

le chiisme : prolongement naturel de la ligne du prophète

<"xml encoding="UTF-8?">

préface de l'éditeur

l'auteur de "notre economie" (l'economie islamique), de "notre philosophie", de "la banque islamique non-usuraire" est notoirement connu dans le monde musulman, comme un grand mujtahid "panislamique", pour ses efforts soutenus en vue de restituer à l'islam sa position sublime, dans une conjoncture historique où la pensée matérialiste fait une entrée en force dans une nation islamique disloquée et accablée par plusieurs siècles de déviation.

on est donc habitué à voir mohammad bâqir al-sadr soucieux, avant tout, de confronter dans l'ensemble de son oeuvre l'acculturation et de lui opposer la charia(1) islamique constante et porteuse de tous les éléments mobiles et flexibles qui la rendent toujours vivante et conforme aux exigences de tous temps et de toutes circonstances.

or qui dit souci de la sauvegarde de l'islam, dit aussi souci de l'unité islamique, lequel n'a jamais fait défaut chez l'auteur du célèbre appel pathétique: "frère sunnite, frère chiite...", qu'il a lancé en irak à un moment où le sort de l'islam y était mis en jeu.

cela dit, faut-il considérer le présent ouvrage(2): "le chiisme: prolongement naturel de la ligne du prophète", comme une exception à la règle dans les préoccupations de l'auteur et le cheminement de son oeuvre? en écrivant ce livre, le mujtahid al-sadr ne risque-t-il pas de paraître partisan et de s'écarter de la ligne qu'il a toujours suivie, celle de l'islam universel et au-dessus de tendances et de courants?

vaines interrogations!

loin de remettre en cause l'unité et la continuité d l'oeuvre et des préoccupations de notre auteur, le présent ouvrage ne fait que les confirmer.

en effet, ici comme ailleurs, le principal souci de l'auteur reste la sauvegarde du message de l'islam, laquelle passe, comme nous l'avons dit, par son unité. mais l'unité islamique n'est pas un mot creux. il ne suffit de la prêcher pour qu'elle se réalise. l'unité islamique ne peut se faire que par la dissipation des malentendus et l'éradication des préjugés, des idées préconçues et

des contre-vérités qui rongent le corps de la umma (la nation islamique). c'est justement à ce noble but que s'efforce d'atteindre al-sadr dans ce livre, au risque de déplaire à quelques esprits sectaires, soucieux plus de vénérer certaines traditions que de connaître la vérité du cheminement de l'expérience islamique.

aujourd'hui, beaucoup de musulmans s'interrogent sur les raisons de la décadence et du sous-développement de la umma, pourtant héritière du message divin le plus sublime, qui sacralise la recherche du savoir et de la science au point d'en faire un acte de dévotion!

certes, les sceptiques, les esprits malveillants et les détracteurs de la foi tentent d'attribuer cette décadence au message lui-même, en passant sous silence ses appels réitérés à l'acquisition des sciences, et ses incitations inlassables à la recherche du savoir. mais le croyant lui, qui est éclairé par la lumière de la foi et guidé par les enseignements du message, ne doit-il pas être assez lucide pour rechercher l'origine du mal et la cause du déclin dans les diverses déviations qu'a connues la ligne islamique tracée par le prophète (p) et dans la mauvaise application du message?

le malheur est que ces déviations se sont tellement enracinées (à force de se perpétuer, et à cause de continuelles campagnes de désinformation menées par les "prédicateurs de la cour" et reprises et consacrées - consciemment ou inconsciemment - par des "historiens" portés plus à rapporter des "témoignages" et des "documents", fussent-ils tendancieux, qu'à rechercher la vérité) que bon nombre de musulmans ne distinguent plus le vrai du faux, le légal de l'illégal, le fait du préjugé, dans les péripéties de la longue histoire de l'islam.

jadis, les différentes dynasties qui ont gouverné la umma au nom de l'islam, étaient plus préoccupées de la conservation du pouvoir que du respect scrupuleux et à la lettre, des préceptes du message. aussi, sachant que la légitimité islamique de leur règne était pour le moins douteuse, ont-elles tout fait pour maintenir les déviations et mieux, encourager la pratique de désinformation et de dénigrement à l'encontre du courant islamique chiite, puriste et légitimiste. mais aujourd'hui, alors que la umma a pris du recul vis-à-vis de cette passion sordide pour le pouvoir, et qu'elle éprouve un besoin impérieux de retour à la source et de retrouvailles avec la ligne islamique telle qu'elle fut dessinée par le coran et la sunnah du prophète (p), al-sadr nous propose ici de nous rappeler, dans un esprit purement islamique et loin de toute velléité de polémique ou de débat passionnel, quelques vérités évidentes, mais

longuement ignorées et délibérément déformées.

la principale vérité sur laquelle l'auteur attire l'attention du musulman, concerne l'origine du chiisme. pour ce faire, il nous rappelle tout d'abord que du vivant du prophète, la première génération de musulmans - les compagnons - était répartie entre deux courants, quant à leur attitude vis-à-vis des décisions, des commandements et des recommandations du messager (p) - c'est-à-dire de la sunnah. un courant "suiviste"(3) se soumettait totalement aux faits et dires du prophète (p) et les considérait comme infaillibles; un autre, qui s'arrogeait le droit de les discuter et même de les contester. l'auteur dénomme le premier courant, "le courant de l'observance du texte "(4) (ou du culte du texte)(5), et appelle le second, "le courant de l'opinion prsonnel (ijtihad) dans le texte"(6).

la différence entre les deux tendances va éclater au grand jour lors du décès du prophète (p). alors que le premier courant, celui de l' "observance du texte" estimait que la succession du prophète (p) était déjà résolue puisque celui-ci (p) en avait - explicitement et implicitement - confié le soins à l'imam ali (p), à travers beaucoup de hadith et notamment "hadith al-thaqalayn" et "ghadîr khum", et que de ce fait les musulmans devaient s'en tenir au testament ou aux déclarations et recommandations du prophète (le texte); les tenants du second courant se sont réunis à la saqîfah pour choisir l'un d'entre eux comme successeur (calife) du prophète, invoquant pour cela le principe de chourâ.

ainsi, contrairement à ce que pourrait croire un profane ou un musulman non averti, c'est le premier courant, celui de l'"observance du texte" ou du "respect scrupuleux de la sunnah du prophète" qui constitue l'origine, le noyau et la base du chiisme.(7)

par conséquent, la première constatation que l'auteur nous invite à faire, c'est que le chiisme est né d'un courant islamique attaché au respect scrupuleux de la sunnah du prophète (p), et opposé à un autre courant islamique tendant à faire prévaloir son opinion personnelle face aux directives prophétiques.

après le décès du prophète (p), alors que le courant de l' "opinion personnelle face au texte du prophète" - celui de la saqîfah - accéda au pouvoir et devient de ce fait majoritaire dans la ummah; l'autre courant, celui de l' "observance du texte" estima que le respect de la sunnah lui imposait l'obligation de considérer l'imam ali ibn abî tâlib (p) comme le successeur légitime du

prophète (p), et devient – du fait de son opposition au pouvoir – le courant minoritaire au sein de l'état islamique. ainsi l'imam ali (p) et ses descendants d'ahl-ul-bayt se transformèrent peu à peu en symbole de l'attachement à la sunnah prophétique et de la ligne islamique légitimiste. les partisans de cette ligne ou de ce courant islamique seront appelés les chiites (les partisans de al i(p)).

comme on peut le constater, les termes "sunnisme" et "chiisme" par lesquels on oppose généralement les héritiers respectifs des deux courants initiaux, ne correspondent pas à la réalité historique et sont improprement conçus et utilisés, surtout lorsqu'ils sont définis l'un par rapport à l'autre ou l'un par opposition à l'autre. en effet, on a généralement tendance à définir le chiisme comme le courant des partisans de l'imam ali (p) et le sunnisme comme la tendance des partisans de la sunnah. or, si l'on définit le terme "sunnisme", dérivé du mot "sunnah" comme l'attachement à la sunnah, les chiites ont plus d'un titre de s'en réclamer et de le revendiquer. car, comme nous venons de le voir, la "raison d'être" du chiisme, c'est d'abord l'"observance du texte" et le refus de s'en écarter; de là son opposition au courant de la saqîfah. ensuite les chiites ne sont les "partisans de ali (p)" que parce qu'ils sont attachés à la sunnah et que ce dernier symbolise, incarne et traduit cet attachement. c'est dire que l'attachement à l'imam al i(p) est un trait secondaire et non essentiel du musulman chiite. il est subordonné à l'attachement à la sunnah du prophète. enfin, faut-il rappeler que de même que l'"observance du texte" ne se limite pas, chez les chiites, à la désignation de l'imam ali (p) comme successeur du prophète (p), mais s'étend à toutes les stipulations de la sunnah, de même le recours à l'"opinion personnelle face au texte" et l'écart de la sunnah, ne se borne pas chez le courant de saqîfah, à la question du successeur légitime du messenger, mais touche bien d'autres domaines. l'auteur nous en cite plusieurs exemples.

donc les appellations "sunnisme" et "chiisme" par lesquelles on désigne généralement les adeptes des deux courants originels précités, contribuent à entretenir le malentendu et les préjugés, à fausser la signification réelle de l'attachement à la sunnah et à cultiver un terrain favorable à la propagation des contre-vérités. aussi faudrait-il assigner aux deux termes leur signification réelle qui correspond à la vérité des faits: le "sunnisme" peut être défini comme l'orthodoxie loyaliste, c'est-à-dire la tendance dominante et caractérisée par sa loyauté envers le pouvoir califal établi; par opposition au chiisme, courant légitimiste, considérant l'imam ali (p) (et la ligne qu'il représente) comme le seul successeur légitime et légal du prophète (p).

