²²³

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^e 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-Mufīd (m. 413/1022) ou al-Shaykh al-Ṭūsī (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-Mufīd 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-Mufīd 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 voyage²²⁴. Nous nous intéresserons à cette question dans les chapitres suivants. Nous nous contentons ici de remarquer que ce point de vue n'était pas seulement celui du Shaykh al-Mufīd et celui de Shaykh al-Ṭūsī, mais était aussi celui d'Abū Sahl (m. 405/1014) et d'Ibn Zuhra al-Ḥalabī (m.

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

²²⁴ al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, *al-Mu'tabar fī Sharḥ al-Mukhtaṣar*, Qum, p. 298 qui cite les ouvrages d'al-Mufīd.

511/1117). Il semble qu'un certain consensus se soit formé, durant jusqu'au VII^e siècle de l'Hégire/XIII^e 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 ». ²²⁵

Concernant le *khums* et la *zakāt*, N. Calder écrit : « dans *al-Nihāya* et *al-Mabsūṭ*, 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 infallible. Al-Ṭūsī et al-Sharīf al-Murtaḍā 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

²²⁵ 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.

shī'ite. Mais ce même Ṭūsī disait que pendant le temps de l'Occultation, il fallait donner la *zakāt al-Fiṭr* aux démunis. Al-Sharīf al-Murtaḍā écrivait ailleurs que l'on peut remettre la *zakāt* aux juristes pendant le temps de l'Occultation²²⁶. Selon al-'Allāma al-Ḥillī : « al-Ṭūsī et al-Sharīf al-Murtaḍā 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-Ṭūsī et al-Sharīf al-Murtaḍā 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 *khum*s²²⁷ ».

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 (*mustaḥabb*) 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 bénéficiaires²²⁸. 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 shī'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 confiance²²⁹ ». Cet avis est également celui d'al-Shaykh al-Mufīd que ses successeurs ont rejeté²³⁰.

²²⁶ Al-'Allāma al-Ḥillī, *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.

²²⁷ 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 (*ẓulm*). Si ici c'est le cas, cela signifie que les Docteurs shī'ites veulent limiter l'obtention de l'aumône à leurs coreligionnaires.

²²⁸ *Ibid.*, p. 473 ; al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*, Vol. I, p. 18-19.

²²⁹ al-Sharīf al-Murtaḍā, *Jumal al-'ilm wa al-'Amal*, commenté par Ibn Barrāj, Mashhad, 1974, p. 269.

²³⁰ 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 avènement²³¹. 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-Muḥaqqiq al-Ḥillī (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 *sharīʿa* pendant le temps de l'Occultation²³² ». Les juristes anciens comme al-Ṭūsī 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 des taxes religieuses, l'initiative personnelle n'était plus admise²³³. Ainsi, avec le soutien du pouvoir, le clergé obtenait la permission de gérer la distribution exclusive du *khums* et de la *zakāt*.

²³¹ al-Shahīd al-Thānī, *al-Rawḍa al-bahiyya fī sharḥ-e al-Lumʿa al-Dimashqiyya*, Qum, Vol. I, p. 184.

²³² Calder, *Zakāt*, *op. cit.*, p. 447.

²³³ 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-Ḥillī 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-ci²³⁴.

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 docteurs²³⁵.

Mullā Aḥmad al-Narāqī²³⁶ (m. 1245/1829), al-Shaykh Murtaḍā al-Anṣārī²³⁷ (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.

²³⁴ Al-'Allāma al-Ḥillī, *Tadhkirat al-Fuqahā'*, Qum, Vol. V, p. 445.

²³⁵ Muḥammad Ibn al-Makkī, *al-Lum'ā al-Dimashqiyya*, Vol. II, p. 65-72.

²³⁶ Aḥmad al-Narāqī, *Mustanad al-shī'a fī aḥkām al-sharī'a*, Vol. X, p. IX.

²³⁷ al-Shaykh Murtaḍā al-Anṣārī, *Kitāb al-khums*, groupe de recherche sur les œuvres d'al-Shaykh Murtaḍā 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 suivant²³⁸. 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^e imam Ja'far al-Šādiq, 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 détresse²³⁹.

²³⁸ Abū l-Qāsim al-Khū'ī, *Mu'jam Rijāl*, al-Ḥadīth, Qum, vol. 9, 1409/1988, p. 139.

²³⁹ al-Kulaynī, *al-Kāfī*, 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 shī'ites. Par ex. Ibn al-Junayd al-Iskāfī, savant shī'ite de la fin du 3^e/9^e 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-Šādiq 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 *ṣadaqa* est illicite pour nous, membres de la famille prophétique²⁴⁰ ».

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-Šadūq (m. 381/991) en citant Zakariyā ibn Mālīk al-Ju'fī qui cite à son tour l'imam Ja'far al-Šādiq, ne mentionne que quatre parts et non six²⁴¹. Ibn al-Junayd al-Iskāfī (m. 385/995), al-Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022), al-Shaykh al-Ṭūsī (m. 460/1068), al-Sharīf al-Murtaḍā (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-Šadūq. Certains juristes ont présenté des points de vue différents des imams concernant les bénéficiaires. Plus tard, Muqaddas Ardabīlī l'auteur des *Ḥadā'iq al-shī'a*, al-Shaykh Murtaḍā al-Anṣārī ou Mullā Aḥmad al-Narāqī ont présenté des opinions différentes. Sayyid Muḥsin 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 Fāṭima et à la famille des Banū Hāshim ; Ibn Abī al-Ḥadīd Mu'tazilī, *Sharḥ Nahj al-Balāgha*, Vol. II, p. 139.

²⁴⁰ al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il al-shī'a*, Vol. VI, pp. 355-356.

²⁴¹ Ibn Bābūya, *Kitāb man Lā Yaḥḍuruhu l-Faqīh*, Vol. II, p. 42.

Mustamsak al-‘Urwat al-Wuthqā, a vivement critiqué ces séculaires divergences de points de vue²⁴².

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 représentant officiels et reconnus par les fidèles. L’Occultation a rendu problématique cette institution. Certains juristes, comme nous l’avons vu, ont proposé d’enfouir 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

²⁴² 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^e/16^e 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 événements imprévus, adressez-vous aux connaisseurs de nos enseignements (ḥadīth) ; ils sont mes représentants pour vous et je suis le représentant de Dieu pour eux²⁴³ ».

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.

²⁴³ al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *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 ²⁴⁴.

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

1. On ne 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*. ²⁴⁵.

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 Ḥasan 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

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

²⁴⁵ al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Wasā'il al-shī'a*, Vol. VI, Chapitre III, p. 344 et Vol. XVII, Chapitre VII, p. 357.

prophète « sans postérité masculine » (*al-abtar*).²⁴⁶ 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 Fāṭima 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-Mufīd 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 avis²⁴⁷. 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*²⁴⁸ ». 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

²⁴⁶ al-Karakī, *Jāmi' al-Maqāṣid*, vol. IV, p. 54.

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

²⁴⁸ Ḥasan 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-Mufīd, al-Sharīf al-Murtaḍā et al-Shaykh al-Ṭūsī qui vivaient justement à cette époque.

Al-Shaykh al-Mufīd, au chapitre « *Khums* et butins » de son livre juridique *al-Muqni'ā* 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-Mufīd, 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 profits²⁴⁹ ». 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-Mufīd ajoute, au chapitre « *Khums* » d'*al-Muqni'ā* : « 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-Mufīd pour montrer le caractère obligatoire du *khums* durant le temps de l'Occultation²⁵⁰.

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-Mufīd, 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

²⁴⁹ Coran, 8 : 41 ; al-Shaykh al-Mufīd, *al-Muqni'ā* (en référence au Coran 8 : 41), Qum, p. 276-277.

²⁵⁰ al-Shaykh al-Ṭūsī, *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'enfouir 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*²⁵¹.

Le propos d'al-Shaykh al-Mufīd 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-Murtaḍā (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*)²⁵² ». 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-Mutashābih*, 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 minerais, 3. Les trésors, 4. Les matières précieuses pêchées dans la mer.²⁵³

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 Muḥammad²⁵⁴ ».

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

²⁵¹ al-Shaykh al-Mufīd, *al-Muqni'ā*, p. 46.

²⁵² al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Intiṣār fī Infirādāt al-Imāmiyya*, p. 225.

²⁵³ Cité par al-ʿĀmilī, *Wasā'il al-shī'a*, Vol. VI, p. 341.

²⁵⁴ al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Intiṣār fī Infirādāt al-Imāmiyya*, p. 226.

l'opinion d'al-Shaykh al-Mufīd et il ajoute que la raison de la divergence des '*ulamā*' est l'absence de texte explicite au sujet du *khums*²⁵⁵. 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 Coran²⁵⁶.

Dans son livre *al-Nihāya*, al-Shaykh al-Ṭūsī 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 cas²⁵⁷. Al-Shaykh al-Ṭūsī 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 faute²⁵⁸ ».

Al-'Allāma al-Ḥillī (m. 726/1325) reconnaît comme contraire au Coran le fait d'annuler le caractère obligatoire du *khums* et de le déclarer uniquement recommandable (*mustaḥabb*). 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

²⁵⁵ al-Shaykh al-Ṭūsī, *al-Mabsūṭ*, Vol. I, p. 164.

²⁵⁶ *Ibid*, p. 262.

²⁵⁷ al-Shaykh al-Ṭūsī, *al-Nihāya*, p. 265.

²⁵⁸ *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.²⁵⁹

Muḥammad 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 fiable²⁶⁰ ».

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 Qāḍī Ibn al-Barrāj²⁶¹, Ibn Zuhra²⁶² ou encore Ibn Idrīs al-Ḥillī²⁶³. Nous y reviendrons.

Al-Shaykh Abū Ṣalāḥ al-Ḥalabī (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 'Alī²⁶⁴.

²⁵⁹ Cité par al-ʿĀmilī *Wasā'il al-shī'a*, Vol. VI, p. 283.

²⁶⁰ Al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, Vol. VI, p. 283.

²⁶¹ Ibn al-Barrāj, *al-Muhadhdhab*, Vol. I, p. 178.

²⁶² Ibn Zuhra, *al-Ghunya*, Vol. II, p. 129.

²⁶³ Ibn Idrīs al-Ḥillī, *al-Sarā'ir*, Vol. I, p. 185.

²⁶⁴ Abū al-Ṣalāḥ al-Ḥalabī, *al-Kāfī 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 besogneux²⁶⁵ ».

Qāḍī ‘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*²⁶⁶ ».

La position de Muḥammad Ibn Idrīs al-Ḥillī (m. 598/1201) est presque identique à celle de Qāḍī ‘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 nôtre²⁶⁷ ».

Yahyā ibn Sa‘īd al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (m. 676/1277) insistait sur le *khums* prélevé sur les habitations et les activités commerciales²⁶⁸. Il prône la légitimité du paiement du

²⁶⁵ Salār al-Daylamī, *al-Marāsīm*, p. 633.

²⁶⁶ Ibn al-Barrāj, *al-Muhadhdhab*, Vol. I, p. 180 et 181.

²⁶⁷ Ibn Idrīs al-Ḥillī, *al-Sarā’ir*, p. 116.

²⁶⁸ al-‘Allāma al-Ḥillī, *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 sujet²⁶⁹.

Al-'Allāma al-Ḥillī (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 imams²⁷⁰.

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'enfouir 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'Occultation²⁷¹.

'Alī Ibn Ḥusayn al-Muḥaqqiq 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 Ṭahmāsb 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.²⁷² Dans son livre *Jāmi'*

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 151.

²⁷⁰ Al-'Allāma al-Ḥillī, *Taḥrīr al-aḥkām*, p. 75.

²⁷¹ al-Shahīd al-Awwal, *Al-Durūs al-Shar'īyya*, p. 69-70 ; id., *al-Bayān*, p. 221.

²⁷² Rasūl Ja'faryān, *Dīn va siyāsāt 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 requises²⁷³.

Zayn al-Dīn b. Aḥmad al-ʿĀmilī al-Shahīd al-Thānī (m. 955/1548) croyait lui aussi à la légitimité de l'obligation du *khums* pendant le temps de l'Occultation²⁷⁴. 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 permission²⁷⁵.

Al-Shaykh Muḥammad Ḥasan al-Najafī (m. 1228/1813) dit Ṣāhib 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 infallible²⁷⁶. 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 autres²⁷⁷, 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 religieux²⁷⁸ », il opte finalement pour l'obligation de son paiement en rejetant l'avis de ses adversaires en déclarant :

²⁷³ al-Muḥaqqiq al-Karakī, *Jāmi' al-Maqāṣid fī sharḥ al-Qawā'id*, Ahl al-Beyt, Qum, Vol. IV, p. 65.

²⁷⁴ al-ʿĀmilī, Zayn al-Dīn al-Shahīd al-Thānī, *Masālik al-afḥām*, Vol. III, p. 68

²⁷⁵ al-Shahīd al-Thānī, *Masālik*, *Ibid.*, p. 155.

²⁷⁶ Muḥammad Ḥasan al-Najafī, *Jawāhir al-Kalām*, Vol. XVI, p. 141.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 156-162.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 165.

« Leur avis ne mérite même pas qu'on y gaspille feuille, encre et plume pour le réfuter²⁷⁹ ».

Les opposants au *khums* obligatoire

Dans le camp opposé aux juristes qui prênaient 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-Šādiq,

²⁷⁹ *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-Şādiq, 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.' »²⁸⁰

Selon un autre récit un homme qui vendait des berceaux et des cordes est allé chez l'imam al-Şādiq 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 justice²⁸¹ ». 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-Şādiq, 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 lui²⁸² ».

Al-Kulaynī rapporte encore : « Deux personnes se sont rendues auprès de l'imam al-Şādiq 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.' »²⁸³

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

²⁸⁰ al-Kulaynī, *al-Kāfī*, Vol. I, p. 408.

²⁸¹ al-Shaykh al-Mufīd, *al-Ikhtisāṣ*, éd. 'Alī Akbar Ghaffārī, Qum, p. 283.

²⁸² al-Shaykh al-Ṭūsī, *al-Ghayba*, éd. 'Ibādullāh Tehrānī et 'Alī Aḥmad Nāṣihī, Qum, al-Ma'ārif al-Islāmiyya, Vol. IV, p. 143.

²⁸³ al-Kulaynī, *al-Kāfī*, 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 (*ẓuhūr*) 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 mentionnée²⁸⁴ ».

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 (*mustaḥabb*) selon l'avis de quelques-uns mais le *khums* ne peut pas être obligatoire pendant l'Occultation²⁸⁵.

²⁸⁴ Sayyid 'Alī Ḥusaynī, *Tarjomeh va sharḥ-e Luma'*, Vol. I, p. 256.

²⁸⁵ al-Ardabīlī, *Majma' al-fā'ida wa l-burhān fī sharḥ al-Irshād al-adhhān*, 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 ²⁸⁶. Selon lui, l'annulation du *khums* sur les activités commerciales pendant le temps de l'Occultation est préférable²⁸⁷

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 bénéficiaires²⁸⁸.

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 présents²⁸⁹.

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-ʿĀmilī (m. 1104/1692). Dans son célèbre livre *Wasā'il al-Shī'a*, il rapporte vingt-

²⁸⁶ Muḥammad al-Bāqir Sabziwārī, *Kifāyat al-Aḥkām*, p. 45.

²⁸⁷ al-Muḥaqqiq Sabziwārī, *Zakhīra al-Ma'ād*, Ahl al-Bayt, Vol. III, pp. 291-292.

²⁸⁸ Al-Fayḍ al-Kāshānī, *Mafātīḥ al-Sharī'a*, Kitāb al-Khums, Vol. II, Chapitre 39, n° 260, p. 229.

²⁸⁹ Sayyid Muḥammad al-Bāqir al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, traduit par Muḥammad Sa'edī, Islāmiyya, Vol. II, pp. 246-248.

deux ḥadīth-s corroborant, semble-t-il, l'annulation du *khums*²⁹⁰. La majorité de ces traditions remontent aux imams al-Bāqir et Ja'far al-Šādiq. 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-ʿĀmilī 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

²⁹⁰ al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Wasā'il al-shī'a*, Vol. VI, Ahl al-Beyt, Qum, pp. 376-385.

sur le terrain de laquelle sont tirées les conclusions suivantes²⁹¹ : 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, portent 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

²⁹¹ 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 arabique²⁹². 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 »²⁹³.

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 *ṣadaqa* 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

²⁹² 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.

²⁹³ Amy Singer, *Charity in islamic societies*, p. 47.

l'instauration du gouvernement islamique et la contribution aux frais du pouvoir en place²⁹⁴. 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*²⁹⁵. '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 pouvoir²⁹⁶.

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-Mufīd (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

²⁹⁴ 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.

²⁹⁵ al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyya*, p. 50.

²⁹⁶ 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)²⁹⁷ ».

Dans *al-Istibṣār*²⁹⁸, 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-ʿAllāma al-Ḥillī²⁹⁹, al-Shahīd al-Awwal³⁰⁰ 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 ʿUbaydullāh al-Ḥalabī (m. 447/1055), connu sous le nom d'Abū Ṣalāḥ al-Ḥalabī, 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*³⁰¹. 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. Aḥmad Baḥrānī (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-Ḥillī dans son livre *al-Muntahā*, reconnaître le

²⁹⁷ al-Shaykh al-Mufīd, *al-MuqniʿA*, p. 252.

²⁹⁸ al-Shaykh al-Ṭūsī, *al-Istibṣār*, Vol. II, p. 4.

²⁹⁹ al-ʿAllāma al-Ḥillī, *Mukhtalaf al-shīʿA*, Vol. III, p. 71.

³⁰⁰ al-Shahīd al-Awwal, *al-Durūs al-sharīʿa fī fiqh al-imāmiyya*, Vol. I, p. 329.

³⁰¹ Abū Ṣalāḥ al-Ḥalabī, *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).³⁰²

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 dissimulation³⁰³ ». 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-mêmes³⁰⁴ ».

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

³⁰² Yūsuf b. Aḥmad Baḥrānī, *al-Ḥadā'iq al-Nāḍira*, Qum, Vol. XII, p. 108.

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

³⁰⁴ *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 Ṭahmāsb, al-Muḥaqqiq 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 Ṭahmāsb ? Tu n'es tout de même pas plus vertueux que l'imam Ḥasan et Shāh Ṭahmāsb n'est pas plus oppresseur que Mu'āwiyya³⁰⁵ ? ».

Muḥaqqiq 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 *Qāṭi' A al-lajāj fī taḥqīq ḥall 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

³⁰⁵ al-Muḥaqqiq al-Karakī, *Qāṭi' A al-lajāj fī taḥqīq ḥall al-kharāj*, Vol. I, pp. 34-37.

intérêts de leurs fidèles.³⁰⁶ Il dit aussi que certains juristes imamites, y compris Sayyid al-Sharīf al-Murtaḍā, Sayyid al-Sharīf al-Raḍī ou encore al-‘Allāma al-Ḥillī 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 eux³⁰⁷ ». 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-Qaṭīfī (m. 950/1543), comme nous venons de le voir³⁰⁸ ainsi qu’al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī (m. 993/1585). On doit au premier son *Sirāj al-wahhāj*, et à al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī son traité *al-Kharājiyya*. D’autres ‘*ulamā*’ ont également traité de cette question³⁰⁹. 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 taxe³¹⁰. Selon ces juristes, parmi lesquels le shaykh Murtaḍā al-Anṣārī (m. 1281/1864), les pouvoirs shi‘ites doivent avoir l’autorisation du juriste de

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 86.

³⁰⁷ al-Karakī, *ibid.*, p. 13.

³⁰⁸ al-Qaṭīfī, *Sirāj al-wahhāj li Daf‘ ‘ujāj Qāṭi’A al-Lajāj*, Mu’asseseh nashr-e eslāmī, Qum, Vol. I, pp. 106-109.

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

³¹⁰ al-Qaṭīfī, *op. cit.*, Vol. 1, p. 45.

leur temps pour pouvoir collecter et administrer le *kharāj*³¹¹. Le même Murtaḍā 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 biens³¹².

³¹¹ al-Anṣārī, *al-Makāsib*, Vol. II, pp. 174-175.

³¹² *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 (*ḥadd*, pluriel *ḥudūd*), pendant l'Occultation, on peut rapidement résumer la question de la façon suivante : l'imam est l'herméneute 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 nommé 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 indiscutables³¹³ ».

Dans le vocabulaire courant arabe ou persan, le terme *ḥadd* pluriel *ḥudūd* 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-Muḥaqqiq al-Ḥillī : « Toute pénalité définie par les sources saintes est appelée *ḥadd*. Une pénalité qui n'est pas ainsi définie [et qui est donc laissé à la décision du juge s'appelle *ta'zīr*³¹⁴ ». Dans le contexte du *fiqh*, le terme est traduit par « peine légale » ou « peine scripturaire ».

Ḥadd 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 *ḥadd* 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 particuliers³¹⁵.

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

³¹⁴ al-Ḥillī, *Sharā'i' al-islām fī masā'il al-ḥalāl wa al-ḥarām*, Enteshārāt Istiqlāl, Téhéran, 1403/1983, Vol. 4, p. 631.

³¹⁵ 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 infallible 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 polémique³¹⁶ ».

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 différentes³¹⁷. 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 (*qiṣāṣ*), 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.

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

³¹⁷ Sayyid Mustafā al-Muḥaqqiq Dāmād, *Qawā'id al-fiqh*, Bakhsh-e Jazā'ī, 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'Occultation³¹⁸. Cette rupture avec les sources fondamentales du droit shi'ite, à savoir le corpus de Ḥadīth, 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 *ḥudūd*-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.

³¹⁸ *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'iṭ*) 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 collectives³¹⁹.

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 (*ḥarām*). 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.

³¹⁹ Muḥammad Bāqir al-Sabziwārī, *Kifāyat al-aḥkām*, Daftar-e nashr-e farhang-e Islāmī, Qum, p. 410.

Celui-là sera l'objet de mon courroux³²⁰ ». Une autre tradition, remontant au 6^e imam, Ja'far Ja'far al-Ṣādiq Abū 'Abdallāh, sert d'argument aux juristes de ce premier groupe. Un juge non-shi'ite, Ḥafṣ b. Ghiyāth 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 *ḥudūd*-s, le pouvoir (*sulṭān*) ou le juge (*qāḍī*) ? Il a répondu : 'Que ceux qui gouvernent les appliquent' »³²¹?

Al-Shaykh al-Mufīd (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 tâche³²² ».

La position d'al-Shaykh al-Mufīd semble indiquer que juger les affaires religieuses et appliquer les peines légales n'est pas illicite pendant l'Occultation³²³. Al-Mufīd et surtout ses continuateurs, cités par al-Ḥurr 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 imams³²⁴. Les adeptes de ce premier groupe s'appuient toujours sur le fameux *ḥadīth* dit de 'Umar b. Ḥaṇṣala remontant à l'imam Ja'far et rapporté par toutes les sources anciennes : « Quant aux événements (non prévus par les sources

³²⁰ al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il al-shī'A*, Chapitre 1, *ḥadīth* 6.

³²¹ Aḥmad 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".

³²² al-Shaykh al-Mufīd, *al-Muqni'A*, p. 810.

³²³ Tamima Bayhom-Daou, *al-Shaykh al-Mufīd*, Oxford, 2005, pp. 122-125.

³²⁴ al-Ḥurr 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 vous³²⁵ ». 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-Muḥaqqiq al-Ḥillī (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 légales³²⁶ ».

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

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

³²⁶ al-Shahīd al-Thānī, *Masālik*, *op. cit.*, p. 188.

obligatoire de tuer les incroyants et les apostats et d'appliquer les peines et les châtements prescrits par les Ecritures saintes³²⁷ ».

Mullā Aḥmad b. Muḥammad al-Mahdī al-Narāqī (m. 1245/1829), dans ses *'Awā'id al-aḥkām fī bayān qawā'id al-aḥkām* confirme qu'il est nécessaire voire obligatoire d'appliquer les peines et les châtements 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 dépendent³²⁸.

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 évidente³²⁹ ».

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

³²⁷ Muḥammad al-Bāqir al-Majlisī, *Kitāb al-Ḥudūd, Qiṣāṣ va Diyāt*, pîyāme Hagh, Téhéran, 1378 h.s./ 1999, p. 58.

³²⁸ al-Narāqī, *Awāyed al-Aḥkām Fī Bayān Qawā'id al-Aḥkām*, p. 553.

³²⁹ 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 légales³³⁰. ». Pour fonder ses propos, l’auteur invoque l’autorité des savants suivants, entre beaucoup d’autres : al-Shaykh al-Mufīd, al-Shaykh al-Ṭūsī, al-Shahīd al-Awwal, al-Shahīd al-Thānī, Fāḍil Miqdād b. Fahd, al-Muḥaqqiq al-Karakī, Muḥammad Bāqir al-Sabziwārī³³¹. 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’Occultation³³².

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.³³³ Selon les sources, al-Shaftī appliqua personnellement entre 90 et 120 peines légales dans des cas différents³³⁴

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 autorisée³³⁵ ».

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

³³¹ al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, vol. 12, p. 394-395.

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

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

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

³³⁵ 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 travail³³⁶ ». 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'iṭ*, appelé depuis al-Karakī (m. 940/1533), « le représentant général de l'imam caché »³³⁷. Al-Muḥaqqiq 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 nécessaire³³⁸ ».

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

Taqī al-Dīn Abū Ṣalah al-Ḥalabī (m. 447/1055), dans *al-Kāfi fī l-fiqh*, p. 423.

Al-Shaykh al-Ṭūsī (m. 460/1067), dans *al-Nihāya fī mujarrad al-fiqh wa l-fatāwā*, vol. 1, p. 301-303.

Muḥammad Abū 'Alī (m. 463/1070), dans *al-Marāsim al-'alawiyya*, p. 261.

Ḥamza b. 'Abd al-'Azīz, dit Salār al-Daylamī (m. 463/1070), dans *al-Taqrīb (al-Tahdhīb)*.

³³⁶ Rūḥollāh Khomeyni, *Tahrīr al-wasīla*, Vol. 1, p. 344 ; aussi id., *Velāyat-e faqīh*, pp. 3-4 ; *Ṣaḥīfe-ye nūr*, vol. 20, p. 170

³³⁷ Muṣṭafā al-Muḥaqqiq Dāmād, *Qawā'id al-fiqh* pp. 192-292.

³³⁸ al-Muḥaqqiq al-Karakī, *Rasā'il*, vol. 1, pp. 142-143.

Muḥammad b. al-Ḥasan Fakhr al-Muḥaqqiqīn (m. 771/1369), dans *Īdāḥ al-fawā'id fī sharḥ mushkilāt al-qawā'id*, vol. 1, p. 399-400.

Muḥammad Ibn Makkī al-ʿĀmilī, 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-Tanqīḥ al-rā'i fī sharḥ mukhtaṣar al-nāfi'*, volume 1, p. 596 et 597.

Jamāl al-Dīn Ibn Fahd al-Ḥillī (m. 841/1437) dans *al-Muhadhdhab al-bāri' fī sharḥ al-mukhtaṣar al-nāfi'*, volume 2, p. 328.

Al-Muḥaqqiq 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. ʿAlī al-ʿĀmilī al-Shahīd al-Thānī (m. 966/1558) dans *Masālik al-afḥām ilā tanqīḥ sharā'i' al-islām*, volume 3, p. 108

Muḥammad al-Bāqir dit al-Muḥaqqiq al-Sabziwārī (m. 1090/1679) dans *Kifāyat al-aḥkām*, volume 1, p. 410.

Al-Shaykh Jaʿfar Kāshif al-Ghiṭā' (m. 1228/1813) dans *Kashf al-ghīṭā' ʿAn mubhamāt al-sharī'at al-gharrā'*, volume 4, p. 430.

Sayyid ʿAlī dit Sayyid Ṭabāṭabā'i (m. 1231/1815) dans *Riyāḍ al-masā'il fī bayān al-aḥkām bi l-dalā'il*, volume 2, p. 388 et 473.

Sayyid ʿAbd al-Aʿlā Sabziwārī (m. 1414/1993), dans *Muhadhdhab al-aḥkām fī bayān al-ḥalāl wa l-ḥarām*, volume 15, p. 226.

Al-Shaykh ʿAlī 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-Ḥillī (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 fait³³⁹.

Ibn Idrīs al-Ḥillī (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 wāḥid*) 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-Mufīd et al-Shaykh al-Ṭūsī, 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

³³⁹ 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.³⁴⁰.

Abūl Qāsim al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (m. 676/1277) émet le même avis dans ses *Sharā'i 'al-islām*³⁴¹. 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 représentant³⁴² ».

Le *faqīh* contemporain, Aḥmad 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 légales³⁴³.

Dans le ḥadīth de 'Umar b. Ḥaṇṣala (que nous avons déjà mentionné), appelé traditionnellement la *Maqbūla 'Umar b. Ḥaṇṣala*, l'imam al-Ṣādiq dit : « Soyez attentifs à celui d'entre vous qui transmet notre enseignement (ḥadīth), celui qui respecte notre *ḥalāl* et notre *ḥarām* et qui connaît nos ordres. Soumettez-vous à son jugement car je l'ai nommé comme votre juge. »³⁴⁴. Selon les juristes-théologiens opposés à l'application des *ḥudūd*, le ḥadīth déclare clairement que le juge doit être personnellement désigné par l'imam infaillible.

³⁴⁰ Ibn Idrīs, *Kitāb al-Sarā'ir*, vol. 3, p. s 545 et 546.

³⁴¹ al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, *Sharā'i 'al-islām*, vol. 1, p. 312 et 313.

³⁴² al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, *al-Mukhtaṣar al-Manāfi'*, p. 115.

³⁴³ Aḥmad Khwānsārī, *Jāmi' al-madārik fī sharḥ mukhtaṣar al-nāfi'*, vol. 7, p. 95.

³⁴⁴ al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il al-shī'A*, vol. 7, p. 631.

Par ailleurs dans le ḥadīth d'Abī Khadīja, appelé la *ṣaḥīḥa 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 rôle³⁴⁵ ».

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 :

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 peines³⁴⁶. Selon l'auteur, Ibn Idrīs conseille également la pratique de la *taḥiyya* 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-Ṭūsī (m. 460/1067) (mais nous avons vu que ce dernier est également exploité par les partisans de l'application des *ḥudūd*), Qāḍī 'Abd al-'Azīz Ibn al-Barrāj (m. 481/1088)³⁴⁷, Amīn al-Islām al-Ṭabrisī (m. 548/1153)³⁴⁸, Quṭb al-Dīn al-Rāwandī (m. 573/1177)³⁴⁹, Abū l-Qāsim Ja'far b. Ḥasan al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (m. 676/1277)³⁵⁰, ou encore Jamāl al-Dīn Aḥmad b. Shams al-Dīn Ibn Fahd al-Ḥillī (m.

³⁴⁵ al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il al-shī'A*, Premier chapitre concernant les qualités du jugs, *ḥadīth* 5. Le *ḥadīth* d'Abī Khadīja est rapporté par al-Shaykh al-Ṭūsī, *Tahdhīb al-Aḥkām*, nouvelle édition, vol. 6, p. 303.

³⁴⁶ Ibn Idrīs, *al-Sarā'ir*, vol. 2, p. 24 et 25.

³⁴⁷ Ibn al-Barrāj, *al-Muḥadhdhab*, vol. 1, p. s 341 et 342 ; vol. 2, p. 518.

³⁴⁸ al-Ṭabrisī *Majma' al-bayān*, vol. 7, p. 219, sous le verset 2 de la sourate 4 (de la Lumière (*An-Nur*)).

³⁴⁹ al-Rāwandī, *Fīqh al-qur'ān*, vol. 2, p. 372.

³⁵⁰ al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, *al-Jāmi' li l-sharā'i*, p. 548.

841/1437)³⁵¹ (également utilisé par le premier groupe). Les cas d'al-Ṭūsī et d'Ibn Fahd montrent que les juristes ne sont pas toujours dépourvus d'ambiguïté 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 caché³⁵².

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 »³⁵³.

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 exécuter 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 exécuter juste et remplissant toutes les conditions

³⁵¹ Ibn Fahd al-Ḥillī, *Muhadhdhab al-bāri'*, vol. 2, p. s 326 et 327.

³⁵² Moḥsen Kaḏīvar, *Ḥokūmat-e entesābī*, partie 3, chapitre 14.

³⁵³ 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 acceptables³⁵⁴.

Les juristes de l'hésitation

Al-‘Allāma al-Ḥillī 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'ambiguïté d'un juriste. Revenons aux *fatwa*-s. Dans sa première *fatwa*, al-Ḥillī 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*-s³⁵⁵ :

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 application³⁵⁶.

Dans la deuxième *fatwa*, après avoir mentionné la tradition de Hafs b. Qiyās, il dit qu'al-Mufīd et al-Ṭūsī en agissant selon cette tradition, ont adhéré à l'autorisation de

³⁵⁴ Muṣṭafā al-Muḥaqqiq Dāmād, « Ḥudūd dar Zamān-e Mā : Ejṛā' yā Ta'ṭīl ? », *Revue Tahqīqāt-e Hoqūqī*, Téhéran, 1378 h.s./ 1999, n° 25-26, p. 88.

³⁵⁵ Al-‘Allāma al-Ḥillī, *Muntahā al-maṭlab*, vol. 2, pp. 994-995.

³⁵⁶ *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)³⁵⁷.

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-Muḥaqqiq al-Ardabīlī (m. 993/1585) critique les positions défendues par al-ʿAllāma al-Ḥillī. 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 injuste³⁵⁸.

Selon Moḥsen Kadīvar, al-Muḥaqqiq 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.³⁵⁹

Mīrzā al-Qummī, comme al-Muḥaqqiq al-Ḥillī 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 châtement minoré c'est-à-dire moins fort que la peine légale prévue par le Coran³⁶⁰. Ce fait nous conduit vers un quatrième groupe de juristes.

³⁵⁷ *Ibd.*, p. 994-995; aussi al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, *Sharāʿiʿ al-islām*, vol. 1, p. s 312 et 313.

³⁵⁸ al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī, *Majmaʿ al-fāʿida wa-l burhān fī sharḥ al-adhhān*, vol. 7, p. 545

³⁵⁹ M. Kadīvar, *Hokūmat-e enteṣābī*, Partie 3, Chapitre 14.

³⁶⁰ Mīrzā Abū l-Qāsim al-Qummī, *Jāmiʿ al-shitāt - Ajwibat al-Masāʿil*, 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 » (*tarīqa*), 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-shitāt*³⁶¹ ce propos est également appuyé sur la base des écrits d'al-'Allāma al-Ḥillī dans son *Mukhtalaf al-shī'A*³⁶² et ceux de Zayn al-Dīn b. 'Alī al-Shahīd al-Thānī dans ses *Masālik*³⁶³.

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 scripturaires³⁶⁴.

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-Ḥillī 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 *faqīh* 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,

³⁶¹ Mirzā Abū l-Qāsim al-Qummī, *Jāmi' al-shitāt - Ajwibat al-Masa'il*, Bibliothèque de l'Assemblée nationale islamique d'Iran, Téhéran, vol. 1, P. 731 et 713.

³⁶² Al-'Allāma al-Ḥillī, *Mukhtalaf al-shī'A*, Vol. 4, p. 478.

³⁶³ al-Shahīd al-Thānī, *Masālik al-afhām*, Vol. 1, p. 127.

³⁶⁴ *op. cit.*, al-Muḥaqqiq Dāmād, *ḥudūd dar zamāne mā*, p. 77.

car l'annulation des peines mène à l'encouragement des actes illicites et à l'augmentation de la corruption³⁶⁵ ».

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 irréparable³⁶⁶ ».

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 *Biḥār 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'ambiguïté 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 légales³⁶⁷.

³⁶⁵ al-Ḥillī, *Qawā'id al-aḥkām*, p. 119 ; *Irshād al-adhhān*, vol. 1, p. 353 ; *Tahrīr al-aḥkām*, vol. 1, p. 158 ; *Tabṣira al-Mu'allimīn*, p. 90 ; *Mukhtalaf al-shī'A*, vol. 4, p. 462.

³⁶⁶ Bahā' al-Dīn al-Āmilī, *Jāmi'-i 'Abbāsī*, p. 162.

³⁶⁷ Muḥammad al-Bāqir al-Majlisī, *Kitāb al-Ḥudūd, Qiṣās va Diyāt*, pîyāme Hagh, Téhéran, 1378 h.s./ 1999, p. 58. Sur les ambiguïtés d'al-Majlisī, voir Amir-Moezzi, « Le shī'isme entre exercice du pouvoir et sauvegarde de la foi. Le cas d'al-Majlisī », *Studia Graeco-Arabica. Volume d'hommage à Maurice Borrmans (1925-2017)*, 8 (2018), pp. 387-396.

Bahā' al-Dīn al-Iṣfahānī 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)³⁶⁸.

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 gouvernés³⁶⁹.

Moḥsen Kadivar 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

³⁶⁸ Fāḍil al-Hindī, *Kashf al-lithām fī sharḥ al-qawā'id*, vol. 10, p. 477.

³⁶⁹ Article de Moḥsen Kadivar, le 21/07/2013 (accessible à : <http://kadivar.com/?p=12150>)

pour la désignation d'un juge religieux³⁷⁰. 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'ī*), 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'iṭ*) qui, de ce fait, peut être considéré comme le « représentant général » de l'imam.

Muḥammad 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,³⁷¹. Nous savons qu'il appartient à l'imam de désigner le juge. Par conséquent le juriste-théologien

³⁷⁰ Mohsen Kadīvar , *Ḥokūmat-e enteṣābī*, Chapitre 5 intitulé : « La nomination générale des juristes-théologiens au poste de juge ».

³⁷¹ 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 impeccable³⁷² ».

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 nécessaires³⁷³ ». 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'Infaillible³⁷⁴ ».
- 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 Occultation³⁷⁵. Un tel juge doit avoir toutes les conditions du juge nommé sauf évidemment l'autorisation de l'imam impeccable puisqu'il fonctionne pendant l'Occultation³⁷⁶. Avec cette double distinction, la critique des juristes traditionalistes sur l'illégitimité des juges non désignés par l'imam infaillible est contournée.

³⁷² al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, vol. 40, p. 17.

³⁷³ R. Khomeyni, *Tahrīr al-wasīla*, vol. 2, p. 404.