cela étant dit, il convient de noter que sayyed mohammad bâqir al-sadr ne cherche guère à opposer dans ce livre le chiisme au sunnisme – d'ailleurs ce dernier terme n'y figure point – mais seulement de corriger la désinformation et dissiper les malentendus afin de permettre aux masses de musulmans de s'unir autour de la charia représentée par le coran et la sunnah auxquels elles sont toutes solidement attachées.

en soulignant quelques hadith du prophète (p) et quelques témoignages de certains califes, l'auteur fournit au musulman des repères qui lui permettent de rechercher la vérité lui-même à travers toutes les références historiques de l'islam, sans tenir compte des préjugés et des idées reçues et tendancieuses que les auteurs de ces références pourraient lui suggérer.

de nos jours, alors que des voix malveillantes s'élèvent çà et là pour remettre en question les sources mêmes de la charia, beaucoup de musulmans s'interrogent sur le passé, le présent et l'avenir de l'islam! mais n'est-il pas plus logique et plus équitable de regarder plutôt du côté de l'application qu'on a faite de la noble charia? n'est-ce pas le devoir le plus élémentaire de tout musulman. l'auteur n'entend point inciter le musulman à épouser le rite juridique chiite plutôt qu'un autre, mais tout simplement à connaître et respecter les préceptes du message dans leur intégralité, ou tout au moins, à avoir le courage de rendre justice à ceux qui se sont acharnés à les observer, malgré toutes sortes de répression et de vexation qu'ils ont subies des siècles durant.

si nous refusons de souligner objectivement les erreurs de nos prédécesseurs, comment nous serait-il possible de corriger nos propres défauts et errements aujourd'hui?

abbas ahamad al-bostani

paris 1983

préambule

certains chercheurs modernes se sont appliqués à étudier le chiisme comme un phénomène accidentel dans la société islamique et à considérer le secteur chiite comme un secteur qui s'est formé à la longue dans le corps de la ummah (nation islamique), à la suite d'événements et de développements spécifiques qui ont conduit à une formation intellectuelle doctrinale particulière dans une partie de ce grand corps, partie qui va grandir progressivement.

après avoir avancé cette hypothèse, ces chercheurs divergent sur les événements et les développements qui ont conduit à l'apparition de ce phénomène, et à la naissance de cette partie. les uns supposent que c'est "abdullâh ibn saba" et sa prétendue activité politique qui se trouvent à l'origine du chiisme. d'autres attribuent le phénomène chiite à l'époque du califat de l'imam al (p) et à la position politique et sociale que cette époque a créée sur la scène des événements. d'autres prétendent que l'apparition du chiisme est due événements survenus ultérieurement.

je pense que ce qui a amené ces chercheurs à croire injustement que le chiisme est un phénomène accidentel dans la société islamique, c'est le fait que les chiites ne constituaient qu'une minorité dans l'ensemble de la ummah au début de l'islam.

ce fait a laissé croire que la règle dans la société islamique c'était le non-chiisme alors que le chiisme y constituait l'exception et le phénomène accidentel dont il faut chercher les causes dans le développement de l'opposition à l'ordre établi.

mais prendre la majorité numérique et la minorité relative comme critère de distinction entre la règle et l'exception, entre la racine et la dérivation n'est pas logique. car il est erroné de qualifier l'islam non-chiite, l'orthodoxie, et de taxer l'islam chiite de phénomène accidentel et de schisme, en se fondant sur la majorité numérique.

il arrive souvent qu'un message (une doctrine) fasse l'objet de la dissidence doctrinale chez ses adeptes, que cette dissidence soit due à un différend sur la détermination des aspects de ce message et que les deux parties de la division soient numériquement inégales tout en se prévalant par leur originalité et leur représentativité du message qui fait l'objet de leur division. il n'est aucunement permis de fonder nos conceptions de la division doctrinale dans le cadre du message islamique en chiisme et non-chiisme sur le fait numérique.

de même, il ne faut pas assimiler la naissance de la thèse du chiisme en islam à l'apparition du mot "chiite" ou "chiisme", en tant que désignant un groupe déterminé de musulmans, car la naissance du terme et de l'expression est une chose, la naissance du contenu et de la thèse qu'ils désignent en est autre.

aussi, si nous ne trouvons pas le mot "chiisme" dans la langue courante du vivant du prophète

ou dans la période qui a suivi son décès, cela ne signifie pas que la thèse et le courant chiite n'existaient pas déjà.

c'est dans cet esprit que nous allons traiter de la question du chiisme et des chiites, en nous efforçant de répondre aux deux questions suivantes:

1 - comment est né le chiisme?

2- comment les chiites ont-ils surgi?

première partie : comment est né le chiisme?

on peut dire que le chiisme est le produit naturel de l'islam et la représentation de la thèse vers laquelle l'appel islamique aurait dû s'acheminer pour sauvegarder (un développement sain après le décès du prophète).

cette thèse, il est possible de la déduire logiquement du déroulement de l'appel islamique qui, en raison de la nature de sa formation et des circonstances qu'il vivait, fut dirigé par le prophète lui-même. celui-ci se chargeait en effet de la direction d'une mission révolutionnaire et menait une opération de changement radical de la société, de ses normes, de ses règlements et de ses conceptions. pour réussir cette entreprise, la route à parcourir n'était pas courte, loin de là, elle devait prolonger la longue série d'énormes disparités morales entre la jâhiliyyah (la société antéislamique) et l'islam.

l'appel islamique entrepris par le prophète avait la tâche ardue de rééduquer l'homme jâhilite (antéislamique), de le façonner à l'image de l'islam, en lui faisant porter une lumière nouvelle, et en en extirpant toutes les racines et les séquelles du passé jâhilite.

le prophète a franchi, en un court laps de temps, des pas gigantesques dans cette opération révolutionnaire. il fallait que l'action qu'il avait entreprise se poursuive après sa mort. or, quelque temps avant sa mort, le prophète avait pressenti que ses jours étaient comptés; et cela, il l'avait annoncé clairement et publiquement dans hujjat al-wadâ' (le pèlerinage d'adieu). la mort ne l'a donc pas pris au dépourvu. cela signifie que même si nous ne tenons pas compte du facteur de la révélation et de la providence et leur rôle dans l'orientation du prophète quant à l'avenir de l'appel après sa disparition.

cela dit, on peut remarquer logiquement que le messager se trouvait devant trois vois, dot il devait choisir une, pour l'avenir de l'appel.

la première voie

la première voie qui se présentait au prophète consistait a adopter une attitude passive vis-à-vis de l'avenir de l'appel, à se contenter de le diriger et de l'orienter durant son existence, laissant le soin de cet avenir aux circonstances et aux hasards.

or, une telle passivité de la part du prophète ne saurait être envisagée, car elle découle de deux hypothèses qui ne correspondent guère à l'état d'esprit du messager:

1- penser que le fait de ne rien entreprendre pour assurer l'avenir de l'appel n'aura aucune incidence sur cet avenir et que la ummah qui héritera de cet appel sera capable d'en assurer la protection et de l'empêcher de dévier.

or, une telle vision de l'avenir de l'appel n'est guère conforme à la réalité de la situation qui prévalait. celle-ci incitait plutôt à avoir une vision contraire. car l' "appel", ayant consisté en une action de transformation révolutionnaire (radicale)(8), au stade embryonnaire, visant à édifier la ummah et à en extirper les racines jâhilité, aurait été exposé à toutes sortes de graves dangers, si son guide (le prophète) avait disparu de la scène sans rien prévoir pour sa succession. il y a tout d'abord es dangers découlant d'une situation où il faudrait envisager un vide pour lequel on n'avait rien prévu, et de la nécessité d'improviser hâtivement sous le grand choc que provoquerait la disparition du prophète. car si celui-ci quittait la scène sans planifier l'avenir de l'appel, la ummah aurait pour responsabilité première de confronter, sans guide, les problèmes les plus graves qui se poseraient à l'appel, alors qu'elle ne serait guère préparée à une telle situation. aussi, cette situation imposerait-elle à la ummah de prendre une décision hâtive et impromptue, malgré la gravité du problème auquel elle serait confrontée, car le vide créé ne pourrait attendre. or, que vaut une telle décision hâtive, prise sous l'effort du choc qu'éprouve la ummah, à la disparition de son grand guide? le choc que la ummah a subi en perdant son prophète a créé une telle émotion qu'il fut de nature à troubler l'acheminement normal de la pensée, et qu'il conduisit un compagnon bien connu à déclarer sous le coup de l'émotion: "non! le prophète n'est pas mort et il ne mourra pas".

il y a ensuite les dangers provenant du fait que la ummah n'avait pas atteint un degré de

maturité doctrinale, qui permettrait au prophète de s'assurer préalablement de l'objectivité de l'attitude qui serait adoptée après sa mort, de la concordance de cette attitude avec le cadre missionnaire de l'appel, de sa capacité à vaincre les contradictions latentes qui, au fond, habitaient des musulmans divisés en "muhâjirine"(9) (émigrés) et "ançâr"(10) (partisans), arabes "quraychites"(11) et les arabes non quraychites, mequois(12) et médinois(13).

puis, il y a aussi les dangers provenant des faux convertis qui complotaient secrètement et constamment contre l'islam du vivant du messager. il s'agit de ceux que le coran désigne sous le vocable d' "hypocrites". et si on ajoute à ceux-ci un grand nombre d'individus qui se sont convertis à l'islam après la conquête(14) moins par conviction que par soumission au fait accompli, on pourra imaginer les dangers que représenteraient de tels éléments lorsqu'ils se trouvaient subitement les mains libres dans une situation de vide du pouvoir et d'absence de guide!

la gravité de la situation qui devrait prévaloir après la disparition du prophète n'aurait donc pu échapper, aucun dirigeant ayant exercé une action missionnaire, et a fortiori au "sceau des prophètes"(15) (le prophète muhammad-p).

et si l'on admet:

- qu'abû bakr ne s'est pas permis de quitter la scène (de la vie) avant d'intervenir activement dans le sort de sa succession afin de garantir l'avenir du califat, en prétextant une mesure de précaution;
- que les musulmans ont accouru à omar lorsqu'il a été blessé en l'implorant: "si tu nous faisais une promesse(16) (si tu désignait un successeur)", craignant le vide qui serait créé après sa mort, et ce, bien qu'une certaine maturité politique et sociale ait commencé à se dessiner chez la umma, dix ans après la disparition du messager, et que omar, partageant leur appréhension, ait désigné six successeurs possibles;
- que omar était conscient de la gravité de la situation le jour de la saqîfah(17), et des complications que pourrait créer la désignation improvisée d'abû bakr au califat, puisqu'il a déclaré à ce propos: "c'était une erreur et allah nous en a évité les conséquences fâcheuses"(18); et puisqu'abû bakr lui-même a justifié sa hâte à accepter du prophète, par la

gravité de la situation (créée à la suite de la mort du prophète) et de la nécessité de lui trouver une solution rapide, en déclarant (lorsqu'on l'a blâmé d'avoir accepté le pouvoir): "le messenger de dieu a rendu l'âme alors que les fidèles n'avaient pas assez de recul pour oublier la jâhiliyyah. c'est pourquoi, mes amis m'ont chargé de cette responsabilité".(19)

si tout cela est donc vrai, il est tout naturel et évident que le précurseur et prophète de l'appel islamique, était encore plus conscient que tout autre de l'islam après sa mort, et qu'il comprenait mieux que quiconque la nature de la situation et les exigences de l'action de transformation révolutionnaire qu'il exerçait auprès d'une umma qui venait de quitter la jâhiliyyah de fraîche date, selon l'expression d'abu bakr.

2- la seconde hypothèse absurde qui expliquerait la prétendue passive du prophète vis-à-vis du sort et de l'avenir de l'appel après sa mort, c'est de penser que, bien qu'il fût conscient du danger que comporte cette passivité, il ne fit rien qui pût prévenir l'appel de ce danger, et ce parce qu'il aurait considéré l'appel dans un esprit intéressé, se contentant de le protéger tant qu'il vivait lui-même, afin d'en tirer profit et de jouir de ses avantages, sans guère se soucier de la suivre de l'appel après sa propre disparition.

hypothèse d'autant plus insensée que, même si l'on dépouillait le prophète de sa qualité de messenger de dieu et que l'on oubliait qu'il était en contact permanent avec la providence pour tout ce qui concerne l'appel, même si nous nous contentions de le considérer comme un dirigeant missionnaire, pareil à l'autres dirigeants de message, cette hypothèse ne pourrait s'appliquer à lui, dirigeant missionnaire inégalé dans le dévouement qu'il montrait pour l'appel, dans la fidélité qu'il lui vouait et dans les sacrifices qu'il lui offrait jusqu'au dernier moment de sa vie.

toute son histoire en porte témoignage. même lorsqu'il était sur son lit de mort et que sa maladie s'aggravait sérieusement, il n'a cessé de se préoccuper d'une bataille dont il avait établi des plans et pour laquelle il avait préparé l'armée de usâmah. c'était de son lit de mort qu'il ne cessait de donner les ordres suivants, entrecoupés de pertes de conscience répétées: "préparez l'armée de usâmah! mettez-la sur pied de guerre..."(20).

si le prophète s'est montré si préoccupé par l'un des aspects militaires de l'appel, alors même qu'il se trouvait sur son lit de mort, et tout en sachant qu'il mourrait avant d'avoir cueilli les fruits

de cette bataille, comment peut-on concevoir qu'il ne se souciait pas de l'avenir de l'islam et qu'il n'établissait pas des plans pour le prévenir des dangers qui le guetteraient après sa mort?

enfin, un seul fait survenu lors de la dernière maladie du messager suffit à prouver que celui-ci n'avait pas choisi cette première voie et qu'il était à mille lieues d'adopter une attitude passive vis-à-vis de l'avenir de l'appel, d'ignorer le danger d'une telle attitude ou de ne pas s'en soucier.

ce fait, tous les ?ihâh (ouvrages spécialisés reproduisant les hadiths(21) authentiques) des musulmans, sunnites et chiïtes, l'ont rapporté: il s'agit de ce que le prophète a dit au moment de mourir, en présence de plusieurs témoins dont omar ibn al-khattâb: "apportez-moi l'épaule (la planche) et l'encrier pour que je vous écrive une lettre (testament) grâce à laquelle vous ne vous égarerez pas".(22)

ce geste du guide, dont l'authenticité fait l'unanimité des musulmans, montre clairement que le prophète pensait aux dangers qui planaient sur l'avenir et qu'il était profondément conscient de la nécessité d'immuniser la umma contre la déviation et de protéger l'appel des risques de relâchement et d'écroulement. donc, en aucun cas on ne peut envisager l'hypothèse d'une attitude passive de la part du prophète à l'égard de l'avenir de l'appel.

la deuxième voie

la seconde voie que le prophète pouvait choisir vis-à-vis de l'avenir de l'appel, c'était d'adopter une "attitude active"(23) et de préparer un plan pour sa succession, qui consisterait à confier la tutelle de l'appel et la direction de l'expérience(24) à la ummah elle-même, laquelle serait représentée, selon le système de choura (concertation), par la première génération doctrinale qui comprenait l'ensemble des muhâjirine et des ançâr. cette génération qui est la représentante de la ummah serait le fondement du pouvoir et l'axe de la direction de l'appel dans le cours de son développement.

mais là encore, un examen sérieux de la situation générale (qui prévalait à l'époque du prophète) et des faits incontestables qu'on connaît du messager, de l'appel et de l'avant-garde islamique réfute cette supposition et nous conduit à constater que le prophète n'a pas confié à la ummah - représenté par sa génération d'avant-garde (les muhâjirine et les ançâr) - le soin de désigner la direction de l'appel selon le principe de chourâ.

ci-après quelques points explicatifs et démonstratifs (de cet examen):

i - s'il était vrai que le prophète avait adopté une attitude positive vis-à-vis de l'avenir de l'appel, en préconisant l'application d'un système de choura - directement après sa mort - ayant le pouvoir de désigner une direction pour l'appel, une telle attitude exigé du prophète - et c'eût été la moindre des choses, ou la chose la plus évidente à faire - qu'il s'appliquât à familiariser la ummah et les pionniers de l'appel avec le système de choura, ses règles et ses détails, à conférer à celui-ci un caractère religieux sacré, afin de préparer - intellectuellement et spirituellement - la société islamique à s'en accommoder, sachant que celle-ci se constituait de tribus qui n'avaient pas vécu, avant l'islam, une situation politique basée sur le choura, mais sous un système clanique et tribal où prévalaient, dans une grande mesure, la force, la fortune et le facteur de l'hérédité.

or, il est facile de constater que le prophète (p) n'a pas mené une action de nature à préparer les gens à un régime de choura et à ses détails législatifs. car, si une telle action avait été accomplie, elle aurait été tout naturellement reflétée dans les hadith du messager, dans la mentalité de la ummah, ou, tout au moins, dans celle de la génération d'avant-garde censée être responsable de l'application du système de choura. or, en cherchant dans les hadith du prophète, nous ne trouvons aucune image législative précise du système de choura, et lorsque nous examinons la mentalité de la ummah ou celle de sa génération d'avant-garde, nous n'y remarquons aucune trace ni aucun reflet précis d'une action quelconque de préparation à ce système.

en effet, la génération d'avant-garde comprenait deux tendances:

1 - la tendance dirigée, par ahl-ul-bayt(25)

2- la tendance représentée par la saqîfah(26) et le califat qui a pris le pouvoir effectif après la décès du prophète.

en ce qui concerne la première tendance, elle croyait à la "prédésignation"(27) et à l'imamat, et met l'accent sur la parenté (avec le prophète). elle n'a rien fait qui puisse laisser entendre qu'elle croyait à l'idée de choura.

quant à la seconde, tous les faits dans la vie pratique et dans les actes de ses tenants, montrent indubitablement que ceux-ci ne croyaient pas au principe de choura et qu'ils n'avaient

pas fondé leur exercice du pouvoir sur ce principe. il en va de même de tous les secteurs musulmans contemporains de la période du décès du prophète.

citons quelques exemples pour étayer cette assertion:

lorsque l'état de santé d'abû bakr s'est aggravé, il a désigné omar ibn al-khattâb pour sa succession (au califat) et a demandé à othmân de rédiger son testament que voici: "au nom de dieu, le clément, le miséricordieux. voici ce que le calife (successeur) du messenger de dieu, abû bakr a confié aux croyants et aux musulmans: que la paix soit sur vous. louange à dieu (vous, dis-je). j'ai désigné pour vous, omar ibn al-khattâb. écoutez-le donc et obéissez-lui".

et lorsque abdul rahmân ibn 'awf s'est rendu auprès de lui et lui a demandé: "comment vas-tu, ô calife du messenger de dieu?", celui-ci a répondu: "je suis mourant. et vous, vous avez aggravé ce dont je souffre, lorsque, voyant que j'ai désigné l'un d'entre vous, chacun de vous a eu le nez enflé et chacun de vous demandait la désignation pour soi".(28)

ce procédé de succession au califat et la protestation qu'il a suscitée chez l'opposition, montrent que le calife (abû bakr) ne pensait pas avec une mentalité de choura, qu'il estimait être en droit de nommer son successeur et que cette nomination imposait aux musulmans obéissance; c'est pourquoi il leur a ordonné de l'écouter et de lui obéir. il ne s'agissait donc pas d'une simple suggestion ni d'une simple proposition de candidature, mais d'une obligation et d'une nomination.

on peut remarquer que omar ibn al-khattâb, lui aussi, estimait qu'il avait le droit d'imposer aux musulmans un successeur au califat; c'est pourquoi il a désigné six personnes à qui il a demandé de choisir l'une d'entre elles pour être calife, sans laisser à l'ensemble des musulmans aucune rôle réel dans cette "élection".

c'est dire que ni le procédé adopté par le premier (calife abû bakr) pour assurer sa succession, ni celui du second calife (omar ibn al-khattâb), ne reflétaient un esprit de choura. de même, en nous référant (des deux califes), nous n'y remarquons pas de traces de cet esprit de choura.

ainsi, lorsqu'on a posé à omar la question de sa succession, il a dit: "si l'un de ces deux hommes (salîm mawlâ ibn abî huthayqah et abî 'ubaydah al-jarrah) était là, je la(29) lui avais

confiée et j'aurais confiance en lui. et si salîm était vivant, je l'(30)aurais faite sans choura".(31)

quant à abû bakr, il confiait (de son lit de mort) à abdul rahmân ibn 'awf: "j'aurais aimé demander au messenger de dieu à qui revenait cette affaire (la succession). de cette façon, personne ne l'aurait contestée".(32)

lorsque des ançâr, réunis à la saqîfah, décidèrent de désigner l'un des leurs pour commander les musulmans après le décès du prophète, l'un d'eux s'inquiéta:

- et si les muhâjirine de quraych(33) s'y opposaient en faisant valoir leur droit (à la succession, au califat), en leur qualité de muhâjirine, de fidèles compagnons du prophète et de membres de sa famille?

- nous leur dirions alors: "l'un (calife) des nôtre et l'un des vôtres. c'est notre dernier mot", lui répondit-on.

effectivement, abû bakr s'adressa à eux (ançâr) et fit le discours suivant : "nous les musulmans emigrés (muhâjirine), étions les premiers à nous convertir à l'islam. les gens nous ont suivis. nous sommes la tribu du messenger de dieu et nous descendons des plus honorables des arabes".

et lorsque les ançârs suggérèrent que le califat revînt alternativement aux ançâr et aux muhâjirine, abû bakr répondit : "lorsque le messenger de dieu fut révélé, les arabes ne voulurent pas renoncer à la religion de leurs ancêtres. c'est pourquoi, ils s'opposèrent à lui et lui créèrent des difficultés. dieu désigne les premiers emigrés de sa tribu (du prophète) pour le croire. ils sont donc les premiers à adorer allah sur la terre. ils sont les fidèles compagnons du prophète et les membres de sa famille. ils ont plus que quiconque, le droit à sa succession. ne peut leur disputer ce droit qu'un injuste".

et lorsque, al-habbâb ibn al-munthir s'adressa aux ançârs pour les inciter à rester sur leur position en leur disant : "tenez bien ce que vous avez entre vos mains. les gens vivent sous votre ombre et sur votre terre. si ceux-ci (les emigrés) refusent(34), alors un prince à nous et un prince à eux".

omar ibn al-khattâb lui répondit: "jamais deux épées ne se réunissent dans un fourneau... celui qui nous dispute le pouvoir et la succession de muhammad, dont nous sommes pourtant les compagnons fidèles et la tribu, n'est peut-être qu'un faux, tendant au péché ou compromis dans une grande faute".(35)

le procédé de désignation d'un successeur, adopté par le premier et le second califes, l'absence de protestation contre ce procédé, l'esprit général qui prévalait le jour de la saqîfah chez les deux ailes rivales de la génération de l'avant-garde (les muhâjirine et les ançâr), la tendance manifeste des muhâjirine à limiter le pouvoir à eux-mêmes en en excluant les ançâr, leur insistance sur les conditions héréditaires, selon lesquelles la tribu du prophète avait la priorité dans la succession sur les autres arabes, la disposition de beaucoup d'ançâr à accepter l'idée de deux émirs (califes), l'un parmi les ançâr, l'autre parmi les muhâjirine, le fait qu'abû bakr a manifesté, le jour où il était porté au califat, son regret de n'avoir pas demandé au prophète à qui reviendrait la succession... tout cela montre d'une façon indiscutable que cette génération d'avant-garde de la ummah islamique - y compris le secteur qui a eu le pouvoir après le décès du prophète - ne pensait pas dans un esprit de choura et qu'elle n'avait pas une idée précise du système de choura. comment peut-on, dès lors, concevoir que le prophète ait oeuvré en vue de préparer les musulmans - au système de choura, et qu'il ait formé la génération de muhâjirine et d'ançâr pour qu'elle se charge de la direction de l'appel selon ce système, alors que nous ne remarquons aucune application consciente, ni aucune idée précise de ce système chez cette même génération! d'un autre côté, on ne saurait concevoir que le messager ait institué ce système et en ait défini la notion et la législation, sans s'appliquer à y préparer les musulmans.

il ressort de ce qui précède que le prophète n'a pas proposé à la ummah le système de chourâ, comme solution à sa succession. car il n'est pas possible normalement qu'un projet de cette importance ait pu être débattu d'une façon proportionnelle à son importance, et qu'il ne laisse aucune trace nulle part.

récapitulons pour mieux expliquer notre raisonnement:

- a) - le système de chourâ était, de par sa nature, une nouveauté pour le milieu des musulmans de l'époque, milieu qui n'avait connu aucun régime gouvernemental structuré. il était donc indispensable de mener une campagne intensive d'explication sur ce thème, comme nous

l'avons expliqué.

b) – le chourâ, en tant qu'idée, est une notion floue. pour l'appliquer, il ne suffisait donc pas de l'énoncer sans en expliquer les détails, les règles et les critères de nature à faire pencher la balance d'un côté ou d'un autre au cas d'un désaccord dans le choura, et sans préciser si ces critères devaient être fondés sur le nombre et la quantité ou sur la qualité et l'expérience. bien d'autres détails de nature à déterminer les différents aspects de l'idée de choura et à la rendre praticable et applicable directement après le décès du prophète, auraient dû être mis en évidence, si le guide de l'appel avait vraiment lancé et choisi cette idée pour résoudre la question de sa succession.

c) – le chourâ est, en vérité, l'expression de l'exercice du pouvoir, d'une façon autre, par la ummah, et de la détermination du sort du gouvernement par la concertation. il s'agit donc d'une responsabilité que doit assumer un grand nombre de citoyens, c'est-à-dire tous ceux qui sont concernés par le choura; ce qui signifie que s'il constituait une prescription canonique (légale), destinée à être appliquée après le décès du prophète, le plus grand nombre de ces citoyens auraient dû en être informés, étant donné qu'ils avaient le devoir d'y participer activement et que chacun d'eux y assumait sa part de responsabilité.

tout cela prouve que si le prophète opté pour le système de choura comme moyen d'assurer la direction de la ummah après sa disparition, il lui aurait été indispensable de lancer largement et profondément l'idée de choura, d'y préparer tout le monde psychologiquement, d'en colmater toutes les failles, d'en expliquer tous les détails de nature à la rendre pratiquer. or, il est impossible que le prophète ait lancé l'idée de choura à ce niveau – de profondeur, de qualité et de quantité – et qu'il ne restât de celle-ci aucune trace sur tous les musulmans qui ont vécu avec lui (le prophète) jusqu'à sa mort.

on pourrait échauffer une autre hypothèse à ce propos, à savoir que le prophète aurait lancé l'idée de choura aussi amplement et aussi largement que la situation l'aurait exigé, et que les musulmans l'auraient bien assimilée, mais que des motivations politiques apparues subitement auraient dissimulé la vérité et imposé aux gens de garder le silence sur ce qu'ils auraient entendu du prophète, concernant le choura, ses statuts et ses détails.

mais une telle hypothèse ne résiste guère à l'examen, car de telles motivations, quoi qu'on en

dise, ne comprennent pas les compagnons qui n'avaient pas participé aux événements politiques qui se sont déroulés après la mort du prophète, ni à la réunion de la saqîfah. ils s'étaient tenus à l'écart de ces événements. ces musulmans représentent, numériquement, une grande partie de toute société, quel que soit le degré de sa politisation. si l'idée de choura avait été lancée par le prophète de la façon que nous avons soulignée, elle n'aurait pas eu de motivations politiques, mais serait répandue naturellement par les compagnons, comme ce fut le cas des textes prophétiques concernant les vertus de l'imam alî et sa qualité de régent (waçyy) par l'intermédiaire de ces compagnons. pourquoi les motivations politiques n'ont-elles pas empêché les centaines de hadith du prophète concernant les vertus de alî, sa qualité de régent et son autorité, de nous parvenir grâce aux compagnons, bien que cela (ces hadith) ne fût pas favorable à la situation qui prévalait à l'époque - alors qu'elles auraient empêché les hadith relatifs à l'idée de choura de nous être transmis! n'est-ce pas un paradoxe insoutenable! mieux même ceux, qui représentaient la tendance dominante à l'époque, n'invoquaient pas le slogan de choura - comme une référence attribuée au prophète - lorsque des divergences politiques les opposaient souvent les uns aux autres, alors qu'ils se trouvaient dans une situation où cette invocation aurait pu les favoriser! prenons-en un exemple. talha s'est révolté contre la désignation de omar par abû bakr pour la succession et l'a désapprouvée publiquement; pourtant il n'a pas songé à jouer la carte de choura contre cette nomination en faisant valoir que l'attitude d'abû bakr serait contraire aux hadith du prophète concernant le choura et l'élection. si un tel argument était fondé, aurait-il manqué de l'utiliser?

ii - si le prophète avait vraiment décidé de confier à a génération d'avant-garde, qui comprenait les émigrés et les partisans parmi les compagnons, la responsabilité de poursuivre l'action du changement islamique, il aurait été obligé de mobiliser largement cette génération, sur les plans missionnaire et intellectuel, afin qu'elle puisse posséder profondément la théorie (islamique), la traduire consciemment, par la suite dans la pratique, et trouver des solutions conformes au message, aux différents problèmes qui se poseraient continuellement à l'appel. une telle action de mobilisation intensive et générale eût été d'autant plus indispensable que le prophète qui avait déjà prédit la chute de cyrus et de césar, savait pertinemment que de grandes conquêtes attendaient l'appel, que la ummah devrait par conséquent se préparer à assumer la responsabilité d'initier les peuples conquis à l'islam, et de se prémunir contre les dangers de cette ouverture sur le monde, d'appliquer les prescriptions de la législation islamique dans les pays conquis et chez leurs peuples. or, bien que la génération d'avant-garde ait été la plus probe de celles qui ont hérité successivement de l'appel après elle, et la plus

disposée d'entre elles au sacrifice, on n'y remarque pas les reflets de cette préparation spéciale susceptible de la rendre apte à assumer la responsabilité de l'appel et l'assimilation profonde de ses concepts.