³⁷⁴ Voir par ex. al-Muḥaqqiq al-Ḥillī, *Sharā'i' al-islām*, vol. 4, p. 68.

³⁷⁵ Voir par ex. al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, "Kitāb al-Qaḍā'", vol. 40, p. 23, 280.

³⁷⁶ al-Ṭūsī, *al-Mabsūṭ 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 culturels 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 prière³⁷⁷ ».

Yann Richard a consacré un article à la prière du vendredi après la révolution islamique d'Iran³⁷⁸. 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

³⁷⁷ 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.

³⁷⁸ 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^e 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-Muḥaqqiq al-Karakī qui a obtenu le titre du représentant de l'imam de la part de Shāh Ṭahmāsb, 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 prière³⁷⁹.

Y. Richard écrit qu'al-Karakī « se heurtait à un courant plus traditionaliste, partisan du “retrait du monde”, représenté notamment par Ibrāhīm al-Qaṭifī (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 vendredi³⁸⁰. 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 politique³⁸¹.

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 Ḥadīth, participer aux prières collectives du vendredi, à la fête de *Qurbān* (Sacrifice), à

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 63-66.

³⁸⁰ Voir aussi Ḥusayn Modarresi Ṭabāṭabā'ī, *Nahād hāye Namāz-e Jum'e*, p. 145-152, cité par Yann Richard, *op. cit.*, p. 66-67.

³⁸¹ 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 *Fiṭr* (fin du mois de Ramaḍān) sont des actes collectifs obligatoires³⁸². 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 (*ẓuhr*) 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 gémissements (*rak'at*) 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

³⁸² 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 infallible 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 Ḥajj³⁸³. D'autres traditions blâment sérieusement ceux qui n'accomplissent pas cette prière et celui qui ne la pratique pas fréquemment est taxé d'hypocrisie³⁸⁴. Selon une tradition prophétique : « la prière collective a vingt-sept fois plus d'avantages que la prière individuelle³⁸⁵ ». Ou encore d'après un ḥadīth du 8^e 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 Kūfa³⁸⁶ ».

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

³⁸³ Faḍl Allāh Rawāndī, *Navādīr Rawāndī*, bonyād-e farhang-e Islāmī kushāpur, Téhéran, 1376 h.s./1988, traduit par Sādeqī Ardestānī, p. 227.

³⁸⁴ Naṣir Makārim, *Tafsīr-e Nemūneh*, Téhéran, Vol. 24, p. 133.

³⁸⁵ al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Wasā'il al-shī'a*, Vol. V, p. 370, Chapitre sur la prière collective.

³⁸⁶ Ibn Bābūya, *Kitāb man lā Yaḥḍuruhu l-Faqīh*, Vol. I, p. 245.

premiers califes), des califes Omeyyades et ‘Abbassides³⁸⁷. 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’Aḥmad b. Faḍl al-Hāshimī³⁸⁸.

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 sunnite³⁸⁹.

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 vendredi³⁹⁰. Le calife ou d’autres hommes puissants désignaient les imams du vendredi souvent depuis la capitale³⁹¹. Le choix des imams du vendredi dans les autres villes revenait aux émirs et aux gouverneurs³⁹². 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 déléguaient 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

³⁸⁷ Rasūl Ja‘fariyān, *Namāz-e Jum‘e, Zamine-hāye Tārīkhi va Āgāhi-hāye ketābshenāsi*, Téhéran, pp. 23-25.

³⁸⁸ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, Vol. I, p. 430.

³⁸⁹ Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī tārīkh al-mulūk wa l-umam*, Vol. XV, pp. 198-201.

³⁹⁰ al-Ya‘qūbī, *Tārīkh*, Beyrouth, Vol. II, p. 285 ; al-Ṭabarī, *Tārīkh*, Beyrouth, Vol. VIII, pp. 570-579.

³⁹¹ Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, Vol. XIV, p. 384.

³⁹² al-Qalqashandī, *Ṣubḥ 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-Muḥaqqiq 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-Muḥaqqiq 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-Muḥaqqiq 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 changements³⁹³. 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 Muḥaqqiq al-Karakī, pour propager cette prière partout en Iran pour démontrer « l'orthodoxie » du shi'isme et sa plus grande légitimité que le sunnisme ottoman³⁹⁴. Malgré la collaboration d'un grand nombre de savants, de Jabal 'Āmil à al-Muḥaqqiq 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 progressive³⁹⁵. 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 Ṭahmāsb 1^{er} a organisé une réunion entre les juristes-théologiens et son chancelier pour arriver à un

³⁹³ Site du Ḥawza, consulté le 15/07/2009.

³⁹⁴ Muntazirī, *al-Badr al-Zāhir Fī Ṣalāt al-Jum'ā wa al-Musāfir*, 1983, p. 7 ; Rasūl Ja'fariyān, *Namāz-e Jum'e : Zamine-hāye Tārīkhi*, 1993, p. 26-27.

³⁹⁵ Jābirī, *Ṣalāt al-Jum'ā*, 1997, p. 54-55 ; Rasūl Ja'fariyān, *Namāz-e Jum'e*, 1993, p. 28

résultat unique et cohérent sur la prière du vendredi³⁹⁶. Sur la proposition d'al-Muḥaqqiq al-Karakī, Shāh Ṭahmāsb 1^{er} a désigné un imam du vendredi pour chaque grande ville de l'empire³⁹⁷. 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^{er} (m. 1038/1628)³⁹⁸. 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 Shāh³⁹⁹. 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)⁴⁰⁰. 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-Muḥaqqiq 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-Majlisī⁴⁰¹. 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^{er}, 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-Muḥaqqiq al-Karakī (m. 940/1533). Parmi les autres imams du vendredi célèbres de l'époque safavide on peut citer, répétons-le : al-

³⁹⁶ Qazwīnī, *Tatmīm amal al-āmil*, 1407/1986, p. 172-173.

³⁹⁷ al-Ṭihirānī, *Ṭabaqāt a'lām al-shī'A*, 1404/1983, partie I, p. 176.

³⁹⁸ Rasūl Ja'fariyān, *Dīn va Siyāsāt dar Dowra-yi Ṣafavī*, pp. 133-141.

³⁹⁹ Rasūl Ja'fariyān, *Safaviyya Dar 'Arṣe-ye Dīn*, Téhéran, Vol. III, p. 237.

⁴⁰⁰ 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.

⁴⁰¹ Al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, Vol. II, p. 122-123.

Shaykh Bahā'ī (m. 940/1533), al-Shaykh Luṭfullāh al-Iṣfahānī (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-Muḥaqqiq 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-Muḥaqqiq al-Karakī s'est fondé sur une *fatwa* répandue dans l'école de Ḥilla 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-Muḥaqqiq 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-Muḥaqqiq al-Karakī, Zayn al-Dīn al-ʿĀmilī, dit al-Shahīd 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-Muḥaqqiq 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 villages⁴⁰² ». 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).

⁴⁰² 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)⁴⁰³. 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 brutal⁴⁰⁴. 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 prudence⁴⁰⁵.

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 »⁴⁰⁶. Selon plusieurs sources, l'imam al-Ḥusayn ne se rendait pas à la prière du vendredi après la mort de 'Alī que par *taqiyya*⁴⁰⁷. On a rapporté que le

⁴⁰³ al-Ṭabarī, *Tārīkh*, Vol. IV, p. 52 ; Dīnawarī, *al-Akḥbār al-Ṭiwāl*, 1989, p. 165 ; al-Majlisī, *Biḥār al-Anwār*, Vol. 23, p. 169.

⁴⁰⁴ Movahid Abtahi M. A., *Tarikh al-Zurārī*, Ispahan, Vol. II, p. 27 ; Nūrī, *Mustadrak Wasā'il*, Qum, Vol. VI, p. 40.

⁴⁰⁵ al-Shaykh al-Mufīd, *Taṣḥīḥ al-i'tiqādāt al-imāmiyya*, p. 137. Voir aussi Moktar Djebli, « Taqiyya » *Encyclopedia of Islam*, 2e ed., Vol. 10, p. 134.

⁴⁰⁶ 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.

⁴⁰⁷ al-Ṭabarī, *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 prière⁴⁰⁸. 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 vendredi⁴⁰⁹.

Les auteurs shi‘ites rapportent d’autres exemples de la *taqiyya* des imams pendant le règne répressif des califes. D’après al-Ḥurr al-‘Āmilī, selon un ḥadīth rapporté dans le *Ṣaḥīḥ* 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 tactique⁴¹⁰. 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 »⁴¹¹.

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

⁴⁰⁸ Al-Qāḍī 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.

⁴⁰⁹ al-Kulaynī, *al-Kāfī*, Vol. III, p. 375 ; al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Wasā’il al-Shī‘a*, Vol. VII, p. 351.

⁴¹⁰ al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Wasā’il al-Shī‘a*, Vol. III, p. 383, ḥadīth n° 9.

⁴¹¹ al-Ḥākim al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, Vol. I, p. 37, Téhéran, 1411/1990. voir aussi Etan Kohlberg, *Belief and Law in Imamī 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,⁴¹². 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 ⁴¹³ ».

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^e imam, ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn dans *al-Ṣaḥīfa 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 fidèles⁴¹⁴.

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 »⁴¹⁵. 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 *Ḥajj*⁴¹⁶. L'imam Ja‘far al-Ṣādiq aurait déclaré : « La prière du vendredi ne peut être accomplie que derrière un dirigeant équitable et vertueux ⁴¹⁷ ».

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-

⁴¹² al-Shahīd al-Thānī, *al-Rawḍa al-baḥiyya*, op. cit., Vol. II, p. 99.

⁴¹³ al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Wasā’il al-Shī’a*, Vol. V, p. 6.

⁴¹⁴ *al-Ṣaḥīfa al-sajjādiyya*, Prière n° 48, Section 9.

⁴¹⁵ Husayn Nūrī al-Ṭabrisī, *Mustadrak al-Wasā’il*, Qum, Vol. VII, p. 123-124.

⁴¹⁶ Id., *Mustadrak*, Vol. VI, p. 6.

⁴¹⁷ 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-Ṭūsī, 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 nécessaire⁴¹⁸ ».

Avant al-Ṭūsī, al-Shaykh al-Mufīd 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 infaillible⁴¹⁹ ».

Ces prescriptions juridiques d'al-Mufīd et d'al-Ṭūsī impliquèrent nettement que pendant l'Occultation, la prière collective du vendredi n'est pas obligatoire pour les shi'ites. En même temps, ailleurs, al-Mufīd 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 (*furū'*) de la religion afin que les gens s'adressent à elle pour régler leurs

⁴¹⁸ al-Ṭūsī, *al-Khilāf*, Vol. I, p. 348, cité par Sachedina, *The Just Ruler*, p. 184.

⁴¹⁹ al-Mufīd, *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 vendredi⁴²⁰ ».

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-Muḥaqqiq al-Ḥillī 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 elle⁴²¹ ».

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-Muḥaqqiq al-Ḥillī, d'al- 'Allāma Ḥillī et d'al-Shahīd al-Thānī selon lesquels le Docteur de la Loi est libre d'en décider selon les situations⁴²² ».

⁴²⁰ al-Shaykh al-Mufīd, *Irshād*, p. 674.

⁴²¹ al-Muḥaqqiq Ḥillī, *Sharā'i*, Vol. I, p. 98.

⁴²² 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 essaient 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'ambigus⁴²³.

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^e siècle dans l'immense encyclopédie bibliographique shi'ite *al-Dharī'A ilā taṣānif al-shī'A* d'Āqā Bozorg al-Ṭihirānī, 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 agitaient 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 infaillible⁴²⁴.

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-*

⁴²³ Rasūl Ja'fariyān, *Davāzdah Resāle-ye Fiqhī Darbāre-ye Namāz-e Jum'e*, p. 76.

⁴²⁴ al-Muḥaqqiq 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 vendredi⁴²⁵.

- Le traité *Fī Ṣalāt 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 prière⁴²⁶.

- Le traité intitulé *Ṣalāt al-Jum' A wa wujūbuhā* de Ḥusayn b. Ḥasan b. Yūsuf b. Aḥmad Bahrānī (m. 1001/1592), composé en 996 de l'Hégire⁴²⁷.

- 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 vendredi⁴²⁸.

- Le traité *Min Masā'il al-Jum' A* de Sayyid al-Murtaḍā 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 vendredi⁴²⁹.

⁴²⁵ Mīrzā 'Abdallāh Iṣfahānī Afandī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, Astan-e Qods-e Raḍawī, 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.

⁴²⁶ 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.

⁴²⁷ Le catalogue de l'Assemblée nationale islamique d'Iran, Vol. XV, p. 70.

⁴²⁸ Muḥammad Yazdī, *al-Hujja fī Wujūb Ṣalāt al-Jum' A*, éd. al-Sayyid Jawād al-Modarresī, p. 81-82.

⁴²⁹ 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. Ḥātim Qadamī (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 vendredi⁴³⁰.

- 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 *Biḥār 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 prière⁴³¹. Al-Fayḍ al-Kāshānī a cité une partie de ce traité dans son propre ouvrage *al-Shihāb al-thāqib*⁴³² (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 vendredi⁴³³. D’autres partisans de ce caractère ont repris des passages de cet ouvrage, exploitant l’autorité de son auteur, par exemple Yūsuf b. Aḥmad Baḥrānī dans ses *Ḥadā’iq* cite deux pages du traité en question⁴³⁴, Walī Qulī Shāmlū⁴³⁵ ou encore Najafī, l’auteur des *Jawāhir*⁴³⁶.

- *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

⁴³⁰ Āqā Bozorg al-Ṭīhrānī, *al-Dharī‘A*, Vol. XV, p. 76.

⁴³¹ *Ibid.*, Vol. XVI, p. 68.

⁴³² Mola Muḥsin al-Fayḍ al-Kāshānī, *al-Shihāb al-Thāqib*, Beyrouth, p. 55.

⁴³³ al-Ṭīhrānī, *Rawḍa al-naḍira*, p. 154.

⁴³⁴ Yūsuf b. Aḥmad Baḥrānī, *al-Ḥadā’iq al-nāḍira*, Qum, Vol. IX, p. 390-391.

⁴³⁵ Walī Qulī Shāmlū, *Qīṣas al-Khāqāni*, Téhéran, Vol. III, p. 39sqq.

⁴³⁶ al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, Vol. XI, p. 174sqq.

célèbre *Riyāḍ al-‘ulamā*. Dans ce dernier ouvrage, l’auteur présente la bibliographie de son père⁴³⁷.

- *al-Ḥujja fī Wujūb al-Jum‘A* de Muḥammad Muqīm b. Muḥammad ‘Alī Yazdī (m. 1084/1673) ; cet auteur a un autre traité intitulé *Wasīlat al-Najāḥ fī Sūrat al-Jum‘A*, où en commentant la sourate al-Jum‘A, il cherche à prouver le caractère obligatoire de la prière du vendredi⁴³⁸. 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 Kāẓim (m. 1085/1674)⁴³⁹.

- *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 Qom⁴⁴⁰. 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 ».⁴⁴¹ 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

⁴³⁷ Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā*, Vol. IV, p. 307sqq.

⁴³⁸ Catalogue de la bibliothèque Vaziri de Yazd sous le n° 103, Vol. I, p. 38.

⁴³⁹ Catalogue de la bibliothèque de Astan-e Qods-e Raḍawī, n° 865.

⁴⁴⁰ Catalogue de la bibliothèque d’Ayatollāh Mar’ashi, Vol. VIII, p. 222 ; texte arabe, Beyrouth, 1995 ; traduction persane, Qum, 1999.

⁴⁴¹ 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 Fayḍ 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 Fayḍ, dont l'un par le juriste renommé Ismā'īl b. Muḥammad Ḥusayn al-Māzandarānī⁴⁴².

- L'épître *Ṣalāt al-Jum'ā* de Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Mu'min connu sous le nom d'al-Muḥaqqiq 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 vendredi⁴⁴³. Fāḍil al-Tūnī (m. 1071/1660) a écrit un traité pour réfuter son point de vue et l'a violemment attaqué⁴⁴⁴.

- *Fī Ṣalāt al-Jum'ā* de Muḥammad Taqī b. 'Abdallāh al-Kashmīrī (m. 1097/1685)⁴⁴⁵.

- Le traité *Raj'at al-Ḥaqq* de Muḥammad Ṭāhir 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 Ṭāhir al-Qummī, le gouverneur de la ville le licencia et le remplaça par al-Muḥaqqiq al-Sabziwārī⁴⁴⁶. Ṭāhir al-Qummī, intraitable sur

⁴⁴² Muḥammad Bāqir Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, Téhéran, p. 82-87.

⁴⁴³ Quelques exemplaires de son traité persan sont présentés dans le catalogue de la bibliothèque Malek, Vol. VI, p. 96 et 169.

⁴⁴⁴ Catalogue de la bibliothèque de l'université de Téhéran, Vol. XIV, p. 3604.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, Vol. V, p. 2091.

⁴⁴⁶ '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 collective⁴⁴⁷.

- Le traité *Ṣalāt al-Jum’A* d’Ibrāhīm b. Ḥasan Ākhūnd al-Shūshtarī (m. 1100/1688). Afandī, l’auteur de *Riyāḍ* affirme qu’al-Shūshtarī fait partie de ceux qui considéraient obligatoire la prière du vendredi pendant l’Occultation et qui la pratiquaient eux-mêmes⁴⁴⁸.

- Le traité *Fī Ṣalāt al-Jum’A wa al-qawl bi wujūbihā* de Yūsuf b. Aḥmad Baḥrānī (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’Occultation⁴⁴⁹.

- Le traité *al-Jum’A* de Muḥammad b. al- Ḥasan al-Ḥurr al-‘Āmilī (m. 1104/1692) ; ce traité a été écrit en réponse à un traité réfutant le point de vue d’al-Shahīd al-Thānī⁴⁵⁰.

- Le traité *Fī Wujūb Ṣalāt al-Jum’A* de Sayyid Hāshim b. Sulaymān Baḥrānī (m. 1107/1695)⁴⁵¹.

- 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*⁴⁵².

⁴⁴⁷ Le manuscrit de cet ouvrage de Ṭāhir al-Qummī se trouve à la bibliothèque Mar’ashi, sous le n° 1124.

⁴⁴⁸ Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, Vol. IV, p. 304.

⁴⁴⁹ Āgā Bozorg al-Ṭīhrānī, *al-Dharī’A*, Vol. XV, p. 63.

⁴⁵⁰ al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Amal al-āmil*, Vol. I, p. 144 ; Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, Vol. V, p. 65.

⁴⁵¹ 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).

⁴⁵² 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'ā fī al-safar* de Muḥammad Masīḥ 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 voyage⁴⁵³.

- L'épître *Fī Ithbāt wujūb Ṣalāt al-Jum'ā* de 'Alam al-Hūda, le fils d'al-Fayḍ al-Kāshānī (m. 1115/1703)⁴⁵⁴.

- Le traité *Fī Wujūb Ṣalāt al-Jum'ā* de Sayyid Muḥammad Taqī b. Abī al-Ḥasan Ḥusaynī Astarābādī, terminé en 1122/1710 ⁴⁵⁵.

- Le traité *Fī Ṣalāt al-Jum'ā* 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'Occultation⁴⁵⁶. 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'ā* de Sulaymān b. 'Abdallāh Baḥrānī al-Māḥūzī (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'ā*⁴⁵⁷.

⁴⁵³ Bibliothèque de Astan-e Qods-e Raḍawī, n° 328/20.

⁴⁵⁴ Catalogue de la Bibliothèque Mar'ashi, Vol. I, p. 80.

⁴⁵⁵ al-Ḥurr al-'Āmilī, *Amal al-āmil*, Vol. II, p. 25 ; Afandī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, Vol. V, p. 46 ; al-Ṭihrānī, *al-Dharī'ā*, Vol. XV, p. 67.

⁴⁵⁶ Ṣāfi Golpāyegānī, *Fiqh-e Shī'e*, p. 267. Catalogue de la bibliothèque de l'Assemblée islamique d'Iran, Vol. VII, p. 178-179.

⁴⁵⁷ Muḥammad Bāqir Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, Vol. IV, p. 19.

- *Fī Ṣalāt al-Jum‘a* de Ḥusayn b. Ḥasan Jīlānī Iṣfahānī (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 infaillible⁴⁵⁸.

- *Fī Wujūb Ṣalāt al-jum‘a* du célèbre Mīrzā ‘Abdallāh Afandī (m. 1129/1716), auteur des *Riyāḍ al-‘ulamā’*. Dans sa biographie, l’auteur fait allusion à ce traité qui a été écrit pour contester le point de vue de Fāḍil Qazwīnī⁴⁵⁹.

- 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 *Riyāḍ*, a décrit ce traité comme étant fort bref mais particulièrement percutant pour prouver le caractère obligatoire de la prière du vendredi⁴⁶⁰.

- Le traité *al-Qāṭi‘a 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)⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁵⁹ Afandī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, Vol. III, p. 231.

⁴⁶⁰ Āqā Bozorg al-Ṭīhrānī, *al-Dharī‘a*, Vol. XV, p. 77.

⁴⁶¹ al-Ṭīhrānī, *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-Mumārīsīn* » *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 55, No. 1 (1992), pp. 22-51.

- Le traité *Ṣalāt al-Jumʿa* de ʿAbdallāh al-Ḥusaynī al-Madanī ; 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 dernier⁴⁶².

Al-Shaykh Jaʿfar Kāshif al-Ghiṭāʾ (m. 1227/1812), peut-être le plus influent juriste-théologien de l'époque de Fath ʿAlī 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*)⁴⁶³.

Traités 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-Muḥaqqiq al-Karakī (m. 940/1533), shaykh de la cour de Shāh Ṭahmāsib 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-Murtaḍā et surtout d'al-ʿAllāma Ḥillī dans ses commentaires de *Qawāʿid* 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

⁴⁶² Catalogue de la bibliothèque de Marʿashi, Vol. XIII, p. 85-86.

⁴⁶³ al-Shaykh Jaʿfar Kāshif al-Ghiṭāʾ, *Kashf al-ghīṭāʾ*, Office pour la propagation islamique, branche de Kohrasan, Qum, p. 251.

diriger cette cérémonie⁴⁶⁴. 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-Aḥkām*. 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'Occultation⁴⁶⁵. 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 vendredi⁴⁶⁶. 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.⁴⁶⁷

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 vue⁴⁶⁸.

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-Muḥaqqiq 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

⁴⁶⁴ al-Muḥaqqiq al-Karakī, *al-Maqāṣid*, Vol. I, p. 131.

⁴⁶⁵ Sabziwārī, *Tadhkira*, Kitāb al-Ṣalāt, p. 261 cité par Sachedina, *The Just Ruler*, p. 196-198.

⁴⁶⁶ Sabziwārī, *Kifāyat al-Aḥkām*, p. 20.

⁴⁶⁷ *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, *Tawḍīḥ al-Masā'il*, Editions Eslami, Qum, Vol. I, p. 405.

⁴⁶⁸ al-Ḥurr 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‘it*) pour la diriger ou pour désigner quelqu’un pour le faire. L’auteur en parle aussi dans plusieurs de ses autres ouvrages⁴⁶⁹. 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 »⁴⁷⁰.

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 collectives⁴⁷¹.

- Le traité *Fī Ṣalāt 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-Muḥaqqiq al-Karakī et son

⁴⁶⁹ Ṣāfi Golpāyegānī, *Pīsh Darāmadī bar Tārīkh-e Tahavvol-e Fiqh-e Shī‘e*, Qum, p. 176-179.

⁴⁷⁰ al-Karakī, *Rasā‘il*, catalogue de la Bibliothèque Mar‘ashi de Qum, Vol. I, p. 147 et 148.

⁴⁷¹ 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 multiple⁴⁷².

- 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-Muḥaqqiq al-Karakī. Al-Shaykh Āqā Bozorg al-Ṭīhrānī semble indiquer que ce traité s'appelle également *al-Lum'a fī Ṣalāt al-Jum'a*⁴⁷³. L'auteur fait partie des personnages célèbres des toutes dernières années du règne de Shāh Ṭahmāsi (930-984/1524-1576) où il a été le « Shaykh al-Islām » dans les villes d'Ardabīl et de Qazwīn⁴⁷⁴. 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 vendredi⁴⁷⁵.

- 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 vendredi⁴⁷⁶. 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)⁴⁷⁷ ».

- *Risāla fī Ṣalāt al-jum'a* Muḥammad Bāqir Astarābādī, dit Mīr Dāmād (m.1041/1631), un des plus grands philosophes de l'époque safavide. L'ouvrage est

⁴⁷² Āqā Bozorg al-Ṭīhrānī, *al-Dharī'a*, Vol. XV, p. 76-77.

⁴⁷³ al-Ṭīhrānī, *Rawḍat al-naḍira*, p. 183-184; voir aussi al-Karakī sayyid Hossein, *Khulāṣat al-tawārikh*, Vol. II, p. 773.

⁴⁷⁴ al-Ṭīhrānī, *Rawḍat al-naḍira*, 184.

⁴⁷⁵ Ṣāfi Golpāyegānī, *Fiqh-e Shī'e*, p. 209.

⁴⁷⁶ Catalogue de la bibliothèque Malek de Téhéran, Vol. V, p. 224.

⁴⁷⁷ al-Shaykh Bahā'ī, *Jāmi' '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. Fayḍ 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 côtés⁴⁷⁸.

Muḥammad 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 fidèles⁴⁷⁹ ».

- Le traité *Ṣalāt al-Jum'ā* de 'Abdallāh b. Muḥammad 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 Muḥammad b. 'Abdu l-Fattāḥ « al-Sarāb »⁴⁸⁰. 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

⁴⁷⁸ Yūsuf b. Aḥmad Baḥrānī, *al-Ḥadā'iq al-Nāḍira*, 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.

⁴⁷⁹ Mīr Dāmād Mīr Muḥammad al-Bāqīr, *'Uyūn al-masā'il*, ed. Jamāl al-dīn Mīr Dāmādī, Téhéran, 1397/1977, p. 219.

⁴⁸⁰ Afandī, *Riyāḍ 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 juridiques⁴⁸¹ ».

- L'épître *Fī Ṣalāt al-jum'a* de Amīn b. Aḥmad al-Tūnī (m. 1083/1672) ; l'auteur est le neveu d'al-Fāḍil al-Tūnī et son traité est une réfutation de celle de Sarāb contre l'œuvre de son oncle⁴⁸².

- 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-Muḥaqqiq al-Sabziwārī. Selon Āqā Bozorg al-Ṭihirānī, un certain al-Jīlānī a écrit une réfutation d'al-Tajallī en marge d'un des manuscrits du traité de ce dernier⁴⁸³. 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'existait 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

⁴⁸¹ Ṣāfi Golpāyegānī, *Fiqh-e Shī'e*, p. 237.

⁴⁸² Catalogue de l'Assemblée nationale islamique d'Iran, Vol. VII, p. 180.

⁴⁸³ al-Ṭihirānī, *al-Dharī'A*, Vol. V, p. 50.

aggravé les exagérations⁴⁸⁴ ». 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 vendredi⁴⁸⁵. 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-Iṣfahānī et son fils al-Shaykh Ja‘far, al-Shaykh ‘Abdu l-Laṭīf Ibn ‘Alī Ibn Abī Jāmi‘ī, Mīr Fayḍ al-Tafrishī, Murād al-Tafrishī, Āqā Ḥusayn Khwānsārī, Mīrzā al-Nā’inī, Mīr Qāsim al-Kūhpā’ī, Rajab ‘Alī al-Tabrīzī, al-Qāḍī 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 Nizām 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 *Riyāḍ*, 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

⁴⁸⁴ Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l’Assemblée nationale islamique d’Iran, Vol. 38, p. 293.

⁴⁸⁵ *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-Tahajjudiyya* ⁴⁸⁶.

- Le traité *Ṣalāt al-Jum'ā* 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'a*) 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 absolu⁴⁸⁷ ».

- Le traité *Tabṣira al-mujtahidīn fī istizhār astār ḥujūb 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 safavide⁴⁸⁸.

- L'Epître sur la prière du vendredi de Āqā Jamāl Khwānsārī (m. 1122/1710) ; ce traité a été écrit pour le souverain safavide Shāh Sulaymān⁴⁸⁹ et dans une seconde version, pour le souverain Shāh Sulṭān Ḥusayn⁴⁹⁰. 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

⁴⁸⁶ Afandī, *Riyāḍ 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).

⁴⁸⁷ Catalogue de l'Assemblée nationale islamique d'Iran, vol. X, Partie I, p. 491.

⁴⁸⁸ Catalogue de la bibliothèque Mar'ashi n° 5338 (vol 14, p.125).

⁴⁸⁹ Manuscrits de la bibliothèque de l'Assemblée nationale islamique d'Iran, Vol. XIII, p. 202.

⁴⁹⁰ Catalogue de la bibliothèque de l'Assemblée nationale islamique d'Iran, Vol. XVI, p. 333.

Muḥammad al-Sarāb⁴⁹¹. Un autre texte par son propre élève Sayyid Ja‘far Ibn Ḥusayn Khwānsārī⁴⁹², enfin une réfutation par Ḥusayn b. Ḥasan al-Jīlānī⁴⁹³.

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-Thānī⁴⁹⁴. 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 *Maṣābīḥ al-ẓulam* 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.⁴⁹⁵

Muḥammad Ḥasan al-Najafī (m. 1266/1849) défend la même position dans ses *Jawāhir*⁴⁹⁶ ».

- Le traité *Nafy al-wujūb al-muṭlaq li-Ṣalāt al-jum‘a* de Muḥammad Ṭabāṭabā‘ī Mīrzā al-Nā‘inī (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’Occultation⁴⁹⁷ ».

Sayyid Muḥammad Kāẓim Ṭabāṭabā‘ī al-Yazdī (m. 1337/1918) l’auteur *d’al-Urwat al-Wuthqā* fait également partie de ce courant⁴⁹⁸.

⁴⁹¹ Catalogue de la bibliothèque de l’Ayatollāh Mar’ashi, Vol. XIII, p. 87.

⁴⁹² al-Ṭīhrānī, *al-Dharī‘a*, Vol. XV, p. 68.

⁴⁹³ *Ibid.*, Vol. XV, p. 70.

⁴⁹⁴ Ṣāfi Golpāyegānī, *Fiqh-e Shī‘e*, p. 267-268. Voir le catalogue alphabétique de la bibliothèque de Astan-e Qods, p. 588-589.

⁴⁹⁵ al-Bihbahānī, *Maṣābīḥ al-ẓulam*, Vol. I, p. 403.

⁴⁹⁶ Muḥammad Ḥasan al-Najafī, *Jawāhir al-kalām*, Vol. XI, p. 336.

⁴⁹⁷ Walī Qulī Shāmlū, *Qiṣaṣ al-Khāqānī*, Vol. II, p. 35.

⁴⁹⁸ Sayyid Muḥammad Kāẓim Ṭabāṭabā‘ī al-Yazdī, *al-Urwat al-Wuthqā*, Téhéran, 1415, p. 79.

Parmi les contemporains, les ayatollahs ‘Abu l-Qāsim Khū’ī et Rūḥullāh 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-Murtaḍā (m. 436/1044) écrit dans son ouvrage intitulé *al-Masā’il al-Miyafāraqiyyāt* 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 soi⁴⁹⁹. La majorité des savants religieux ont attribué l’avis de l’illicéité de la prière du vendredi à al-Sharīf al-Murtaḍā. 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.

⁴⁹⁹ al-Sharīf al-Murtaḍā, *Rasā’il*, Dar al-Qor’ān, Qum, Vol. I, p. 272.

Al-Shaykh al-Ṭūsī (m. 460/1067) estime que si les conditions sont remplies, l'accomplissement de la prière du vendredi est obligatoire. Selon lui, dans son *Mabsūṭ*, l'accomplissement est conditionné par la présence d'un imam infallible ou d'une personne désignée par lui⁵⁰⁰. 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. »⁵⁰¹. Pour certains juristes, il y a unanimité des grands savants sur cette opinion d'al-Ṭūsī⁵⁰².

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-'Alawīyya wa al-Aḥkām al-Nabawīyya* 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'Occultation⁵⁰³. 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 vendredi⁵⁰⁴ ». Ce célèbre contemporain et ami d'al-Shaykh al-Ṭūsī, 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

⁵⁰⁰ al-Ṭūsī, *al-Mabsūṭ*, Vol. I, p. 173-174.

⁵⁰¹ al-Ṭūsī, *al-Khilāf*, Vol. I, p. 626.

⁵⁰² Rasūl Ja'faryān, *Davāzdah resāle-ye fiqhī darbāre-ye namāz-e jum'e*, Qum, p. 411sq et 606sq.

⁵⁰³ Sayyid Mustafā Ḥusaynī al-Dashtī, *'Awārif al-ma'ārif*, Vol. VI, p. 294.

⁵⁰⁴ 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 imamat⁵⁰⁵ ».

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-Ḥillī (m. 598/1201), une des plus grandes figures du droit shi'ite⁵⁰⁶, ainsi que par Fāḍil al-Hindī (m. 1137/1725) qui écrit que selon les points de vue d'al-Sharīf al-Murtaḍā, Salār Daylamī 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 prière⁵⁰⁷.

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 savants⁵⁰⁸ ».

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 lui⁵⁰⁹ ».

Dans son célèbre ouvrage intitulé *al-Sarā'ir*, Muḥammad Ibn Idrīs al-Ḥillī (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-Daylamī pour affirmer que « les juristes shi'ites peuvent diriger la prière des *'aydayn* (les deux fêtes de la fin du mois de

⁵⁰⁵ Salār Daylamī, *Maṣārif*, manuscrit de la bibliothèque de l'université de Téhéran, cité par Sachedina, *The Just Ruler*, p. 194.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 193-194.

⁵⁰⁷ Fāḍil al-Hindī, *Kashf al-Lithām*, Vol. I, p. 247, cité par Sachedina, *The Just Ruler*, p. 194-195.

⁵⁰⁸ Ibn Zuhra al-Ḥusaynī al-Ḥalabī, *al-Ghunya*, Qum, p. 90.

⁵⁰⁹ 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 irréfutables⁵¹⁰ ».

Al-Shaykh Shams al-Dīn Muḥammad dit al-Shahīd al-Awwal (m. 786/1384) écrit dans *al-Lum'ā 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 »⁵¹¹ 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 absolue⁵¹² ».

Ibhrāhīm b. Sulaymān al-Qaṭfī (m. 950/1543) faisait partie des savants célèbres de l'époque de Shāh Ṭahmāsb. Il a écrit un grand nombre d'ouvrages juridiques et un certain nombre de traités contre les *fatwā*-s d'al-Muḥaqqiq al-Karakī. Il a composé un traité au titre d'une grande clarté : *Fī Ḥurmat Ṣalāt al-Jum'ā Fī Zamān al-Ghayba al-Muṭlaqa* (« Sur le caractère illicite de la prière du vendredi au temps de l'Occultation absolue (i.e. Occultation majeure) »)⁵¹³.

Qāḍī Nūrullāh al-Shūshtarī (m. 1019/1610), auteur des célèbres *Majālis al-mu'minīn*, a écrit le traité *al-Lum'ā fī Taḥqīq Ṣalāt al-Jum'ā* pour démontrer l'interdiction de la prière du vendredi en l'absence de l'imam impeccable⁵¹⁴. Le traité

⁵¹⁰ Ibn Idrīs al-Ḥillī, *al-Sarā'ir*, Vol. I, p. 304.

⁵¹¹ Cité par Sachedina, *The Just Ruler*, p. 187.

⁵¹² al-Shahīd al-Awwal, *al-Dhikra*, Vol. IV, p. 104-105.

⁵¹³ Afandī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, Vol. I, p. 17 ; al-Ṭihirānī, *al-Dharī'ā*, Vol. XV, p. 62.

⁵¹⁴ Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, Vol. VIII, p. 159.

est une réfutation en règle des écrits d'al-Muḥaqqiq 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 infaillible⁵¹⁵.

Afandī, l'auteur de *Riyāḍ al-'ulamā'*, rapporte au sujet du traité *Fī Ḥurmat Ṣalāt al-Jum'ā* (« l'illégalité de la prière du vendredi ») de 'Alī Naqī b. Abū l-A'ālā Kamare'ī (m. 1030/1620) : il était le *qāḍī* de la ville à l'époque d'imam Qulī le gouverneur de Shīrāz et sous le ministère de Khalīfa Sulṭān 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'ā* 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-Murtaḍā, al-Shaykh al-Ṭūsī dans *al-Khilāf*, Salār, Ibn Idrīs, al-'Allāma dans *Taḥrīr* 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'Occultation⁵¹⁶ ».

Le traité *Ṣalāt al-Jum'ā* 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'Occultation⁵¹⁷. Ce traité a été très violemment attaqué par Muḥammad Ṭāhir al-Qummī (m. 1098/1686) que nous avons mentionné plus haut⁵¹⁸.

⁵¹⁵ Ṣāfi Golpāyegānī, *Fiqh-e Shī'e*, p. 216.

⁵¹⁶ Afandī, *Riyāḍ al-'ulamā'*, Vol. IV, p. 272.

⁵¹⁷ al-Ṭīhrānī, *al-Dharī'A*, Vol. XV, p. 69. Voir le catalogue de l'Assemblée nationale islamique d'Iran vol.14, p.198.

⁵¹⁸ Muḥammad Ṭāhir al-Qummī, *Ṣalāt al-Jum'ā*, n° 11520 de la bibliothèque Mar'ashi, fiche 107.

Mullā Khalīl b. al- Qāḍī 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-Kulaynī⁵¹⁹. Cet écrit du commentateur d'al-Kulaynī a suscité plusieurs réfutations. Mīrzā 'Abdallāh Afandī (m. 1129/1716) écrit dans *Riyāḍ 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 temps⁵²⁰ ».

L'épître *Ṣalāt 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-Kāshānī⁵²¹. Le texte de ce traité se trouve dans le recueil des écrits de l'auteur publié sous le titre d'*al-Rasā'il al-Fihiyya*⁵²². 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-aḥkām* : « 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 infaillibles⁵²³ ».

⁵¹⁹ Manuscrit de la Bibliothèque d'Astan-e Qods, n° 19859.

⁵²⁰ Afandī, *Riyāḍ al- 'ulamā'*, Vol. II, p. 261.

⁵²¹ Quelques manuscrits de ce traité se trouvent à la bibliothèque d'Ayatollāh Mar'ashi vol. 8, p. 222, n° 3032sqq..