notons à ce propos que le total de hadith prophétiques rapportés par les compagnons et concernant le domaine de la législation, ne dépasse pas quelques centaines, alors que nombres de compagnons était selon les livres d'histoire, d'environ 12.000, qui vivaient pourtant matin et soir avec le prophète dans un même pays, et dans une même mosquée. lorsqu'on compare ces deux chiffres, peut-on y voir des indices d'une préparation spéciale en vue de diriger un pouvoir islamique?(36)

prenons un autre exemple qui soit à même de corroborer notre affirmation de l'inexistence d'une telle préparation. on sait en effet que les compagnons évitaient de prendre l'initiative de poser des questions au prophète; et ce à tel point que l'un d'eux, lorsqu'il avait quelque chose à lui demander, préférait la venue d'un visiteur (d'un bédouin venant de l'extérieur de la ville), dans l'espoir qu'il poserait la question dont il voulait lui-même connaître la réponse. ils estimaient que c'était un superflu à éviter que de poser des questions sur les statuts des problèmes qui n'existaient pas encore. en témoignent ces propos que omar prononça de sa chaire:

"par dieu, j'interdis qu'un homme pose des questions sur ce qui n'existe pas, car le prophète a expliqué ce qui existe".(37) et "il n'est pas permis que l'on pose des questions sur ce qui n'est pas (arrivé). dieu a pris sa décision sur ce qui est (existe effectivement)".

ibn omar a répondu à un homme venu lui poser une question sur un problème donné: "ne pose pas de question sur ce qui n'est pas arrivé, car j'ai entendu omar ibn al-khattâb maudire celui qui pose des questions sur ce qui ne s'est pas encore produit".(38)

de même lorsque quelqu'un interrogea abî bin ka'b sur une affaire, celui-ci lui dit:

- le problème sur lequel tu me poses la question s'est-il produit ?

- non, dit l'interlocuteur.

- attends donc jusqu'à ce qu'il se produise.(39)

un jour, alors que omar lisait le coran, il s'est arrêté sur ce verset: "... nous en avons fait sortir des céréales, des vignes et des légumes, des olives et des palmiers, des jardins touffus, des fruits et des pâturages...", en se demandant: " bon, tout cela nous l'avons compris, mais que veut dire "pâturages"?", avant de trancher lui-même: "c'est, par dieu, une peine inutile. si vous ne savez pas ce que veut dire "pâturages", cela n'est pas grave. cherchez ce que dieu vous a expliqué dans le livre et suivez-le. quant à ce qui ne vous est pas connu, confiez-le à dieu".

tous ces exemples montrent donc qu'il y avait chez les compagnons une tendance à ne poser des questions que dans la limite des problèmes précis et posés effectivement. et c'est cette tendance qui était la cause du nombre limité de hadith qu'ils ont rapportés du prophète, concernant la législation, et la raison pour laquelle les musulmans ont eu recours à des sources de législation autres que le coran et la sunnah, telles que l' "istihsan" (jugement prudentiel)(40), le "qiyâs" (analogie)(41) et bien d'autres types d'ijtihâd (jugement personnel), dans lesquels l'élément personnel du mujtahid (docteur de la loi) joue un rôle; ce qui a conduit à l'infiltration de la personnalité de l'homme, de ses goûts et conceptions particulières, dans la législation (divine).

cette tendance est le contraire d'une préparation missionnaire spéciale nécessitant une large action de formation culturelle et une prise de conscience des problèmes qui ne tarderaient pas à se poser à la direction et auxquels celle-ci devrait trouver des solutions conformes à la loi islamique.

de même que les compagnons ont évité d'interroger le prophète de leur propre chef, de même ils ont omis d'enregistrer ses paroles et sa sunnah, bien que celle-ci constitue la seconde source de la législation islamique et que l'enregistrement soit le seul moyen susceptible de la conserver et de la prémunir contre les risques de perte et de déviation.

a ce propos, al-harawi, citant, dans son "tham al-kalam", yahiyâ ibn sa'd, a rapporté ce témoignage de abdullâh ibn dinar: "ni les compagnons ni les suivants (al-tabi'în)(42) n'enregistraient les hadith du prophète. ils se sont contentés de les apprendre oralement et de les mémoriser". selon "tabaqât" d'ibn sa'd, le deuxième calife (omar) réfléchissait pendant un mois sur la meilleure décision (ou attitude) à prendre vis-à-vis de la sunnah du prophète. il a

fini par interdire de l'enregistrer. il s'en est suivi que cette sunnah, la plus importante référence de l'islam après le noble livre (le coran), reste pendant environ 250 ans à la merci du destin, risquant tantôt l'oubli, tantôt la déviation et tantôt la mort des "mémorisateurs" (hafidoun).(43)

cela dit, comment peut-on concevoir, un instant, que les tenants de cette tendance naïve – encore s'il s'agissait vraiment de naïveté – qui dédaignaient de poser des questions sur un problème avant qu'il ne se produise effectivement, et refusaient d'enregistrer les sunan(44) du prophète une fois celles-ci décrétées, soient compétents pour diriger le nouveau message, pendant l'étape la plus importante et la plus difficile de sa longue marche? pis, comment peut-on imaginer que le prophète ait pu laisser sa sunnah dispersée, sans enregistrement ni précision, tout en ordonnant à ses fidèles de s'y attacher?

s'il préparait les musulmans vraiment à l'idée de choura, n'aurait-il pas été nécessaire de fixer la constitution du choura et de préciser sa sunnah afin que le choura suive une direction précise et déterminée, à l'abri des caprices.

la seule explication rationnelle de l'attitude du prophète n'est-elle pas que celui-ci avait préparé l'imam ali pour être la haute autorité et le dirigeant de l'expérience islamique après lui, en lui apprenant "mille chapitres du savoir" et en lui confiant l'intégralité de sa sunnah? car la seule exception à la règle ou à la tendance dominante celle qui omettait d'enregistrer les hadiths du prophète – se trouvait incarnée par ahl-ul-bayt. en effet, selon les récits rapportés des imams d'ahl-ul-bayt, ceux-ci s'étaient appliqués dès le début à enregistrer tous les hadith prophétiques. ils avaient conservé, selon ces récits, un livre volumineux contenant toutes les sunan (coutume juridico-religieuse) prophétiques, dictées par le messager et écrites de la main de l'imam ali ibn talib.

les événements survenus après la mort du prophète ont prouvé que la génération des émigrés et des partisans ne possédaient pas de prescriptions précises concernant beaucoup de problèmes que l'appel devait rencontrer inéluctablement après la disparition du guide, et ce à tel point que le calife attitré et ses conseillers ne savaient pas exactement quel était le statut canonique (légal) à appliquer sur une grande superficie de territoires conquis par l'islam, et si ceux-ci devaient être partagés entre les combattants et devenir le legs pieux des musulmans. comment peut-on penser, dès lors, que le prophète affirme aux musulmans qu'ils conquerront les territoires de cyrus et césar, et qu'il confie à la génération des muhâjirine et ançâr la tutelle

de l'appel et la responsabilité de cette conquête, sans pour autant les informer du statut à appliquer à cette grande superficie du monde sur laquelle l'islam s'étendra?

pis encore, nous pouvons constater que la génération contemporaine du prophète n'avait pas d'idées claires et précises même sur des questions d'ordre religieux (cultuel), en l'occurrence la prière de morts. bien que cette prière constituât une pratique cultuelle que le prophète accomplit des centaines de fois en public et devant les foules qui assistaient aux funérailles et aux prières, beaucoup de compagnons ne semblaient pas croire à la nécessité d'en connaître la forme exacte, tant que le messager le faisait lui-même et en tant qu'ils pouvaient se contenter de le suivre passivement et pas à pas dans ses mouvements. la preuve en est qu'ils n'ont pas tardé à diverger sur le nombre de takbîr(45) dans cette prière.

selon al-tahawî, citant ibrahîm: "le prophète a rendu l'âme et les musulmans n'étaient pas d'accord sur le nombre de takbir à prononcer sur la dépouille mortelle. l'un disait: "j'ai entendu que le messager de dieu faisait sept takbir", l'autre affirme: "j'ai entendu que le messager de dieu faisait cinq takbir". ils sont restés sur leur désaccord jusqu'à la mort d'abû bakr. et lorsque omar a accédé au califat et constaté ce désaccord, il en a été très peiné. il a convoqué quelques compagnons du messager de dieu et leur dit: "vous, compagnons du messager de dieu, lorsque vous tombez en désaccord, les gens vous suivent dans ce désaccord, et lorsque vous vous mettez d'accord sur une affaire, les gens se mettent eux aussi d'accord. voyez donc sur quoi vous vous accordez!" c'était comme s'il les avait réveillés. ils ont dit: "vous avez bien raison".(46)

cela confirme que les compagnons comptaient souvent sur la personne du prophète, de son vivant, et n'éprouvaient pas la nécessité d'assimiler les statuts et les concepts de la législation tant qu'il s'en occupait lui-même.

peut-être objectera-t-on que le portrait, ainsi brossé, des compagnons - avec tout ce qu'il comporte de faits montrant leur incompetence de diriger l'appel - est en contradiction avec ce que nous connaissons tous: à savoir que l'éducation que le prophète avait donnée aux compagnons a enregistré un grand succès et permis de former une génération missionnaire merveilleuse!