⁵²² Muḥammad Hossein Ḥusaynī, *al-Fihrist al-Tirāth*, Qum, 1422/2001, vol. 2, p. 69.

⁵²³ 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 elles⁵²⁴. 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-aḥkām al-arba'a*) :

- 1) le *jihād*,
- 2) certaines taxes religieuses (le *khums* et la *zakāt*),
- 3) les peines légales (*ḥudūd*),
- 4) la prière collective du vendredi (*Ṣalāt 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 ;

⁵²⁴ Y. Linant de Bellefonds, « Le droit imamite » dans *Le shi'isme imāmīte*, 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 nommé 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-Kāfī* d'al-Kulaynī et le *Kitāb man lā yaḥḍuruḥu l-faqīh* d'al-Shaykh al-Ṣadūq Ibn Bābūya (fin 3^e/9^e et 4^e/10^e siècle) suivi d'*al-Tahdhīb* et d'*al-Istibṣār* d'al-Shaykh al-Ṭūsī (5^e/11^e 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. Techniquement, ces derniers devenaient « suspendus » (*waqfa, mutawaqqif al-ijrā'*), c'est-à-dire « en suspens » jusqu'au Retour (*raj'a*) et la Manifestation (*ẓuhūr*) 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 infaillible 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^e 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 douzième⁵²⁵. 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 *ḥayra* 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 Ismaéliens en Afrique du Nord et une partie de la Syrie, les Ḥamdanides 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 ismaéliennes. 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 juste⁵²⁶. L'arrivée au pouvoir des Shi'ites, à la tête d'un califat sunnite et

⁵²⁵ Voir en dernier Amir-Moezzi, *Preuve de Dieu*, Epilogue, pp. 271sqq.

⁵²⁶ 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^e/10^e 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 aristotéliens 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 certain « 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 Ḥilla, avant et après l'invasion mongole (6^e/12^e à 8^e/14^e 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^e/16^e 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'État iranien depuis la fin des années 1970 jusqu'aujourd'hui⁵²⁷.

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

⁵²⁷ 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^e/10^e 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) ; *ḥezbollāh* (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. ⁵²⁸

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)⁵²⁹ 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 politique⁵³⁰.

⁵²⁸ Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 334-335.

⁵²⁹ Voir maintenant D. Hermann et M. Terrier (éd.), *Shi'i Islam and Sufism. Classical Views and Modern Perspectives*, Londres, 2020.

⁵³⁰ 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	La vache (al-Baqara)	218
3	La famille de ‘Imrān (Āl ‘Imrān)	142, 143
4	Les femmes (al-Nisā’)	95
5	La table servie (al-Mā’ida)	35, 53, 64
6	Les bestiaux (al-An‘ām)	109
8	Le butin (al-Anfāl)	74, 75
9	Le repentir (al-Tawba)	16, 20, 24, 41, 44, 73, 79, 81, 86, 88

11	Hūd	78
24	La lumière (al-Nūr)	53
25	Le discernement (al-Furqān)	52
29	L'araignée (al-'Ankabūt)	8, 60, 69
31	Luqmān	15
35	Le Créateur (Fāṭir)	42
47	Muḥammad	31
49	Les appartements (al-Ḥujurāt)	15
60	L'éprouvée (al-Mumtaḥana)	1, 11
66	L'interdiction (al-Taḥrīm)	9

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'raf)	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

42	La consultation (al-Shūrā)	42, 43
49	Les appartements (al-Hujurāt)	9

Les versets sur les taxes religieuses

(59 versets)

#	Sourate	Verset
2	La Vache (al-Baqara)	43, 83, 110, 177, 232
7	Les hauteurs (al-Aʿrāf)	156
8	Le butin (al-Anfāl)	1, 41
9	Le repentir (al-Tawba)	11, 18, 29, 34, 60, 71, 103, 111
10	Yūnus	88
18	La grotte (al-Kahf)	74
19	Maryam	31

23	Les croyants (al-Mu'minūn)	72
30	al-Rūm	38, 39, 277
33	Les clans (al-Aḥzāb)	33
41	Les versets détaillés (Fuṣṣilat)	7
42	La consultation (al-Shūrā)	49
51	Les vents qui éparpillent (al-Dhāriyāt)	19
53	L'étoile (al-Najm)	39
58	La discussion (al-Mujādila)	13
70	Les marches (al-Ma'ārij)	24, 25

Les versets sur la prière collective

(6 versets)

#	Sourate	Versets
62	La réunion (al-Jum'A)	5, 6, 7, 9, 10, 11,

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 *madhhab* (« 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 correcte⁵³¹ ». Fereydoun Sepehri, qui rapporte ces propos d'Abū Ḥanīfa, écrit que les musulmans d'aujourd'hui soutiennent en majorité cette opinion⁵³².

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 pas⁵³³ ».

⁵³¹ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 13/352, cité par F. Sepehri, *Pajuheshī darbāre-ye emāmān-e ahl-e sonnat*, p. 63

⁵³² F. Sepehri, *Pajuheshī darbāre-ye emāmān-e ahl-e sonnat*, p. 20.

⁵³³ « 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 Dieu⁵³⁴ ».

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, lutez contre les incroyants, lutez 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 Loi⁵³⁵ ».

Muḥammad 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*)⁵³⁶. 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 économique⁵³⁷.

⁵³⁴ *Ibid.*

⁵³⁵ '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.

⁵³⁶ Fazaie, Yūsuf, *Tahqīq dar Tārīkh va 'Aqā'ed-e Madhāheb-e Ahl-e Sunnat va Ferqeye Esmā'īliyyeh*, Téhéran, 2003, pp. 105-107

⁵³⁷ Muhammad Ja'far Amir Mahalati, *Ethics of war and peace in the Iran and Shii Islam*, University of Toronto Press, p. 135.

L'école ḥanbalite 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 ḥanbalites sont parfois appelés les Gens du Ḥadīth, *ahl al-ḥadīth*. L'école ḥanbalite 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 scolastique (*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 Dieu⁵³⁸. Les ḥanbalites-Ibn Taymiyya au XIV^e siècle et Ibn 'Abd al-Wahhāb au XVIII^e siècle de notre ère, ont donné chacun à leur époque un tournant radical à la pensée de cette école⁵³⁹. 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* »⁵⁴⁰. 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 emparent⁵⁴¹ ».

⁵³⁸ Aḥmad Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, vol. 3, p. 19-61.

⁵³⁹ Jean-Pierre Filiu, *Les frontières du jihād*, Fayard, pp. 38-59.

⁵⁴⁰ al-Ṭabarī, *La Chronique*, Vol. 2, trad. Hermann Zotenberg, Paris, Actes Sud-Sinbad, 1989, pp. 109 et 359.

⁵⁴¹ 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 ḥanbalite, est l'un des personnages les plus révéérés 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'ī*) ou un acte individuellement obligatoire (*al-wājib al-'Aynī*)⁵⁴².

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 1996⁵⁴³ 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 rejetait 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 menacé⁵⁴⁴.

⁵⁴² Bruno Etienne, *L'islamisme radical, L'appel ou Da'wa comme discours politique*, Paris, p. 180.

⁵⁴³ R. Bonney, *Jihād From Qur'an to bin Laden*, 2005, p.82.

⁵⁴⁴ *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'ite 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*⁵⁴⁵. 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 historiques⁵⁴⁶.

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 injuste⁵⁴⁷.

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

⁵⁴⁵ D. Cook, *Understanding Jihād*, University of California Press, Berkeley, 2002, p. 58.

⁵⁴⁶ 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.

⁵⁴⁷ *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 monde⁵⁴⁸.

⁵⁴⁸ D. E. Agbibo, "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 tous⁵⁴⁹.

⁵⁴⁹ 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 erronée⁵⁵⁰.

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

⁵⁵⁰ *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'enseignement⁵⁵¹ ».

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 Fāruqī (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

⁵⁵¹ 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 indien⁵⁵². 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 britannique⁵⁵³.

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 Pachtoune et à organiser le premier parti islamiste du sous-continent appelé *Jamā'at islāmī*⁵⁵⁴.

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

⁵⁵² Olivier Roy, *Afghanistan, Islam et modernité politique*, Paris, Le Seuil, 1985, p. 76.

⁵⁵³ *Ibid.*

⁵⁵⁴ *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-islāmīya* », 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'Ouest⁵⁵⁵. 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^e anniversaire, il y avait 9000 écoles de Deobandisme en Asie du sud.⁵⁵⁶ Plus d'un demi-million d'étudiants en sciences religieuses y étudiaient.

⁵⁵⁷ 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 *ṭālibān* 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

⁵⁵⁵ Al-Mawdūdī, *Nezām-e Siyāsi-ye Eslām*, traduction en persan de 'Alī Rafī'ī, Téhéran, 1989, p. 63.

⁵⁵⁶ Aḥmad Rashīd, *Tālebān, Zanān, Tejārat-e Māfiā va Proje-ye Azim-e Naft dar Asiyā-ye Markazī*, Téhéran, première édition, 1382h.s./2003, p. 186.

⁵⁵⁷ Aḥmad 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 »⁵⁵⁸. 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

⁵⁵⁸ 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, Ḥasan 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 Ḥasan 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-Taḥrīr al-Islāmī* », « *Jamā‘at al-Muslimīn* » et « *Munazzamat al-Jihād* », dont l’ensemble forma l’organisation *al-Takfīr wa l-Hijra* en Égypte⁵⁵⁹.

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

⁵⁵⁹ *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 fī l-Ṭarīq* (« Signes sur le chemin »), et bien sûr, son *Tafsīr* (commentaire du Coran) intitulé *Fī ṣilāl 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 suit⁵⁶⁰ :

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.

⁵⁶⁰ *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^e /18^e siècle avec la prédication de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (m. 1206/1791), le réhabilitateur moderne de la pensée d'Ibn Taymiyya.

Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb est né en 1703 à Uyayna, un village de la région du Najd. Il étudia le droit ḥanbalite 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 Ḥanbalisme d'Ibn Taymiyya, s'opposait à la sagesse mystique (*ḥikma*), 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'ā*) 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 ḥanbalisme, 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 foi⁵⁶¹.

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 ḥanbalites partisans du Ḥadīth⁵⁶².

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 salafiste⁵⁶³. En tant que cadre général du Wahhabisme, le salafisme prétend qu'il n'y a aucun *madhhab* (école juridique

⁵⁶¹ 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.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 155.

⁵⁶³ 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-ʿirāq 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-rāfiqīn* » (le *jihād* dans le pays des Rāfiqites [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 Irak⁵⁶⁴. 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

⁵⁶⁴ 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 ḥanbalite 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 repent pas, il doit être tué⁵⁶⁵ ». 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 ḥanbalite 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

⁵⁶⁵ Ibn Taymiyya, *Ziyārat al-Qubūr wa l-Istinjād bi l-Maqbūr*, p. 156.

faire renaître le véritable califat c'est-à-dire l'État islamique⁵⁶⁶. Ayman al-Zawahiri 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 survive⁵⁶⁷ ».

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 *shari'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 « *ḥarām* », 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

⁵⁶⁶ Site *al-Mundjad*, question numéro 10272.

⁵⁶⁷ *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 « *Jama'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 connaissances⁵⁶⁸ ».

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

⁵⁶⁸ 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.

Muḥammad 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, Muḥammad 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.

Muḥammad 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 *Ḥizb al-Da'wa*, du syndicat des étudiants musulmans (branche étudiante du *Ḥizb 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 Ṣubḥī 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'Iran⁵⁶⁹ ».

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

⁵⁶⁹ Hashīshu Nihād, *Ahzāb Siyāsi lobnān*, trad. Hossein Musavi, Markaz mutālīāt rahbordī 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 martyr de Shaykh Raqib Harb à Beyrouth et il a été tué ainsi que son épouse et son enfant.⁵⁷⁰

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.⁵⁷¹

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.

⁵⁷⁰ Yazdanpanah Zohreh, « zendegi nāmeḥ Seyyed ‘Abbās Moussavi », *Kayhan*, Téhéran, mardi 1er octobre et samedi 5 octobre 2007.

⁵⁷¹ 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 shi'ite 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 Hezbollah⁵⁷².

⁵⁷² John Louis Esposito, *Enqelāb-Irān va Bāztāb-e Jahāni-ye Ān*, traduit par Moḥsen 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^e éd., 1979.

ABŪ SHUJĀ‘, *Précis de Jurisprudence musulmane selon le rite shāfi’ite*, 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.

AḤMAD, 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-Raḍawī, 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, *Rūḥ 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. 'Īsā, *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, Muḥammad 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^e-x^e 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 Borrmans (1925-2017)*, 8 (2018), pp. 387-396.
- ___, *L'islam degli sciiti. Dalla saggezza mistica alla tentazione politica*, Edizioni Dehoniane, Bologne, 2016.
- ___, « Muḥammad 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 *ḥadīth* 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-ANṢĀRĪ, al-Shaykh Murtaḍā, *al-Makāsib (Bāb al-Taḥiyya)*, Edition Mehr, Qum, 1336/1946.

___, *Kitāb al-Khums*, 200^{ème} Congrès d'anniversaire al-Shaykh Anṣārī, Tabriz, 1375 h.s./1996.

ĀQĀ'Ī, Abū l-Faḍl, *Faslnām-e Ma'rifat-e siyāsī*, N°. 4, Téhéran, 1391 h.s./2012.

AQĪQĪ BAKHSHĀYESHĪ, A., *Foqahā-ye nāmādar-e shī'e*, Qum, 1985.

A'RĀFĪ, Mahdī, *Jihād al-da'wa fī 'Aṣr al-ghayba*, Bustān-e Kitāb, Qum, 1389 h.s./ 2010.

ARAZI, A. « *Iqān al-Ḥajar li-man zakkā sābb Abī Bakr wa 'Umar* d'al-Suyūṭī 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-Madanīya & 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-BAḤRĀNĪ, Yūsuf, *al-Ḥadā'iq al-Nādira*, Qum, 1957.

AL-BALĀDHURĪ, 'Alī, *Kitāb Futūḥ 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 Dowlāt-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-Mufīd*, One World, Oxford, 2005.

BEN SHEMESH, A., *Taxation in Islam, Yaḥyā Ben Ādam's Kitāb al-Kharāj*, Leyde, 1958.

BERQUE, J., *L'Islam au défi*, Paris, 1980.

AL-BIHBAHĀNĪ, *Maṣābīḥ al-ẓulam*, 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 Ḥāhīh 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 *jihād* », *Studia Islamica*, 32, 1970, pp. 181-192.

AL-BUKHĀRĪ, Muḥammad b. Ismaʿīl, *al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*, édité par M. L. Krehl et T. W. Juynboll, 4 vol., Leyde, 1862-1908 ; (= *The Translation of the Meaning of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, traduction anglaise de M. M. Khan, 5 vols., 2^e 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 Shīʿī Jurisprudence: Khumʿ Aynī and the classical Tradition », *Middle East Studies*, 18, 1982, pp. 3-20.

—, « Doubt and prerogative: the emergence of an Imami Shiʿi 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 *ijmāʿ* in Shāfiʿī'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 Shīʿī 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 Shīʿī 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-Shīrāzī*, 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: Murtaḍā 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^e édition, Gallimard, Paris, 1986.

COULSON, N. J., *Histoire du droit islamique*, Paris, 1995.

CRONE, P. et HINDS, M., *God's Caliph, Religious 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 Aḥmadi, 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.

ESHRAQ, 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 Bāztāb-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-nāmeḥ Uṣūl-e fiqh, Markaz e'telā'āt-e va Madārek-e eslāmī, Qum, 1389/1969.

FARRAHĪ, D., « Maḥmūm-e jihād dar fiqh-e shī‘-e va ahl-e tasannun » et « Maḥmūm-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-Ḥaqq al-Mubīn*, Sāzmāne chāp-e dāneshgāh, Téhéran, 1349/1930.

___, *al-Shihāb al-Thāqib*, Mu’asseseh al-ilmi al-matbuāt, Beyrouth, 1401/1980.

___, *Maḥāṭib al-Sharī’A, Kitāb al-Khums*, Vol. II, Bibliothèque de l’Ayatollāh Mar’ashī, Qum, 1112/1700.

FAZAIIE, Yūsuf, *Tahqīq dar Tārīkh va ‘Aqā’ed-e Madhāheb-e Ahl-e Sunnat va Ferq-ye Esmā’iliyyeh*, ashianeh 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, (Kitāb 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.

GOLDZIER, I., *Le Dogme et la loi de l’Islam, Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, trad. Félix Arin, Libraire Paul Geuthner, Paris, 1920.

___, « Shi’itische 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 Danfodiyo University, Department of Economics, 1995, pp. 109-123.

ḤABĪBĀBĀDĪ Muḥammad ‘Alī, *Makārim al-āthār*, Vol. I, Nifāis makhtutāt, 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 marefat al-hagh*, jāme-e modaressin, Qum, 1414/1993.

AL-ḤALABĪ Au al-Salah Taghi, *al-Bidāyya fī fiqh*, Mu’asseseh al-Bayt, Qum, 1401/1980.

___, *al-Kāfī fī l-fiqh*, maktab imam ‘Alī, Iṣfahān, 1403/1982.

HALM H., *Die islamisches Gnosis. Die extreme Schia und die ‘Alawiten*, Zurich-Munich, 1982 (traduction persane : *Ghunūṣiyān dar islām. Shī’īyān-e ghālī va ‘Alawiyān*, par E. Mūsavī Khalkhālī, Téhéran, 2015).

ḤAMĪDULLĀH, M., « Al-īlāf ou les rapports économique-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 ‘Umarian 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 hukūmat 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. YAḤYĀ’, « *Aḥkām al-waqf* », Hyderabad, 1936.

AL-ḤILLĪ Ahmad Ibn Fahd, *al-Muhadhab al-bāri’*, vol. 2, Mu’asseseh nashr-e eslāmī, Qum, 1407/1986.

Al-ḤILLĪ al-‘Allāma Abū Mansur, *al-Mukhtaṣar al-nāfi’*, Mu’asseseh matbū’āti dini, Qum, 1318/1900.

___, *Mukhtalaf al-Shī’a*, Mu’asseseh nashr-e ieslāmī, Qum, 1374/1954.

___, *Muntahā al-maṭlab*, Āstān Ghods razavi , Mashhad, 1412/1991.

___, *Tadhkirat al-fuqahā’*, al-Maktab al- Murtaḍāvi, Najaf, 1375/1955.

___, *Qawā’id al-aḥkām*, Mu’asseseh al-Bayt, Qum, 1413/1992.

AL-ḤILLĪ, al-Muḥaqiq Abū l-Qāsim Ja’far, *al-Mu’tabar fī sharḥ al-mukhtaṣar*, Mu’asseseh seyyed al-shuhadā, Qum, 1407/1986.

___, *al-Rasā'il*, Tahghigh Reza ostadi, Qum, 1369/1949.

___, *Sharā'i' al-islām fī masā'il al-ḥalāl wa al-ḥarām*, Téhéran, 1403/1983.

___, *Tahrīr al-aḥkām*, Mu'asseseh imām sādīq, Qum, 1420/1999.

AL-HINDĪ Fāḍil, *Kashf al-lithām fī sharḥ al-qawā'id*, vol. 10, Mu'asseseh 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-ḤURR AL-ĀMILĪ, Muḥammad b. Ḥasan, *Amal al-āmil*, Vol. I, Maktab al-andulus, Bagdad, 1385 h.s./2006.