nous répondons à cette objection que le portrait réel que nous avons dessiné de la génération

d'avant-garde ne s'oppose en rien à la haute appréciation que nous faisons de l'action éducative que le messager avait menée durant sa noble vie. car tout en croyant que l'action éducative prophétique constituait le modèle éducatif divin par excellence et l'exemple caractéristique de révélations missionnaires tout au long de l'histoire de l'action prophétique, nous estimons que pour parvenir à cette croyance et faire une appréciation juste du résultat de cette éducation, il faut éviter de dissocier ce résultat des circonstances et des péripéties de l'éducation, et de voir la quantité séparément de la qualité. pour nous expliquer, prenons l'exemple suivant. lorsque nous voulons apprécier l'aptitude d'un professeur qui dispense l'enseignement de la langue et de la littérature anglaises, nous ne nous bornons pas à examiner le degré de connaissance - en matière - auquel sont parvenus ses étudiants, mais nous devons tenir compte du nombre de cours qu'il leur a fait, du degré de leur connaissance en la matière avant le commencement de ces cours, du degré de leur éloignement ou de leur proximité des ambiances de la langue et de la littérature anglaises, de la somme de difficultés et d'obstacles exceptionnels auxquels l'opération de l'enseignement s'est heurtée, du but que le professeur avait fixé en enseignant à ses étudiants cette langue et cette littérature, du coefficient déterminé du résultat final de l'opération de l'enseignement en question par rapport à d'autres opérations d'enseignement.

revenons au sujet de l'appréciation de l'opération éducative menée par le prophète. dans ce domaine, nous devons tenir compte de ce qui suit:

1)- la courte durée pendant laquelle le prophète a pu exercer son action éducative. elle ne dépasse pas deux décennies, en ce qui concerne les rares compagnons qui l'ont accompagné dès ses débuts, une décennie, pour la plupart des partisans, trois ou quatre ans pour les très nombreux musulmans qui se sont convertis au message islamique à partir de la réconciliation de hodaybiyyah et en passant par la conquête de la mecque.

2)- la situation antérieure dans laquelle vivaient ces compagnons sur les plans intellectuel, spirituel, religieux et comportemental avant que le prophète n'ait entrepris son action missionnaire, la naïveté, la spontanéité et le vide qui caractérisaient les différents domaines de leur vie. on n'a pas besoin d'une explication supplémentaire de ce dernier point, car il est évident; si l'on tient compte que l'islam ne consistait pas en une action de changement superficiel dans la société, mais en une transformation radicale et une restructuration révolutionnaire d'une nouvelle ummah; c'est dire combien était profond le fossé moral qui

séparait la situation antérieure à l'action du messenger et la situation nouvelle où il a entrepris son action.

3)- du fait que la période pendant laquelle le prophète diffusait le message était riche en événements, en luttes politiques et militaires sur différents fronts; c'est ce qui fait que la nature de la relation entre le messenger et ses compagnons était différente de celle de la relation entre Jésus-Christ et ses disciples, la première relation étant caractérisée par la position du prophète en tant qu'éducateur, commandant des campagnes militaires et chef d'état, la seconde par la position de Jésus en tant que professeur et éducateur disponible et se consacrant à la formation de ses disciples.

4)- les incidences sur les musulmans, des confrontations qu'ils ont eues avec "les gens du livre" et avec les différentes cultures religieuses qu'ils côtoyaient. En effet, ce contact permanent entre l'islam et les idées que propageaient les adversaires du nouveau message, en l'occurrence les adeptes des cultures religieuses antérieures, constituaient une source d'inquiétude et de troubles constants, et ont conduit, comme on le sait, à la formation d'un courant de pensée israélite qui s'est infiltré, involontairement ou par malveillance, dans beaucoup de domaines de la pensée. Il suffit de jeter un coup d'oeil scrutateur sur le noble Coran, pour découvrir l'ampleur du contenu de la pensée contre-révolutionnaire, et combien la révélation prenait soin de la souligner et de réfuter.

5)- le but que le grand éducateur (le prophète) poursuivait sur le plan général et pendant cette période était de former une base populaire saine avec laquelle la nouvelle direction du message pouvait traiter (de son vivant et après sa disparition) et poursuivre l'expérience islamique. Le but (transition) du prophète à cette époque, n'était point d'amener la ummah au niveau où elle pouvait se charger elle-même de la direction de l'appel, c'est-à-dire à un niveau où elle aurait assimilé parfaitement le message, en une connaissance jurisprudentielle profonde et intégrale de ses statuts (du message) et une fusion complète avec ses conceptions. La détermination du but pour cette période de la façon que nous venons de signaler, était tout à fait logique et s'imposait par la nature de l'action de changement. Car il n'était raisonnable de fixer un but que selon les possibilités pratiques existantes, et il n'y avait de possibilités pratiques dans un cas comme celui auquel était confronté l'islam, que dans les limites que nous avons soulignées, étant donné que le fossé moral, spirituel, intellectuel et social entre le nouveau message et la réalité corrompue qui prévalait à l'époque ne permettait

pas d'élever la ummah au niveau où elle pouvait diriger elle-même, directement, le message. c'est ce que nous expliquons dans le point suivant pour démontrer que, soumettre la direction de l'expérience de la transformation à une régence assurée par l'imams d'ahl-ul-bayt et le califat de l'imam alî, était une nécessité qu'imposait la logique de l'action révolutionnaire tout au long de l'histoire.

6)- une grande partie de la ummah, lors de la disparition du prophète, se constituait de ce qu'on appelle les musulmans de la conquête, c'est-à-dire ceux qui s'étaient convertis à l'islam après la conquête de la mecque et une fois que le nouveau message était le maître de la situation, politiquement et militairement parlant, dans la péninsule arabie. ces musulmans-là, le prophète n'a pu avoir que peu d'échanges avec eux, pendant la courte période qui s'étendait entre la conquête de la mecque et sa disparition. de même, ce peu d'échanges qu'il a eus avec les dits musulmans, il les a eus surtout en tant que gouvernant, en raison de la nature de la phase que traversait l'état islamique. c'est pendant cette phase que l'idée des "cours à rallier"(47) était apparue et a trouvé sa place dans la législation de la zakât et dans d'autres domaines. or, cette partie de la umma n'était pas séparée de ses autres parties. au contraire, elle y était intimement liée, elle les influençait et en subissait les influences.

au vu de ces six points, nous pouvons constater que l'éducation prophétique était très fructueuse, qu'elle a réalisé une transformation inégalable et qu'elle a formé une génération répondant au but du prophète de constituer une base populaire, prête à entourer la direction de la nouvelle expérience et à la soutenir. c'est pourquoi on remarque que cette génération accomplissait bien son rôle de base populaire irréprochable tant que le prophète assurait la direction du message. et si cette direction avait conservé, après le décès du prophète, la voie que dieu lui avait tracée, la base aurait continué son rôle parfait. mais cela ne signifie en aucun cas que celle-ci était effectivement préparée à assurer elle-même la direction de la nouvelle expérience. car une telle préparation aurait nécessité chez cette génération plus de fusion spirituelle avec le message, plus de foi en lui, une plus large connaissance de ses prescriptions, ses conceptions et ses différents points de vue sur la vie, une plus grande épuration dans les rangs des musulmans afin de se débarrasser des hypocrites, des intrus et des éléments subversifs, et des "coeurs à rallier" (al-mu'allafa qulubulum) qui constituaient encore une grande partie de cette génération - que ce soit par leur nombre ou par les positions historiques qu'ils occupaient - et exerçaient des influences d'autant plus négatives que le noble coran le relate lorsqu'il parle des hypocrites, de leurs complots et de leurs attitudes. certes,

cette génération comptait quelques très bons éléments tels que salmân, abû tharr, 'ammâr, etc. auxquels l'expérience islamique a pu donner une formation missionnaire d'un niveau sublime en les fusionnant dans son creuset. mais la présence de ces quelques très bons éléments parmi la vaste génération en question ne prouve pas que celle-ci ait atteint dans son ensemble le degré de formation qui justifie qu'on lui confie la mission de diriger l'appel sur la base de chourâ.

même chez ceux qui ont atteint un haut niveau d'endoctrinement parmi cette génération, la plupart ne possédaient pas les qualités requises qui permettent de supposer leur aptitude missionnaire à diriger l'expérience sur le plan intellectuel et culturel, et ce malgré leur dévouement et leur attachement profond et sincère à l'islam. car celui-ci n'est pas une théorie humaine susceptible de se préciser intellectuellement avec la pratique et l'application et dont les concepts peuvent se cristalliser à travers l'expérience. l'islam est, avant tout, un message divin dans lequel les prescriptions et les notions sont prédéterminées, et que dieu a pourvu de toutes les législations générales que l'expérience nécessite. pour diriger donc cette expérience il faut absolument assimiler toutes les limites et tous les détails du message, et avoir une conscience profonde de toutes ses conceptions. autrement, on risquerait d'interpréter d'une façon personnelle ses axiomes et ses postulats, ce qui pourrait conduire l'expérience à subir des revers dans son cheminement, risque d'autant plus grave que l'islam et le message divin final ou "le sceau des messages divins", et que de ce fait, il doit s'étendre à la longueur du temps et dépasser les limites de "temporel", du "régional" et du "national". c'est pourquoi, il ne faut pas que sa direction qui constitue le fondement de cette étendue, soit basée sur le principe de "l'essai et l'erreur", lequel principe comporte le risque de l'accumulation des erreurs (à travers l'étendue du temps), et par conséquent de la naissance de failles et de l'écoulement de l'expérience.

on peut formuler les conclusion que nous venons de tirer, de la façon suivante: l'action éducative que le prophète a exercée sur un plan général auprès des muhâjirine et des ançâr n'était pas de nature à préparer une direction consciente, intellectuelle et politique pour l'avenir de l'appel et la poursuite de l'opération du changement entrepris par le messenger, mais à édifier une base populaire consciente, susceptible de soutenir la direction de l'appel, du vivant du prophète et après sa mort.