___, *Wasā'il al-shī'a*, Mu'asseseh al-Bayt, Qum, 1416/1995.

ḤUSAYNĪ Muḥammad Ḥusayn, *al-Fihrist al-Tirāth*, Qum, 1422/2001, vol. 2.

ḤUSAYNĪ Sayyid 'Alī, *Tarjomeh va sharḥ-e Luma'*, Vol. I. Dar al-'Ilmiyya, Qum, 1385 h.s./2006.

AL-ḤUSAYNĪ AL-ĀMILĪ, Sayyid Jawād, *Miftāḥ al-karāma*, Le Caire, 1332 h.s./1953.

ḤUSAYNĪ al-DASHTĪ Sayyid Mustafā, *'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- ḤAKĀM, *Kitāb Futūḥ 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-Futūḥ*, Iṣfahān, 1391 h.s./2012.

IBN ‘ASĀKIR, Abū l-Qāsim, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, Beyrouth, 1995.

IBN A‘THAM AL-KŪFĪ, *al-Futūḥ*, trad. Persan par Muḥammad b. Aḥmad Harawī (VI^e/XII^e 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-ḥayra*, Qum, 1984.

___, *Amāli/Majālis*, éd. Ṭabāṭabā’ī Yazdī, Téhéran 1984 ; réed. M. B. Kamare’ī, Téhéran, 1984.

___, *Fiqh al-Riḍā*, 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-ni'ma* éd A. A. Ghaffārī, Qum, 1405/1985.

___, *Ma 'ānī l-akhbār* éd. 'A. A. Ghaffārī, Téhéran, 1379 h.s. / 2000.

___, *Kitāb man lā yaḥḍuruhu 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 IDRĪŞ AL-ḤILLĪ, 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-Raḥmān 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 KHURDĀDHBĪH, *Kitāb al-masālik wa l-mamālik*, éd., et trad. M. J. de Goeje, *BGA* VI, Leyde, 1889.

IBN MANẒŪR, *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'A fī aḥkām al-sharī'A*, Qum, 1374 h.s./1995.

___, *Tahrīr al-Kalām*, Mu'asseseh Imam al-Şādiq, 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*, Baghdād, 1981.

IBN QUTAYBA, al-*Ma'ārif*, éd. Th. 'Ukāsha, Le Caire, 1960.

IBN SA'D, Muḥammad, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, traduit par Maḥmūd Mahdavi Dāmghānī, Téhéran, 1374 h.s./1995.

IBN SHAHRĀSHŪB, *Manāqib*, Vol. IV, Éditions 'Allāma, Qum, 1379/1959.

IBN ṬĀWŪS, *al-Malāḥim wa l-fitan*, Qum, 1989.

IBN TAYMIYYA, *Majmū' al-fatāwā*, Beyrouth, 1425/2004.

___, *Ziyārat al-Qubūr wa l-Istinjād bi 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.
- IBRĀHĪMĪ 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^e éd. Kirman, s. d.
- AL-IṢFAHĀNĪ ABŪ L-FARAJ, *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, 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.
- ‘IṢMATALLĀH, I., « Bayn al-irhāb al-mamnū‘ wa al-Jihād al-mashrū », *Kashmir al-muslim*, 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 siyāsāt 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 ‘Arṣe-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-tārīkh al-arabi, Beyrouth, 1430/2009.

JAZĪRĪ 'Abd al-Raḥmān, *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 Moḥsen Kadīvar, Partie 3, Chapitre 14, 2014.

___, *Nazariyya hā-ye dowlāt dar fiqh-i shī'a*, 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.

___, *Qāṭi'A al-lajāj fī taḥqīq 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 Kāẓim Yazdī, Qum, s. d.

KĀZIM DEHKORDĪ, Ḥ., *Risheh hāy-e Tārīkhī Ejtemā'ī-ye Jonbesh hā-ye Eslāmī-ye Mo'āser*, 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-Ḥusayn, *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.

___, *Ṣaḥīfe_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.

___, *Muʿjam Rijāl al-Hadīth*, al-thaghâfeh, Beyrouth, 1983.

___, *Mustanad al-ʿUrwat al-Wusqā*, Latifi, Qum, 1364 h.s./1985.

AL-KHURĀSĀNĪ, Muḥammad Kāẓim, *Kifāyat al-uṣūl*, Qum, 1321/1903.

AL-KHWĀNSĀRĪ, Aḥmad, *Jāmiʿ al-Madārik Fī Sharḥ Mukhtaṣar al-Nāfiʿ*, Téhéran, 1420/1999.

AL-KHWĀNSĀRĪ Mīrzā Muḥammad al-Bāqir, *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-ʿulamāʾ wa l-sādāt*, Vol. II, maktab ismailian, Qum, 1390 h.s./2011.

AL-KINDĪ, Muḥammad b. Yūsuf, *Kitāb wulāt miṣr wa-quḍātihā*, éd., R. Guest, Leyde and London, 1912.

KOHLBERG, E., « Autoritive Scriptures in Early Imamī Shīʿism », in E. Patlagean et A. Le Boulluec, éd. *Les retours aux Ecritures, Fondamentalismes présents et passé*, Louvain, Paris, 1993, p. 139-175.

___, « Barāʾa in Shīʿi doctrine », dans *JSAI*, 7, 1986, p. 139-175.

___, *Belief and Law in Imamī-Shīʿism*, Variorum, Aldershot, 1991.

___, « Imam and Community in the Pre-Ghybat Period », dans S. A. Arjomand éd. *Authority and Political Culture in Shīʿism*, 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-Shīʿi 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 Mustafāwī, Téhéran, 1375 h.s./ 1996.
- KURANI Ali, « Histoire et performance du Hezbollah-e Lobnān, Rôle de la Révolution Islamique d'Iran », *Fasl nāmeḥ imamat pajuhi*, 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 Omayyade Mu'āwīa I^{er}*, 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*, Copenhagen, 1950.

LUIZARD, P. J., *Histoire politique du clergé chiite, XVIII^e-XXI^e 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 Khālidi (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 *Kharāj* », *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, éd., R. Peters, Leyde, 1981, pp. 193-202.

___, *The Succession to Muḥammad*, Cambridge, 1977.

MAḤMŪDĪ Muḥammad Bāqir, *Nahj al-Sa'ādah fī mustadrak Nahj al-Balāgha*, Vol. I, Nash-e farhang-e Islāmī, Téhéran, 1380 h.s./2001.

AL-MAJLISĪ, Muḥammad al-Bāqir, *Biḥār al-anwār*, Téhéran, réimpression 1391 h.s./2012.

___, *Irshād al-qulūb*, Téhéran - Qum, 1956-1972.

___, *Kitāb al-Hudūd, Qiṣāṣ va Diyāt*, pîyâme Hagh, Téhéran, 1378 h.s./ 1999.

___, *Ḥaqq al-yaqīn*, Qum, 1956.

AL-MAJLISĪ, Taqī. *Tuḥaf al- 'uqūl* (article in *Biḥār al-anwār*, vol. 1, p. 77).

MAKĀRIM SHIRĀZĪ, N. *al-Fiqh, Kitāb al-Khums*, Madraseh imām Ali, Qum, 1370 h.s./1991.

___, *Al-Taḥiyya 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 fiḥhiyya istidlāliyya*, Beyrouth, 1989.

MA'LŪF L. , *al-Munjid*, trad. Bandarrigi, Téhéran, 1384/ 1964.

MANṢŪRĪ 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-Sulṭaniyya 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 Dāmādi, 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 takāmūl*, 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 Bāqīr, *Nemuneh bayyenāt dar sha’n-e nuzul āyāt, az nazar Sheikh Tusi wa sāyer mofaserīn ‘ām wa khās*, indīsheh islāmi, Téhéran, 1384 h.s./2005.

MOOSA, M., *Extremist Shiites. The Ghulāt Sects*, Syracuse, New-York, 1980.

MORABIA, A., *Le Ġihād 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 Fiqh Before the Classical Schools*, Leyde, 2002.

MOVAHID ABTAHI Mohammad Ali, *Tarikh al-Zurārī*, Işfahān, 1400/1979.

AL-MUFĪD, Muḥammad b. Muḥammad b. al-Nu‘mān, *al-Ikhtiṣāṣ*, 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. Sourdél, *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 ḥarb 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.

MUḤAMMADĪ, M., *Tārīkh va Farhang-e Iran dar dowerān-e enteqāl az ‘Aṣr-e sāsanī be ‘Aṣr-e eslām*, vol. I, Téhéran, 1993-1996.

AL-MUḤAQQIQ DĀMĀD Sayyid Mustafā, « Ḥudūd dar Zamān-e Mā : Ejra’ yā Ta’tīl ? », *Revue Tahghighāt-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, Téheran, 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'ā wa al-Musāfir*, Nigin, Qum, 1416/1995.

___, *Andar bāb-e ijtiḥād dar fiqh islāmī emrūz*, Qum, 1382 h.s./2003.

___, *Dirāsāt fī wilāyat al-faqīh wa fiqh al-dawlat al-islāmiyya*, Qum, 1374 h.s./1995.

Al-MURTAḌĀ al-Sharīf, *al-Intiṣār fī Infirādāt 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-aḥkām*, Qum, 1410/1989.

MŪSAWĪ KHWĀNSĀRĪ, Mīrzā Muḥammad al-Bāqir, *Rawḍāt al-Jann'āt Fī Ahwāl al-Ulama' wa l-Sādāt*, Qum, 1390/1970.

MUSLIM, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Istanbul, 1963.

___, *Ṣaḥīḥ*, M. F. 'Abd al-Bāqī éd., 5 vol., Le Caire, 1955 ; trad. Ang. A.H. Siddīqī, Lahore, 1971.

MUṢṬAFĀWĪ, H., *al-Taḥqīq fī kalimāt al-qur'ān al-karīm*, Téheran, 1981.

MUTTAHARĪ, Murtaḍā, *Islam va Moghtazyāt-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 GHĀFFĀRĪ, F. 'A., *Tārīkh-e tahavvolāt-e siyāsīye ejtemā'īye 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 Marji' Taqlid*, Oxford University Press, 2001, p. 34-35.

___, *The Development and Political Significance of the Rationalist (uṣūlī) and Traditionalist (Akḥbārī) 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-Mumārīsīn* » *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 55, n°. 1 (1992), pp. 22-51.

AL-NISHĀBURĪ, 'Alī B. Aḥmad Wāḥid, *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-QĀḌĪ AL-NU'MĀN, *Da 'ā'im al-islām*, Le Caire, 1370/1951.

AL-QALQASHANDĪ abu al-Abbās, *Ṣubḥ 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 Ṣann-e Faqīh va Kārbord-e Ān, Fiqh Estedlālī*, traduit par : Sayyid ‘Alī Asghar Qaravī, première édition, Téhéran, 1999.

AL-QATĪFĪ AL-BAḤRĀNĪ, 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 Ṭāhir, *risāil fī Ṣalāt al-Jum‘A*, Bibliothèque de l’Ayatollāh Mar’ashī, Qum, 1401/1980.

RASHĪD, A., *Tālebān, Zanān, Tejārat-e Māfiā va Proje-ye ‘Azīm-e Naft dar Āsiyā-ye Markazi*, Téhéran, édition Buq’a, première édition, 2002.

AL-RĀWANDĪ Quṭb, *al-Kharā’ij wa l-jarā’ih*, Qum, 1989.

—, *Fīqh 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-Faḥ, *Tafsīr Rūḥ 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.
- SABZIWARĪ, al-Muḥaqqiq Muḥammad Bāqir, *al-Dhakā al-ma'ad* (Chapitre IV *al-Dhakā'ir wa al-Ṣalāt*), Mu'asseseh al-Bayt, Qum, s. d.
- ___, *Kifāyat al-Aḥkām*, 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 Imamī 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.

ŞĀDIQ, A. H. et GAZĀLĪ, I., '*Aqā'id eqteşādī-ye andishmandān-e mosalmān*', traduit par Aḥmad Sheybani, 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.

___, *Iqtişādunā*, Dār al-fīkr, Beyrouth, 1982 (traduit en persan par Muḥammad Kāzīm Musavi, Qum, 1408/1987.)

___, *Tārīkh al-ghayba al-sughrā*, Beyrouth, 1972.

SAFARĪ, 'A., *Noskhe shenakht*, Téhéran, 1389 h.s./2010.

AL-SAFFĀR AL-QUMMĪ, *Başā'ir al-darajāt*, éd., M. Kūchebāghī, Tabriz, 2^e éd., ca. 1960.

SAJJĀDĪ, J., *Farhang ma'ārif islāmi*, Téhéran, 1373 h.s./1993.

SALĀR AL-DAYLAMĪ, 'Abd al-'Azīz, *al-Marāsim al-fīqh imāmiya*, manshurāt al-arabiya, Qum, 1404/1983.

AL-SARAKHSĪ, Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad, *Kitāb al-Mabsūṭ*, 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, *Qiṣaṣ 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.

___, *Kitāb 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.

SHAHRASTANI, *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

SHAMLŪ Walī Qulī, *Qīṣas al-Khāqāni*, Vol. II et III, vizārat irshād, Téhéran, 1374 h.s./1995.

AL-SHARĪF AL-MURTAḌA, *al-Rasā‘il*, 5 vol., Qum, 1415/1994.

AL-SHARĪF AL-RĀḌĪ, *Dīwān*, Qum, s. d.

___, *Nahj al-balāgha*, éd. et trad. persane de ‘A. N. Fayd al-islām, Téhéran, 4^e éd., 1972.

AL-SHAYBĀNĪ, *al-Musnad (Afḍal al-Jihād Kalima Ḥaqq ‘inda al-Sulṭān, Jāhiz)* volume 3, al-Risāla, Beyrouth, 2015.

AL-SHAYBĪ, K. M., « al-Taḥiyya 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 ‘Abbāside al-Ma’mūn », *Revue des Étude Islamiques (REI)* 30/1, 1962, pp. 26-48.

—, « Les conceptions imamites au début du XI^{ème} siècle d’après le al-Shaykh al-Mufīd », in D. S. Richard (ed.), *Islamic civilisation*, Oxford, 1973, pp. 950-1150.

SUBĤĀNĪ, 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-SUYŪṬĪ, Jalāl al-Dīn, *al-Durr al-manthūr*, Dār al-Fikr, Beyrouth, 1983.

—, *Tārīkh al-khulafā al-rāshidūn*, Beyrouth, 2008.

AL-ṬABARĪ, 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-Ṭabarī*, 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.

ṬABĀṬABĀ'Ī AL-HAKĪM Sayyid Muḥsin, *Mustamsak al-'urwat al-wuthqā*, Vol. IX, Dar al-Tafsīr, Qum, 1391/1971.

ṬABĀṬABĀ'Ī 'ALLĀMA, *Tafsīr al-mīzān*, IV, Jāme'e-ye mudarresīn, Qum, 1374 h. s. /1996.

ṬABĀṬABĀ'Ī S. M. 'Alī, *Riāḍ al-Masā'il*, Enteshārāt eslāmī, Qum, 1379 h.s./2000.

ṬABĀṬABĀ'Ī YAZDĪ, Muḥammad Kāẓim, *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. Muḥammad Jawād al-Balāghī, Téhéran, 1372 h.s./1993.

AL-ṬABRISĪ, Abū Manṣūr 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 shī'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-ṬIHRĀNĪ, Āqā Bozorg, *al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-shīʿA*, Qum, 1304 h.s./1925.
- ___, *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿA*, Dar al-ihyā, Beyrouth, 1430/2009.
- ___, *Rawḍa al-naḍira fī tarajīm* (dans vol. 5 *Ṭabaqāt aʿlām al-shīʿA*). université de Téhéran, 1372 h.s./1993.
- AL-TIRMIDHĪ, *al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, éd., A. M. Shākir, Le Caire, 1937.
- TRITTON, A. S., *Muslim Theology*, Royal Asiatic Society, Londres, 1947.
- TUCKER, W., *Mahdīs and Millenarians: Shiʿite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge, 2008.
- TUNAKĀBUNĪ, Muḥammad, *Qiṣaṣ al-ʿUlamāʾ*, première édition, ʿIlmiyya Islāmiyya, Téhéran, s. d.
- AL-ṬŪSĪ, Abū Jaʿfar, *al-ʿIdda fī usū al-fiqh*, alāghehbandiān, Qum, 1417/1996.
- ___, *al-Istibṣār*, Najaf, 1957.
- ___, *al-Khilāf*, Vol. I, jāme-e modaressin, Qum, 1407/1986.
- ___, *al-Mabsūt fī fiqh al-imāmiyya*, Muʿasseseh farhangi Tibyān, Qum, 1387 h. s. /2008.
- ___, *al-Nihāya fī mujarrad al-fiqh wa l-fatāwā*, Qum, 1980.
- ___, *Fihrist kutub al-shīʿA*, éd., Sprenger et ʿAbd al-Ḥaqq, rééd., Mashhad, 1972, Beyrouth 1983.
- ___, *Kitāb al-Ghayba*, Tabriz, 1905.
- ___, *Tahdhīb al-aḥkām*, éd., al-Mūsawī al-Kharsān, Najaf, 1958-1962.

UZEGĀN, A., *Le meilleur combat, Afḍal al-jihād*, Paris, 1962.

VASMAGHĪ, S., *Beḍā'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^e 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 Quaterly* 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.

___, *Muḥammad at Medina*, Oxford, 1962.

___, *Muḥammad 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.

___, *Muḥammad and the Jews of Medina*, Berlin 1975. (Version originale en néerlandais : *Muḥammad 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.

YAḤYĀ B SA'ĪD, *al-Jāmi' li-l-Sharā'i'*, Mu'asseseh seyyed al-shuhadā, Qum, 1405/1984.

YĀRKHĪ JUSHEQĀNĪ, H. 'A., *Ghazavāt-e payāambar, 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.

YAZDANPANAḤ Zohreh, *Biographie de Seyyed 'Abbās Moussavi*, Kayhan, Téhéran, 2007.

YAZDĪ, M., *Jang wa jihād dar Qur'ān*, Qum, 1382 h.s./2003.