toute supposition visant à faire croire le prophète avait oeuvré en vue de confier la direction et

la tutelle de l'appel directement après sa disparition à la génération des muhâjirine et des ançâr, accuserait implicitement le plus grand et le plus clairvoyant guide missionnaire de toute l'histoire des expériences révolutionnaires (de transformation), d'être incapable de distinguer de conscience requis au niveau de la base populaire de l'appel, du degré de conscience requis au niveau de la direction de l'appel ou de son imamat(48) (avant-garde) idéologique et politique.

iii - l'appel est une opération de transformation et un mode de vie nouveau. il comporte donc la reconstruction de la ummah t l'extirpation des racines et des séquelles de la jâhiliyyah (la société préislamique).

la ummah islamique - dans son ensemble - n'avait vécu cette opération de changement que pendant une décennie tout au plus. or, cette courte période ne suffit pas normalement et selon la logique des messages doctrinaux et des mouvements révolutionnaires (de changement), à former, chez la génération qui n'a vécu que pendant dix ans l'expérience du changement, un niveau de conscience, d'objectivité, de libération des séquelles du passé, et d'assimilation des données du nouveau message, susceptible de la qualifier pour la tutelle du message et la responsabilité de poursuivre sans dirigeant l'opération du changement. pour que la ummah ait pu atteindre le niveau qui la qualifie pour assurer cette tutelle, elle avait besoin d'une plus longue période de régence. c'est là la logique de tous les messages doctrinaux. mais cette affirmation ne traduit pas seulement une simple déduction. elle exprime aussi une vérité que les événements survenus après la mort du prophète-dirigeant corroborent et qui est apparue au grand jour, un demi-siècle (ou même moins) plus tard à travers l'exercice du pouvoir (la direction ou la tutelle de l'appel) par la génération des muhâjirine et des ançâr. en effet, un quart de siècle à peine après que cette génération s'est chargée de la tutelle de l'appel, le "califat bien dirigé"(49) et l'expérience missionnaire ont commencé à s'écouler sous les coups violents des anciens ennemis de l'islam - mais opérant cette fois-ci de l'intérieur et non pas de l'extérieur de l'appel - qui avaient pu s'infiltrer progressivement dans les centres d'influence, et s'emparer insolemment et violemment de la direction en profitant de son inconscience. ils n'ont pas tardé à obliger la umma, ainsi que sa génération d'avant-garde, de renoncer à sa personnalité et à sa direction. il s'en est suivi que la direction du message s'est transformée en une propriété héréditaire qui bafouait la dignité des fidèles, assassinait les innocents, gaspillait les biens de la umma, suspendait les peines prescrites, gelait les dispositifs de la loi, disposait à sa guise des destinées des musulmans, que les dépouilles (al-

fay') et les biens sont devenus une ferme privée des quraych, et le califat, un ballon avec lequel jouaient les gamins des omayyades.

ainsi, l'expérience de l'appel après la mort du prophète et les résultats auxquels elle a abouti un quart de siècle plus tard corroborent ;a conclusion que nous avons tirée plus haut et selon laquelle: "confier la direction" (ou l'imamat) intellectuelle et politique à la génération des ançâr et muhâjirine, directement après la mort du prophète, est une mesure prématurée et que par conséquent, il n'est pas raisonnable de penser que le prophète ait pris une telle mesure.

la troisième voie

la troisième voie qui se présentait au prophète, c'est la seule qui paraît adaptée à la nature de la situation et raisonnable à la lumière des circonstances de l'appel et ses adeptes et de la conduite du messenger. il s'agissait pour le prophète de prendre une attitude active(50) vis-à-vis de l'avenir de l'appel après sa mort, en désignant, sur ordre de dieu, un personnage, choisi en fonction de son enracinement dans l'entité de l'appel, et en lui assurant une formation spéciale de dirigeant missionnaire afin qu'il puisse incarner l'autorité intellectuelle et la direction politique de l'expérience, poursuivre (après la disparition du messenger), avec le soutien de la base populaire consciente, constituée des ançâr et les muhâjirine, la direction de la ummah, et son édification doctrinale pour la hisser à un niveau qui la qualifie pour assumer elle-même les responsabilités de direction.

cette voie, comme on peut le constater, est en effet la seule voie qui pouvait garantir la sauvegarder de l'avenir de l'appel et la protection de l'expérience contre les risques de déviation dans sa ligne de développement. et c'est ce qui s'est produit effectivement.

les hadith prophétiques concordants qui affirment que le messenger assurait à un compagnon une formation missionnaire particulière et une culture doctrinale spéciale, en vue de le préparer à assumer la tâche de l'autorité intellectuelle (haute référence intellectuelle) et de la direction politique (de l'expérience) et qu'il lui avait confié cette tâche ainsi que l'avenir de l'appel, confirment que le prophète-guide a bien choisi la troisième voie qui, comme nous l'avons vu, était la seule voie valable que la nature de la situation mettait en évidence.

le compagnon en question n'était autre que alî ibn abî tâlib (p), désigné en raison de ses racines profondes dans l'appel, puisqu'il était le premier à combattre pour l'islam et contre tous

ses ennemis, qu'il était élevé par le prophète chez lequel il avait ouvert les yeux sur le monde, qu'il avait grandi à ses côtés et qu'il a eu toutes les occasions de s'entendre avec lui et de s'identifier à sa ligne. personne d'autre que alî, n'a pu se doter de toutes ces qualités.

beaucoup d'indices corroborent l'allégation selon laquelle le prophète s'est appliqué à assurer une formation missionnaire spéciale au futur imam alî. ainsi, on sait que le messenger lui expliquait souvent les différentes conceptions et vérités de l'appel. il prenait l'initiative de soulever des débats d'idée lorsque alî n'avait pas de questions à lui poser. il s'entretenait avec lui durant des heures, pour ouvrir ses yeux sur les conceptions de l'appel et les problèmes qu'il (l'appel) pourrait rencontrer, ainsi que sur les méthodes de travail..., et ce jusqu'au dernier jour de sa noble vie.

abû is-hâq, cité par al-hâkim dans son livre "al-mustadrak" dit à ce propos: "lorsque j'ai demandé à qatham ibn al-abbas comment ali avait hérité du prophète, il m'a répondu: parce qu'il était le premier d'entre nous à le suivre, et le plus déterminé à s'accrocher à lui".

huliyat al-awliyâ' nous rapporte le témoignage suivant d'ibn abbas: "nous disons que le prophète a fait à ali soixante-dix confidences qu'il n'avait faites à aucun autre".

al-nisaï cite ce témoignage de l'imam ali, rapporté par ibn abbas: "j'occupais auprès du messenger de dieu une position que n'avait personne d'autre. j'entrais auprès du prophète de dieu chaque nuit. s'il était en train de prier, il glorifiait dieu(51), et j'entrais. et s'il ne priait pas, il m'invitait à entrer".

on attribue aussi ces propos à l'imam ali: "j'avais deux entrées chez le prophète, l'une pendant la nuit, l'autre pendant la journée".

al-nisaï, rapporte cet autre témoignage de l'imam ali: "si je posais des questions au prophète, il me répondait, et lorsque je me taisais, c'est lui qui commençait (à m'instruire)(52) ". al-hakim, lui aussi, a rapporté ce même témoignage.

toujours selon al-naçai, om salam jurait que ali était le dernier des musulmans à voir le prophète et disait: "le matin du jour où le messenger de dieu a rendu son âme, il attendait le retour de ali qu'il avait envoyé pour une commission, je crois, et il a demandé trois fois: ali est-

il revenu? celui-ci est arrivé avant le lever du soleil. lorsqu'il est entré, nous avons compris que le prophète avait quelque chose de confidentiel à lui dire. c'est pourquoi nous sommes sortis de la maison.

c'était dans la maison de aïcha. j'étais la dernière à sortir de la maison, et je me suis assise juste derrière la porte. parmi les assistants, j'étais la plus proche d celle-ci. j'ai vu ali s'approcher de lui. il était le dernier à voir le prophète. celui-ci s'est mis à lui confier ses secrets et lui faire des confidences".

dans une célèbre oraison, l'imam nous décrit son lieu, unique en son genre, avec le messenger-dirigeant et le soin particulier avec lequel celui-ci le formait et le préparait (à la tutelle de l'appel): "vous connaissez ma proche parenté avec le messenger et ma position particulière auprès de lui. il me mettait dans son giron lorsque j'étais tout petit. il me serrait contre sa poitrine, m'entourait dans son lit, me faisait toucher son corps et sentir son parfum. il mâchait les aliments avant de me les mettre dans la bouche. il ne m'a jamais entendu mentir, ni ne m'a jamais vu commettre une faute dans mes actes. je le suivais comme le petit chameau suivait sa mère. chaque jour il m'apprenait davantage de sa morale et m'ordonnait de suivre son exemple. chaque année, il m'amenait à harâ, où je le voyais, alors que personne ne pouvait en faire autant. en ces moments-là l'islam réunissait sous un même toit, le messenger, khadija et moi, le troisième. j'y voyais la lumière de la révélation et du prophète, et j'y sentais le vent de la prophétie".

tous ces témoignages et bien d'autres nous donnent une idée de la formation missionnaire que le prophète assurait à l'imam ali en vue de l'élever au niveau de la direction de l'appel. de même la vie de l'imam ali après la disparition du messenger, nous fournit de très nombreux indices révélateurs de cette formation doctrinale spéciale dont elle reflète les traces et les résultats. ainsi, l'imam ali s'affirmait comme le refuge et la référence, auquel recourait le califat chaque fois que celui-ci se trouvait confronté à un problème dont il ne connaissait pas la solution. et si l'on ne connaît, dans l'histoire de l'expérience islamique sous les quatre califes bien dirigés(53), aucun cas où l'imam ali ait eu recours à quelqu'un pour lui demander quel est l'avis de l'islam sur telle ou telle autre question, on peut citer en revanche des dizaines de cas dans lesquels les califes au pouvoir étaient acculés à faire appel à lui, malgré les réserves qu'ils avaient à ce sujet.