AL-YAZIĪ Nassif, *Majma' al-Baḥrayn*, 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 (Ḥamza)..... 130, 156
‘Abbādān..... 67	‘Azīz (Qāḍī)..... 130, 160
‘Abbāsī..... 199	‘Azīz (Salār)..... 206
‘Abbassides..... 139, 175, 181	‘Idda (al)..... 37, 38
‘Abd al-Malik (b. ‘Umar)..... 67	‘ilm al-ḥadīth..... 215
‘Abd al-Muṭallib..... 101, 125	‘Umar (b. al-Khaṭṭāb)..... 29, 59, 69, 121
‘Abd al-Qays..... 105	‘Umar (ibn ‘Abd al-‘Azīz)..... 67, 139, 182
‘Abd al-Wahhāb..... 229, 241, 242	‘Umar b. Ḥanzala..... 152, 159
‘Abdel Nasser (Gamal)..... 239	‘Umar b. Yazīd..... 133
‘Abdu l-Salām (Aḥmad)..... 202	‘Uthmān (b. ‘Īsā)..... 113
‘Abdu l-Ṣamad (Ḥusayn)..... 189	‘Uthmān (ibn ‘Affān)..... 29
‘Abdullāh Ibn Jahsh..... 104	Abraham..... 101
‘Alā al-Dīn Abū l-Ḥasan..... 71	Abū Bakr (calife)..... 29, 69, 121, 138
‘Alam al-Hūda (le fils d’al-Fayḍ al-Kāshānī) 194	Abū Dujana..... 246
‘Alī (1 ^e imam). 10, 29, 30, 50, 78, 101, 112, 121, 125, 127, 129, 151, 159, 182, 183, 184	Abū Ḥanīfa..... 104, 125, 142, 227
‘Alī (ibn al-Rashīd)..... 111	Abū Ja‘far, (Muḥammad b. Ya‘qūb)..... 69
‘Alī (Shāh)..... 78, 196	Abū l-Makārim..... 72, 158
‘Alī al-Riḍā (8 ^e imam)..... 112	Abū Sayyār Misma‘ b. ‘Abd al-Malik..... 133
‘Alī Ibn Naṣrallāh..... 202	Abū Yūsuf Ya‘qūb..... 104, 142
‘Alī ibn Yaḥyā..... 113	Abū-Chakra..... 173
‘Alī Zayn al-‘Ābidīn(4 ^e imam)..... 120, 184	Afandī (‘Abdallāh)179, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 200, 203, 208, 209, 210
‘Āshūrā..... 218	Afḍal al-jihād..... 50
‘Askarī Ḥasan (11 ^e imam)..... 13, 14, 15, 52, 113	Afghanistan..... 233, 236, 237, 243, 284
‘Awārīf al-ma‘ārīf..... 206	Afrique..... 214, 247, 253, 254
‘Azīz (Abū al-Qāsim)..... 70	Agbibo (D. E.)..... 232

<i>ahl al-bayt</i> (Gens de la Maison prophétique)	al-Qā'ida 228, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 243, 246, 258
..... 100	
<i>ahl al-ḥadīth</i> (Gens du Ḥadīth)..... 229	<i>al-Sarā'ir</i> 72, 129, 130, 159, 160, 207, 208, 269
Aḥmadi (Ḥamīd)..... 238	<i>al-Shihāb al-Thāqib</i> 190, 191, 210, 263
Ahwāzī (al) Mahziyār 68, 113	<i>al-Sīra al-nabawiyya</i> 47, 49, 269
Akbar Shāh Bābur 235	<i>al-Tadhkira</i> , 73
Akḥbārī..... 18, 20, 168, 191, 195, 281	<i>al-Tahdhīb</i> 156, 213
<i>Akḥbārīyya</i> 18, 136, 143, 211, 216	<i>al- 'Urwat al-Wuthqā</i> 100, 122, 204
<i>al-aḥkām al-arba'a</i> 8	<i>Amal</i> (mouvement)..... 248
<i>al-Aḥkām al-Sulṭāniyya</i> 140	<i>Amal al-āmil</i> 193, 194
al-Ālūsī (Maḥmūd) 9	
al-Azhar 233	‘Āmilī (Bahā' al-Dīn)..... 89, 199
<i>al-Dhikra</i> 208, 286	‘Āmilī (Ḥurr).... 17, 19, 26, 67, 68, 92, 101, 121, 123, 136, 137, 152, 159, 160, 168, 174, 184, 193, 194, 197
<i>al-Durūs al-Shar'ī'a</i> 100	‘Āmilī (Ḥusaynī) 78
<i>al-Farīda al-ghā'iba</i> 233, 234	‘Āmilī (Muḥammad Jawād) 78
<i>al-Faṭḥ al-qadīr</i> 227	‘Āmilī (Mūsāwī)..... 100
<i>al-Fihrist al-Tirāth</i> 210	
<i>al-Futūḥ</i> 29	Amir Arjomand (Said) 50, 51
Algérie..... 230	Amir Mahalati (Ja'far) 228
<i>al-Ghayba (Kitāb al-Nu'mānī)</i> 13, 83	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
<i>al-Ghayba (Kitāb al-Ṭusī)</i> 21	amour (de <i>walāya</i>) 11, 217
<i>al-Ghunya</i> 72, 129, 207, 271	Anṣārī (Murtaḍā)79, 80, 119, 121, 137, 144, 145
<i>al-Ḥadā'iq al-Nāḍira</i> 142, 200, 257	Āqā'ī (Abū al-Faḍl)..... 81
<i>al-Hidāya</i> 89	Arabie Saoudite..... 232, 238, 247
<i>al-Ḥujja fī Wujūb Ṣalāt</i> 189	Ardakānī ('Alī Riḍā) 201
<i>al-I'tiqādāt</i> 88	Aristote..... 86, 231
<i>al-Jāmi' li-l-Sharā'i</i> 73	aristotéliciens..... 215
<i>al-Kāfī</i> 67	Arminjon Hachem (Constance) 216
<i>al-Kāfī fī l-fiqh</i> 129	Arnalde (Roger)..... 231
<i>al-Kāmil</i> 29	Ārsās (ancienne ville de Qazwīn)..... 67
al-Kawthar 124	Aṣamm ('Abd al-Raḥmān)..... 68
<i>al-Khilāf</i> 126, 185, 206, 209, 290	<i>aṣfiyā</i> élus 184
<i>al-Lum'a al-dimashqiyya</i> 208	ash'arite..... 229
<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>ashāb al-ḥadīth</i> (Gens du Ḥadīth).....	242
Ashmawy (Muḥammad Saīd)	58, 59
Astan-e Qods-e Raḍawī.....	189, 191, 194, 283
Astarābādī (Muḥammad Amīn).....	18
Astarābādī (Muḥammad Baqīr)	199, 200
Astarābādī (Muḥammad Taqī).....	194, 202
At-Tur (le Mont Sināī).....	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
Baḥrānī (Hāshim b. Sulaymān).....	193
Baḥrānī (Yūsuf b. Aḥmad).....	19, 89, 141, 142, 189, 190, 200
Balādhurī (Aḥmad)	105
Balāghī (Muḥammad Jawād)	104, 289
Bannā (Ḥasan al)	238
Banū ‘Abd Shams.....	29
Banū Hāshim	29, 30, 100, 101, 111, 116, 121
Banū Jazīma	105
Banū Qurayzah	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‘a</i> (innovation blâmable)	203
<i>Bidāya</i>	141
<i>Bihār al-Anwār</i> ..	19, 78, 83, 101, 166, 182, 190, 193
Bihbahānī (Waḥīd)	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>Ṣaḥīḥ</i>)	105, 183
Burrāj (Qāḍī)	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

<i>Da 'ā'im al-islām</i>	183	États-Unis.....	238, 240
Daesh.....	243	Etienne (Bruno).....	230
Damas.....	233, 265, 293	Fāḍil (‘ Abdallāh b. Muḥammad).....	200
<i>dār al-ḥarb</i>	236	Fāḍil (Hindī).....	167, 195, 196, 207
<i>dār al-islām</i>	236	Fāḍil (Jalāl al-Dīn)	157
Dashtakī (Mīr Nizām al-Dīn).....	202	Fāḍil Ābī.....	125
De Smet (Daniel)	83, 253	Faqīh Imāmī (Ḥasan)	106
Dehlavī (Shāh Walī Allāh)	235	Fārābī (Abū Naṣr)	231
Dekmejian (Richard Hrair).....	238, 240, 241	Faraj ‘ Abd al-Salam.....	233
Deobandisme	232, 235, 236, 237	Farhang (Manuchihr).....	101
Dhahabī	182	<i>Farhang ma ‘arīf islāmī</i>	9
<i>Dhakā'ir wa l-Ṣalāt</i>	186	<i>Farhang-i Buzurg-i ‘Ulūm-i Iqtisādī</i>	101
<i>Dharī‘A</i> . 188, 190, 193, 194, 195, 199, 201, 202, 204, 208, 209		<i>Farhang-nāmeḥ Uṣūl-e fiqh</i>	16
<i>Dictionnaire du Coran</i>	9	Farrahī (Dāvud).....	242
<i>Die islamisches Gnosis</i>	7	Fārs	193
Dieu (chemin de)	35, 36, 37, 70, 89, 228	<i>fatḥ makka</i>	47
Dieu (droit de)	45	Fāṭima	7, 29, 50, 121, 124
Dieu (Envoyé de).....	38, 47, 100	fatimides.....	65
Dieu (gouvernement de)	81, 87	Filiu (Jean-Pierre).....	229
Dieu (justice de).....	46	<i>Fīqh al-qur‘ān</i>	160
Dieu (pacte de)	245	<i>Fīqh al-Riḍā</i>	108
Dieu (part de).....	120, 121, 134	<i>Fīqh-e Shī‘e</i> . 193, 194, 198, 199, 201, 204, 209, 264	
Dieu (Parti de)	248	<i>furū</i> (branches) ‘	8, 9
Dieu (preuve de)	17, 88, 92, 153	<i>Furū‘ min al-Kāfī</i>	213
Dieu (règne de)	241	Gabriel	41
Dieu (représentant de).....	123, 127	Ghaffārī (Alī Akbar)	15, 101, 134
Dieu (voie de).....	34, 44, 61, 90	<i>ghanīma</i>	106, 107, 126, 251
dissociation (<i>barā‘a</i>).....	11	<i>Ghayba al-kubrā</i>	12, 52
Djebli (Moktar).....	182	<i>Ghazavāt-e payāmbār</i>	47
Edward (William).....	56	Gleave (Robert).....	20
Égypte.....	31, 232, 239, 273	Goldziher (Ignaz)	54, 97, 167
enfer.....	83	Golfe Persique.....	214
eschatologique	27, 50, 83, 217	Golpāyegānī (Ṣāfi)	193, 194, 198, 199, 201, 204, 209
Eshmāvi (M. S.).....	31	gouvernement mondial.....	46
Esposito (John Louis)	250		

Grande-Bretagne	236, 247	Ḥasan (Jamāl al-Dīn)	73
<i>Guide divin</i> . 7, 17, 20, 21, 27, 33, 52, 54, 68, 83, 88, 93, 214, 218		Ḥasan b ‘Alī (2 ^e imam)	29, 143, 182, 183
Ḥabībābādī (Muḥammad ‘Alī)	181, 210	Hasan Nasrullah	249
Ḥadīth (droit du)	18, 19, 22, 23	Hāshimī (Aḥmad b. Faḍl)	175
<i>ḥadīth (nabawī)</i>	50	Hashīshu (Nīhād)	248
Hafs b. Qiyās	162	Ḥaskānī (al-Ḥākīm)	183
<i>Hajj</i>	174, 184	Ḥayy (Yahyā)	73
Hakīm (Muḥsin)	121, 122	Helsinki	140, 292
Ḥalabī Abū al-Ṣalāḥ	91, 115, 121, 129, 141, 156, 207	Hezbollah	248, 249, 250, 275, 281
Ḥalabī Abū l-Ḥasan	71, 72	hiérarchie	98, 115
Ḥalabī Ibn Zahrā	16	<i>ḥikma</i> (la sagesse mystique)	241
Halm (Heinz)	7	Ḥilla	180, 216
Hamadānī (Amīr Sayf)	231	Ḥillī (‘Allāma)	55, 73, 74, 77, 117, 119, 128, 131, 141, 144, 157, 162, 163, 165
Hamadānī (Ibrāhīm)	113	Ḥillī (Abū ‘Abd Allāh), voir Ibn Idrīs	72
Ḥamdānides	214	Ḥillī (Muḥaqqiq) ..	16, 44, 72, 73, 75, 77, 92, 93, 118, 130, 148, 153, 159, 160, 163, 186
Ḥamīdullāh (Muḥammad)	34, 36, 39, 40, 47, 48, 102, 105, 106, 109, 151	<i>Histoire de la philosophie islamique</i>	7
Ḥamza b. Bazī	113	Hitti (Philippe K.)	102
ḥanafīte	227, 228	<i>Ḥizb al-Da‘wa</i>	248
Ḥanafīyya (‘Alī b. Muḥammad)	50	<i>Ḥokūmat-e entesābī</i>	161
Ḥanafīyya (Muḥammad)	50	Hoyland (Robert)	61
ḥanbalīte	227, 229, 230, 241, 244	<i>ḥudūd</i> . 8, 63, 147, 148, 150, 152, 155, 159, 160, 165, 212	
Ḥaqīqat (‘Abd al-Raḥīm)	13	<i>Ḥunayn</i> (bataille de)	47
Hārūn al-Rashīd	104, 113	Ḥusayn (3 ^e imam)	27, 29, 30, 32, 50, 62, 124, 182, 183, 218
Ḥasan (b. Rāshid)	113	Ḥusayn (Shāh Sulṭān)	203
Ḥasan (Fakhr al-Muḥaqqiqīn)	157	Ḥusaynī (‘Alī)	124, 135
Ḥasan (Ibrāhīm)	48	Ḥusaynī (Muḥammad Hossein)	210

Ḥusaynī (Muḥammad Jawād)	78	imam impeccable . 15, 27, 53, 54, 66, 75, 77, 79,	
Ḥusaynī (Muḥammad Taqī)	194	80, 81, 85, 90, 93, 115, 120, 150, 151, 158,	
Ḥusaynī (Mustafā)	206	161, 166, 167, 169, 177, 185, 186, 196, 200,	
		205, 206, 207, 208	
Ibn A‘tham al-Kūfī	29	imamat . 10, 13, 68, 74, 111, 112, 120, 178, 206,	
Ibn Abī al-Ḥadīd	121	210, 255, 275	
Ibn al-Athīr	82	imamologie duodécimaine	63, 253, 255
Ibn al-Barrāj	129, 130, 160	<i>Inevitable Doubt</i>	20
Ibn al-Hammām	227	Iran ... 62, 93, 137, 150, 153, 163, 165, 171, 176,	
Ibn al-Jawzī	175	177, 178, 180, 181, 187, 189, 193, 194, 195,	
Ibn al-Junayd al-Iskāfī	108, 120, 121	200, 201, 202, 203, 209, 214, 216, 228, 241,	
Ibn Bābūya ... 14, 15, 88, 89, 101, 108, 121, 174,		248, 294	
213		<i>Irshād</i>	185, 186
Ibn Ḥanbal	105, 229, 242	Iṣfahān.. 178, 189, 192, 209, 241, 262, 265, 268,	
Ibn Ḥazm	231	279	
Ibn Hishām	47, 49, 104, 105	Iṣfahānī (Abū l-Faraj)	13
Ibn Huzaym	105	Iṣfahānī (Bahā’ al-Dīn)	167
Ibn Idrīs .. 72, 118, 129, 130, 158, 159, 160, 207,		Iṣfahānī (Ḥusayn)	195
208, 209, 228		Iṣfahānī (Mīrzā ‘Abdallāh)	189
Ibn Ishāq	47, 182	Iṣfahānī (Shaykh Luṭfullāh)	178, 179, 202
Ibn Khaldūn	29, 60, 140	<i>Ishārāt al-ṣabr</i>	71
Ibn Mājjā	50, 83	Islam ... 42, 55, 56, 57, 59, 72, 73, 74, 75, 77, 78,	
Ibn Manẓūr	107	85, 86, 103, 139	
Ibn Qutayba	29	<i>Islam et modernité politique</i>	236
Ibn Shahrāshūb	113	Israël	239, 248, 249
Ibn Taymiyya . 28, 229, 230, 233, 234, 241, 242,		<i>ithnā ‘ashariyya</i>	214
244, 246, 247			
Ibn Thābit	227	Jabal ‘Āmil	177
Ibn Zuhra	72, 115, 129, 207	Jabbārī (Rezā)	104
Ibrāhīm (Abū Yūsuf)	104, 143	Jabhat al-Nusra	233
Ibrāhīm (Ḥasan)	193	Ja‘far al-Ṣādiq (6 ^e imam) . 12, 51, 67, 69, 78, 94,	
Ibrāhīm (Mīrzā)	202	112, 120, 121, 133, 134, 137, 152, 159, 160,	
<i>ikhwān al-muslimīn</i>	238	183, 184	
Ilkhanide	55	Ja‘faryān (Rasūl)	131, 177, 188, 206
imam caché... 17, 21, 55, 63, 64, 76, 79, 88, 118,		<i>Jāhiliyya</i>	240
119, 122, 129, 130, 131, 135, 136, 141, 143,		<i>Jām’e ‘Abbāssī</i>	89
156, 158, 161, 171, 196, 198, 205, 213, 217		<i>Jamā‘at al-tawḥīd</i>	243
		<i>Jamā‘at islāmī</i>	236

<i>Jama'atu ahli l-sunna</i>	246	Karīm Khān (Muḥammad).....	62, 63
Jambet (Christian) .5, 7, 12, 20, 64, 65, 98, 115, 148, 149		Kāshānī (Fayḍ) 19, 123, 136, 190, 191, 194, 210	
<i>Jāmi' al-Maqāṣid</i>	157, 198	<i>Kashf al-Ghiṭā'</i>	78
<i>Jāmi' al-shitāt</i>	163, 165, 283	<i>Kashf al-Lithām</i>	207
Jassim Hussain	23, 51	<i>Kashf al-Rumūz Fī Sharḥ Mukhtaṣar</i>	125
<i>Jawāhir al-Kalām</i>	100, 101, 132, 142, 154	Kashfī (Ja'far)	210
Jawāhiri (Muḥammad).....	113	Kāshif al-Ghiṭā'	78, 83, 84, 157, 196
Jawziyya (Ibn Qayyim)	242	Kashmīrī (‘Abdallāh)	192
Jiddah	67	Kaysānides	50, 51
<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		Kāzīm (7 ^e imam).....	51, 112, 113
<i>jihād al-akbar/al-afḍal</i>	26	Kāzīm (Muḥammad)	90, 100, 191, 204
<i>jihād al-aṣghar</i>	26	Kepel (Gilles).....	227, 228, 233
Jilānī (Ḥusayn b. Ḥasan).....	201, 204	Kermānī (Muḥammad).....	62
<i>jizya</i> (impôt de capitation)	38, 97	Khadduri (Majid)	57, 58
Joulani (Abū Muḥammad)	233	Khājū'ī (Ḥusayn)	210
judaïsme	98, 102	Khalkhālī (E. Mūsavī)	7
Jugement dernier	10	<i>Khandaq</i>	47
Kadīvar (Moḥsen)	161, 163, 167, 168	<i>kharāj</i> 3, 97, 98, 99, 114, 142, 143, 144, 251, 260, 266, 272	
<i>kāfir</i> (impie).....	196	khārijite	30
<i>kalām</i> ..48, 79, 88, 129, 142, 155, 158, 168, 169, 190, 204, 229, 230, 281		Khātūnābādī (‘Abdu l-Ḥusayn)	192, 203
Kama (Nigeria)	246	<i>Khaybar</i>	47
Kamare'ī (‘Alī Naqī)	209, 268	Khomeyni (Rūḥollāh).....	156, 169, 205, 248
Kanamā.....	247	Khū'ī (Abū l-Qāsim)	35, 85, 120, 155
Karakī (‘Alī b. Manshār)	198, 199	<i>khulafā'</i>	184
Karakī (al-Muḥaqqiq) ...44, 76, 92, 93, 118, 131, 132, 144, 155, 156, 157, 172, 176, 177, 178, 179, 180, 196, 197, 198, 199, 208, 209		<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	
Karbalā	30, 218	Khurāsān	137, 189
		Khurasānī (Muḥaqqiq)	192
		Khwānsārī (Aḥmad)	152, 159, 161
		Khwānsārī (Āqā Ḥusayn)	202
		Khwānsārī (Āqā Jamāl)	195, 203
		Khwānsārī (Muḥammad Bāqir)	136, 155, 160, 178, 189, 192, 193, 194, 208

<i>Kifāyat al-aḥkām</i>	151	Mahdī 10, 14, 15, 18, 66, 83, 115, 116, 118, 121,	
Kisānī (École)	228	122, 123, 127, 128, 131, 132, 210	
<i>Kitāb al-Ṭabaqāt al- kubrā</i>	105	<i>Mahdī al-Qā'im</i> , voir Mahdī	50
<i>Kitāb al-Umm</i>	117	Maḥmūdī (Muḥammad Bāqir)	182
<i>Kitāb man lā yaḥḍuruhu l-faqīh</i>	213	Maiduguri	246, 247
Kohlberg (Etan)	28, 32, 33, 54, 62, 183	Mājid al-Mājid	233
Kuala Lumpur	235	Majlisī (Muḥammad Bāqir) ...	78, 101, 153, 154,
Kūfa	67, 174	166, 182, 189, 191, 193, 203	
Kūhpā'ī (Mīr Qāsim)	202	Majlisī (Muḥammad Taqī)	19, 178, 179, 190
Kulaynī (Muḥammad b. Ya'qūb) .	49, 53, 67, 68,	<i>Majma' al-bayān</i>	38
69, 111, 120, 134, 183, 184, 210, 213		Makārim (Nāṣir)	37, 112, 174
Kumayl ibn. Ziyād	78	Malaysia	235
Kurani ('Alī)	248	Malek (bibliothèque)	192, 199
<i>La Chronique</i>	229	Mālik b. Anas	228, 242
<i>La religion discrète</i>	7, 10, 63	mālikite	227, 228, 231
Lakhmī (Naṣr b. Qāmūs)	112	<i>Manāqib</i>	113
Lausanne	1	<i>Mange le cœur du mécréant</i>	246
<i>Le Ġihād dans l'Islam médiéval</i>	61	Manṣūrī Lārijānī	114
<i>Le Prophète et le Pharaon</i>	233	Mar'ashī (Ayatollāh)	189
Liban	177, 233, 248, 249	<i>marāji' taqlīd</i>	97
Libye	243	<i>Marāsim al-Sharī'A</i>	206
Linant de Bellefonds	7, 212	Marie	7, 277
<i>Lisān al- 'Arab</i>	107	<i>marja'</i>	180
Luft (Paul)	50	<i>ma'rūf</i>	9, 11
Luizard (P.J.)	216	Marwān	182, 183
Lumière (sourate An-Nur)	160	<i>Maṣābiḥ al-zulam</i>	204, 258
<i>Ma'rifat-e siyāsī</i>	84	<i>Masālik al-afḥām</i>	77
<i>ma'ād</i>	10	Mashhadī (Mīr Muḥammad Zamān)	190
<i>Mabānī takmilat al-minhāj</i>	155	Mashkūr (M. J.)	29
<i>Mabsūṭ</i> ..	44, 53, 70, 92, 116, 128, 169, 206, 285,	Massignon (Louis)	7
290		Māwardī (Abū al-Ḥasan)	117, 140
Madanī ('Abdallāh)	196	Mawdudi Abū Ala	233
<i>Madārik al-Aḥkām</i>	100	Māzandarānī (Muḥammad Ḥusayn)	192, 210
Madelung (Wilfred)	97	Mecque ...	11, 29, 48, 49, 58, 104, 174, 184, 218,
Maghribī (Al-Qaḍī al-Nu'mān)	183	265, 269	
		Médine	30, 47, 49, 58, 104, 133, 241
		Mesisah	67
		Messie	102, 254

Michaël.....	41	<i>mujtahid mutajāzī</i>	155
<i>Miftāḥ al-karāma</i>	78	<i>Mukhtalaḥ al-Shī'A</i>	110
<i>Minḥāj al-Ṣāliḥīn</i>	35, 36	<i>Mukhtaṣar</i>	73, 74, 115, 125, 159, 266, 274
Miqdād (Jalāl al-Dīn).....	157	Mullā Ṣadrā al-Shīrāzī	202
Mīr Dāmād (Muḥammad Baqīr), voir		Munich	7, 265
Astarābādī.....	178	<i>munkar</i>	9, 11, 63, 159
Miṣrī (Abū Ayyūb).....	244	<i>Muntahā</i>	74, 75, 141, 162, 209, 266, 270
Modarresi (Ḥusayn).....	172	Muntaẓirī (H.A.)	81, 177
Moghol	235	Mūsavī (E.).....	7
Mohaghegh (Mohammad Bāqīr)	37	Muslim . 101, 105, 263, 265, 267, 275, 284, 290,	
mongole.....	216	292	
Morabia (Alfred).....	61, 229	<i>Mustadrak al-Wasā'il</i>	184
Moulavi (‘Alī).....	55, 56	<i>Mustalaq</i>	47
Moussavi (‘Abbās)	248, 249	Mutawakkil Abū ‘Īsā	14
Moussavi (Husayn)	248	<i>mutawātir</i>	158, 227
Movahid (Abtahi)	182		
<i>Mu'jam Rijāl, al-Ḥadīth</i>	120	Nā'im, Qāsim.....	249
Mu'min (Muḥammad)	36, 68, 192	Nā'inī (Mīrzā)	202, 204
mu'tazilite.....	121, 229	<i>nafs</i>	26
Mu'āwiyya	29	<i>Nafy al-wujūb al-muṭlaq</i>	204
Mufaḍḍal b. ‘Umar	112	<i>Nahj al-Balāgha</i>	121, 182, 276
Mufīd (Shaykh al-)14, 15, 16, 34, 44, 54, 64, 84,		<i>Nahj al-'irfān</i>	197
91, 92, 93, 115, 117, 121, 125, 126, 127, 128,		Nahrawān	30
140, 152, 155, 158, 162, 185, 206, 215		<i>nāib</i> (pl. <i>nuwwāb</i>)	52
Mughniya	106, 107	Najafī (‘Alī).....	202
<i>Muhadhdhab al-bāri'</i>	161	Najafī (‘Abd al-Raḥīm)	79
<i>Muhammad at Mecca</i>	139	Najafī (Muḥammad Ḥasan) ...	47, 48, 75, 79, 88,
<i>Muhammad at Medina</i>	103	101, 129, 132, 142, 154, 155, 158, 168, 169,	
Muḥammad b ‘Uthmān al-'Umarī.....	52	190, 204	
Muḥammad b. ‘Abd Allāh, voir prophète.	10	Najāshī	113, 281
Muḥammad b. Sinān.....	113	Najd.....	241
Muḥaqqiq al-Ardabīlī	144, 163	Najrān	104
Muḥaqqiq al-Thānī.....	188	Nakhla	104
Muḥaqqiq Dāmād	149, 155, 156, 162, 165	Narāqī (Aḥmad)	93, 119, 121, 154
Mu'izz (Qāḍī)	202	Nawbakhtī Abū al-Qāsim Ḥusayn b. Rawh	52
<i>mujtahid</i>	18, 47, 81, 119, 153, 154, 155, 156,	Nāwūsides	51
161, 163, 166, 168, 178, 198, 200, 209, 217,		Nāwūsiyya	51
289		Near East.....	243, 293

Newman (A. J.).....	20, 171, 195	120, 121, 124, 127, 129, 133, 138, 139, 140,	
<i>Nezām-e Siyāsi-ye Eslām</i>	237	150, 151, 152, 169, 186, 227, 229, 238	
Nigeria.....	243, 246, 247, 284, 291		
Nīshābūrī (‘Abdallāh).....	113	<i>Qā'im</i> (12 ^e imam), voir Mahdī.....	213
Nishapur.....	51	Qā'inī (Ḥasan).....	190
Nūh al-Nakhā.....	113	Qadamī (Ḥātim).....	190
Nu‘mānī (Muḥammad b. Ibrāhīm).....	83, 127	Qājār.....	78, 181, 196
Nūrī (Mīrzā Ḥusayn).....	90, 182, 184	Qalqashandī (abu al-Abbās).....	175
Occultation majeure .	12, 22, 52, 53, 65, 98, 115,	Qarmats.....	214
	123, 131, 150, 158, 175, 208	<i>Qāṭi' A al-lajāj fī taḥqīq ḥall al-kharāj</i>	143
Occultation mineure	17, 21, 52, 76, 122, 129,	Qatīfī (Ibrāhīm).....	143, 144
	131	<i>Qawā'id al-fiqh</i>	149
Omeyyades.....	30, 68, 139, 143, 175, 182	Qazwīn.....	67, 199, 210
ordre du <i>jihād</i>	69	Qazwīnī (‘Abd al-Jalīl).....	178, 187
Oxford	54, 65, 103, 152, 171, 183, 257, 258,	Qazwīnī (Dīn Muḥammad).....	202
	263, 281, 288, 291	Qazwīnī (Fāḍil).....	195
		Qazwīnī (Mullā Khalīl).....	195, 210
		<i>Qīṣaṣ al-Khāqānī</i>	204, 286
Pahlavi (le règne).....	181	<i>qiyās</i>	16, 17, 19, 22, 53, 228
Pakistan.....	233, 235, 236, 237	<i>Qu'est-ce que le shī'isme ?</i>	12, 115
Paraclet.....	102, 254	Queeston (Ibrahim).....	68
Pāyandeh (Abū l-Qāsim).....	48	Querry (A.).....	55
Peerzadeh (Afḍal).....	103	Qummī (Mīrzā Abū l-Qāsim).....	163, 165
Peshawar.....	233	Qummī (Muḥammad Ṭāhir).....	192, 193, 209
philosophe.....	178, 200, 203, 231, 289	<i>Qurayzah</i>	47
piliers de la religion.....	44, 85		
Planhol (M.).....	102	<i>ra'y</i>	17, 19, 22, 53, 227, 228
Poulādī (Kamāl).....	242	Rabat.....	47, 269
prière du vendredi.	4, 11, 65, 171, 172, 173, 174,	Rachid (Ahmed).....	237
	175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183,	rāfī (M. A.).....	80
	184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192,	Rajab (mois).....	104
	193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201,	Rajab (Muḥammad).....	190
	202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210,	Ramaḍān (mois).....	11, 21, 102, 106, 173, 205,
	211, 213, 284, 294		206, 208
prophète.....	22, 26, 34, 47, 49, 58, 59, 65, 68, 74,	Raqqa.....	245
	78, 85, 87, 88, 90, 94, 97, 101, 102, 103, 104,	<i>Rasā'il al-Fiqhiyya</i>	210
	105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 116,	<i>Rasā'il al-tis'a</i>	73
		rationalistes, voir <i>Uṣūliyya</i>	156

Rawāndī (Faḍl Allāh)	174	191, 196, 198, 199, 200, 203, 216, 260, 289,	
Rāwandī (Quṭb al-Dīn)	160	294	
razzia	31, 32, 57		
religion d'État	176, 216		Safawān b. Yahyā113
représentants de l'imām caché, voir <i>nuwwāb</i> . 52			sagesse mystique.....241
Résurrection	10, 82, 134		
Reungoat (S.)	57		<i>Ṣaḥīfa</i>
révolution islamique	171, 217, 248		184
Reynaud (G.)	32		<i>ṣaḥīḥa Abī Khadīja</i>
Rezā'ī (Amīr)	59		160
<i>Riāḍ al-Masā'il</i>	66		<i>Ṣaḥīḥ-i Muslim</i>
Richard (D. S.).....	54		101
Richard (Yann)	171, 172		
<i>Rijāl al-Najāshī</i>	113		Sajjādi (Ja'far)
<i>Riyāḍ al-'ulamā'</i>	195, 209, 210		9
Rome	56		Salār al-Daylamī
Roy (Olivier).....	236		121, 130, 156, 206, 207
<i>Rūḥ al-ma'ānī</i>	9, 38		
Russie	79		<i>Ṣalāt</i> . 11, 43, 113, 177, 188, 189, 190, 191, 192,
Rustam (Farrokhzād)	82		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
			Ṣāliḥ Beyk (Muḥammad)
			190
Sabziwārī ('Abd al-A'lā)	157		Saljūqides.....
Sabziwārī (Muḥammad Bāqir)	136, 151, 155,		116
179, 186, 194, 197, 201			Samāhijī ('Abdallāh)
Sabziwārī (Muḥaqqiq)	192		195
Sachedina (Abdulaziz) ...	183, 185, 186, 197, 207,		Samanides
208			214
Sa'd ibn Abī Waqqāṣ.....	82		Sāmarrā
Sādeqī Ardestānī.....	174, 283		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
Ṣadr (Muḥammad Bāqir)	12, 202, 256		Sayyid Quṭb
<i>Ṣadriyya</i>	202		237, 238, 239, 240, 241
Ṣadūq, voir Ibn Bābūya.	88		Schacht (Joseph)
Ṣafar (mois)	104		97, 98, 102, 167
			<i>Selected works</i>
safavide... 20, 62, 76, 93, 94, 123, 131, 143, 153,			98
166, 168, 171, 175, 176, 178, 181, 187, 188,			Sepehri (Fereydoun)
			227
			shāfi'ite
			227
			Shāfi'ī
			117, 228
			Shafī'ī (Muḥammad al-Bāqir)
			155, 164

Shāh Ismā‘īl.....	177, 198	Strasbourg.....	1, 212
Shāh Ṭahmāsb	131, 143, 172, 177, 198, 208	Subhānī (Ja‘far).....	82, 86, 87
Shahīd al-Awwal Abū ‘Abdallāh Ibn al-Makkī	75, 100, 119, 131, 134, 141, 155, 157, 208	Ṣubḥī Tufaylī	248
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	Sūdān	140, 292
Shāmlū (Walī Qulī).....	190, 204	Sulaymān b. ‘Abdallāh Baḥrānī.....	194
Sharif (Bāqir).....	29	Sunna (norme).....	100
Sharīf al-Murtaḍā ...	64, 116, 117, 121, 126, 127, 144, 196, 205, 207, 209	Sunna (religion)	246
Sharīf al-Raḍī	144	Syrie	214, 233, 243, 244, 250
Shaybānī (Ḥanbal)	229	<i>Ṭā’if</i>	47
Shaykh Raqīb Harb	249	<i>ta’wīl</i> (exégèse).....	241
Shaykhiyya.....	62, 63, 255	Ṭabarī..	13, 29, 68, 106, 175, 182, 202, 229, 289
Shaykhurī (Sulaymān)	193	Ṭabāṭabā’ī (‘Alī).....	66, 90, 100, 157, 195
<i>Shiism</i>	50	Ṭabāṭabā’ī (Muḥammad)....	38, 51, 90, 100, 172, 204
Shīrāzī (al-Sarakhsī)	259	Ṭabāṭabā’ī (Muḥsin).....	121, 122
Shūshtarī (Ākhūnd).....	193	Tabouk	38
Shūshtarī (Ḥasan ‘Alī b. ‘Abdallāh)	189, 192, 209	Ṭabrisī Abū ‘Alī (Amīn al-Islām).....	17, 38, 106, 121, 160, 202, 207
Shūshtarī (Qāḍī Nūrullāh).....	208	Tabrīzī (Jawād)	124
Ṣiffīn.....	29	Tabrīzī (Muḥammad ‘Alī Mudarris)	155, 202
Simmarī Abū al-Ḥasan ‘Alī b Muḥammad.....	52	Tafrishī (Mīr Fayḍ)	202
Singer (Amy).....	139	<i>Tafsīr</i> 37, 38, 104, 106, 109, 114, 174, 240, 269, 277, 283, 289	
<i>Sīra</i>	47, 49, 104, 105, 269, 272	<i>Tahdhīb</i>	113
Sirhindī Fāruqī.....	235	<i>Tahrīr al-wasīla</i>	153
Sīstānī (‘Alī)	124	Tajallī (‘Alī Ridā).....	194, 201
Snouck (Hurgronje)	97, 98, 102, 103	<i>Tālebān, Zanān,</i>	237
Socrate	86	Ṭalḥa	30
soufisme	241		
sourate al-Anfāl	106		
sourate al-Jum’A	191		
sources d’imitation	97, 180		
Sourdél (D.).....	54		

<i>taqīyya</i> 4, 32, 62, 88, 94, 141, 144, 160, 182, 183, 261, 272, 274	<i>‘Uyūn al-Masā’il</i> 200
<i>taqlīd</i> 217	Uzegān (Ammār)..... 50
<i>Tārīkh</i> 13	Vaziri (bibliothèque) 191
<i>tasawwuf</i> 241	Wahhābisme..... 238
<i>Tatmīm amal al-āmil</i> 178	wahhabite 232, 244
<i>tawhīd</i> 10, 243, 251	<i>wājib al-kifā’</i> 230
taxes religieuses.. 3, 21, 22, 97, 98, 99, 101, 102, 112, 114, 118, 122, 126, 127, 139, 140, 184, 212, 224, 294	<i>walāya</i> 10, 11, 217
<i>ta’zīr</i> 4, 148, 151, 164	Walbridge (L.)..... 171
Terrier (Mathieu) 5, 178, 200, 218	Walker (Andrew)..... 246
Tibhirine (Algérie)..... 230	<i>War and peace</i> 57, 273
Tiedekirja 292	<i>Wasā’il al-shī’a</i> 68, 120, 121, 123, 124, 127, 129, 267
Ṭihṛānī (Āqā Bozorg) .. 178, 188, 190, 193, 194, 195, 199, 201, 204, 208, 209	Washington 243, 293
Tirmidhī (Abū Dāwūd) 50	Watt (Montgomery)..... 31, 57, 97, 102, 103, 139
traditionnistes, voir <i>Akhbāriyya</i> 18	Weber (E.) 32
Tūnī (‘Abdallāh) 202	Weiss (Holger) 97, 139, 140
Tūnī (Fāḍil) 192, 194, 200, 201	Wiesbaden..... 54, 264
Ṭūsī (Abū ‘Alī al) 186	<i>wujūb al-‘aynī</i> 198
Ṭūsī (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	<i>wujūb takhayyurī</i> 197
Tustarī (‘Abdallāh) 195	<i>wujūbihā al-‘Aynī</i> 195
<i>Uḥud</i> 47	Ya‘qūbī (Aḥmad b. Ishāq)..... 13, 175
Union Soviétique 238	Yaḥyā b Sa‘īd..... 73
<i>uṣūl al-dīn</i> 8, 9, 10	Yamānī..... 82, 83
<i>Uṣūl al-Kāfi</i> 49	Yārekhī Jūchqānī 47
<i>Uṣūliyya</i> ... 19, 137, 143, 156, 168, 192, 211, 216	Yāvarī (Mohammad Javād)..... 104
	Yazd 191
	Yazdanpanah (Zohreh) 249
	Yazdī (Kāẓim)..... 90, 100, 189, 204
	Yazdī (Misbāh) 45, 46, 81
	Yazdī (Muḥammad Muqīm) 191
	Yazīd (calife omeyyade) 29
	Yazjī (Nassif) 100
	Yobe (Nigeria) 246

Yūnus b. ‘Abd al-Rahmān	113
Yūsuf (Fazaie)	228
 Ẓāhirī (‘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
Zarqawī (Abdallāh 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 une attention particulière accordée à l'ère safavide (X-XII/XVI-XVIIIe 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.