si nombreux sont les indices qui montrent que le prophète préparait l'imam ali spécialement

pour lui confier la direction de l'appel après sa disparition, il y a autant d'indications qui prouvent que le messenger avait rendu public son plan (de succession) et qu'il avait désigné publiquement et officiellement l'imam ali pour assurer la direction intellectuelle et politique de l'appel. en témoignent, hadith al-dar, hadith al-thaqalayn, hadith al-menzilah, hadith al-ghadir... ainsi que des dizaines d'autres hadith prophétique.

ainsi, le chiisme est donc né dans le cadre de l'appel islamique comme l'expression de la thèse prophétique que le messenger avait présentée, sur ordre de dieu, afin de protéger l'avenir de l'appel.

par conséquent, le chiisme n'était pas un phénomène accidentel sur la scène des événements, mais le résultat nécessaire de la nature de la formation de l'appel, de ses besoins et des circonstances originelles qui ont imposé à l'islam d'engendrer le chiisme. en d'autres termes, ces circonstances et la nature de la formation de l'appel imposaient au premier dirigeant de l'expérience (le prophète) d'en préparer le second dirigeant (l'imam ali) afin que celui-ci, ainsi que ses successeurs, assurent son développement révolutionnaire, oeuvrent en vue de réaliser son objectif d'extirper toutes les séquelles et racines du passé préislamique (jâhilite), et d'édifier une ummah digne de se hisser au niveau des exigences et des responsabilités de l'appel.

deuxième partie : comment se sont constitués les chiites?

nous savons à présent comment est né le chiisme, il nous reste à savoir comment le secteur chiite s'est constitué et comment la ummah s'est scindée. c'est ce à quoi nous allons essayer de répondre dans les pages suivantes.

lorsqu'on retrace la première phase de la vie de la ummah islamique, à l'époque du prophète, on constate que deux tendances principales et différentes ont accompagné la naissance de la ummah et se sont manifestées depuis les premières années de l'expérience islamique. elles cohabitaient à l'intérieur du cadre de la ummah naissante que le messenger avait fondée. cette différence entre les deux tendances conduira à une division doctrinale, apparue directement après le décès du prophète, division qui a scindé la ummah islamique en deux parties: l'une, portée au pouvoir et devenue, de ce fait, majoritaire, l'autre exclue du pouvoir et réduite, par conséquent à jouer un rôle d'opposant minoritaire dans le cadre général de l'islam. c'est cette minorité qu'on appellera par la suite, les "chiites".

les deux tendances principales qui ont accompagné la naissance de la ummah islamique du vivant du prophète et depuis le début de l'expérience islamique sont:

1- la tendance qui croit au culte(54) de la religion à son arbitrage et à l'acceptation absolue du texte religieux dans tous les aspects de la vie.

2- la tendance qui croit que la foi en la religion n'exige du musulman qu'une culte limité à certaines piétés et certains aspects (de l'islam) relevant du mystère. en dehors de ce cadre limité, elle croit à la possibilité de l'ijtihâd(55) dans les autres domaines de la vie, et par conséquent à la légitimité de changer ou de modifier le texte religieux selon les intérêts du moment et les circonstances de la situation (pour ce qui concerne ces autres domaines de la vie).

bien que les compagnons - en leur qualité d'avant-garde pieuse et éclairée - aient constitué la meilleure graine et la plus saine pour l'engendrement d'une nation missionnaire (et ce à tel point qu'on peut dire que l'histoire de l'humanité n'a pas connu une génération doctrinale plus merveilleuse, plus noble ou plus pure que celle que le prophète avait forgée), il faut reconnaître qu'il y avait dans leurs rangs un large courant - du vivant du messager - qui tendait à préférer l'ijtihâd (le jugement personnel) dans l'appréciation de l'intérêt (de la ummah ou du fidèle)(56) et sa déduction des circonstances(57), opposé à l'autre courant qui croyait à l'arbitrage de la religion, à la nécessité de se soumettre à elle et d'observer d'une façon scrupuleuse et absolue tous ses textes, dans tous les domaines de la vie.

sans doute, l'un des facteurs de l'adhésion de la majorité des musulmans au second courant (le courant de l'ijtihâd) réside dans la tendance naturelle d l'homme à agir selon l'intérêt qu'il pressent et apprécie lui-même et non pas conformément à une décision dont il ne comprend pas le sens.

ce courant comptait des représentants audacieux parmi les grands compagnons, tels que omar ibn al-khattâb, qui discutait les décisions du prophète et se permettait de donner un avis personnel, qui n'allait pas toujours dans le sens du texte, convaincu qu'il pouvait s'arroger ce droit.

notons à ce propos sa position de protestataire à l'encontre du traité de paix de hdaybiyyah, son attitude vis-à-vis de "l'appel à la prière" (athân) légal dont il a supprimé la formule (hayya

alâ khayr al-'amal)(58); ou encore sa position à l'égard du prophète (p) lorsque celui-ci institua "muta'at al-hajj"(59) ainsi que bien d'autres positions ijtihâdites(60) qu'il avait prises.

les deux courants se sont reflétés dans une séance qui se déroulait chez le messager vers la fin de sa vie. al-bukhârî, citant ibn abbâs, dans son "?ahîh", rapporte le récit suivant:

"lorsque le messager de dieu agonisait chez lui en présence de quelques hommes, dont omar ibn a-khattâb, il dit:

- laissez-moi vous écrire une lettre (testament) de conduite qui vous empêchera de vous égarer.
- le prophète est emporté par la souffrance. vous avez le coran. nous pouvons nous contenter du livre de dieu, dit omar en s'adressant aux assistants".

là, un différend et une dispute éclatèrent entre les hommes présents. les uns disaient: "laissez le prophète vous écrire une lettre qui vous empêchera de vous égarer après sa mort, d'autres étaient d'accord avec ce qu'avait dit omar. lorsque le différend et dispute s'élargirent, le prophète, excédé, leur a dit:

- allez-vous-en".

cet incident était suffisamment révélateur, pour le prophète, de la profondeur du fossé qui séparait les deux courants, de la profondeur de leur contradiction et de leur rivalité.

on peut y ajouter – pour montrer la profondeur de ce courant et son enracinement – le désaccord ou le différend qui divisa les compagnons à propos de la nomination de "usâmah ibn zayd" au commandement de l'armée, nomination ordonnée pourtant clairement par le prophète, dont relevant du texte. ce différend était d'autant plus grave que le messager s'est vu obliger de sortir, malgré sa maladie, pour faire un discours public à ce propos: "o gens! j'ai appris que certains d'entre vous ont contesté la décision de la nomination de usâmah au commandement, tout comme vous l'aviez fait avant, pour le commandement de son père. pourtant, dieu sait combien le père était digne de ce commandement, tout comme l'est son fils, après lui".

ces deux courants qui sont entrés en conflit, du vivant du messager, vont se refléter sur la position des musulmans vis-à-vis de la thèse de la désignation de l'imam alî à la direction de l'appel de l'appel après le prophète.

ainsi, les représentants du courant du "culte du texte prophétique" estimaient que celui-ci leur imposait l'obligation d'accepter ladite thèse telle quelle, de ne pas la suspendre ni l'amender; tandis que les tenants de l'autre courant pensaient qu'ils pouvaient garder leur liberté vis-à-vis de cette thèse si leur "ijtihad" (leur déduction personnelle) conduisait à un point de vue plus adapté aux circonstances selon leur vision.

ainsi, les chiites ont vu le jour directement après le décès du prophète; et en cela, on peut les définir comme étant "les musulmans qui se soumis pratiquement à la thèse désignant l'imam alî" à la direction et au leadership de l'appel, et dont l'exécution immédiate après la disparition du messager était rendue obligatoire par celui-ci.

ce courant chiite s'est opposé dès le début à l'orientation de la saqifah tendant à geler la thèse du leadership de alî et à confier le pouvoir à quelqu'un d'autre.

à propos de la protestation contre la décision de la saqifah, al-tabarî cite le témoignage suivant de abân ibn taghlib qui dit: "lorsque j'ai demandé à ja'far ibn muhammad al-sâdiq s'il y avait quelqu'un parmi les compagnons du prophète à s'être élevé contre l'acte d'abû bakr, il m'a répondu:

- oui, il y en avait douze: khâlid ibn sa'd ibn abî waqqâç, salmân al-farecî, abû tharr al-ghifârî, al-muqdâd ibn al-aswad, ammâr ibn yâcir, buraydah al-aslami, parmi les muhâjirine, et abû haytham ibn al-tayhan, othmân ibn hanafî, khuzayma ibn thâbit thoul chahâdatayn, abî ibn ka'b, abû ayyûb al-ançârî, parmi les ançârites.

certes, on peut opposer à cette affirmation l'objection suivante: "si le courant chiite représente la fidélité au texte et que l'autre courant représente le recours à l'ijtihad, cela signifierait que les chiites refusent et rejettent l'ijtihad. or, on sait que les chiites pratiquent toujours l'ijtihad!"

la réponse à cette objection est que l'ijtihad que les chiites pratiquent et considèrent du moins permis, sinon "conditionnellement obligatoire"(61), c'est l'ijtihad dans la déduction d'un

jugement à partir du texte, et non pas un ijtihâd dans le refus du texte lorsque le mujtahid en voit la nécessité ou en suppose l'intérêt. un tel l'ijtihâd n'est pas permis. le courant chiite refuse de pratiquer tout ijtihâd pris dans ce sens. lorsque nous parlons de deux courants apparus au début de l'islam, l'un prêchant "le culte du texte"(62), l'autre partisan de l'ijtihâd, nous entendons par ijtihâd ici, l'ijtihâd dans l'acceptation ou le refus du texte (c'est-à-dire le fait que mujtahid décide lui-même de l'opportunité ou de l'inopportunité de l'application d'un texte dans une situation donnée)(63).

l'application de ces deux courants est tout à fait naturelle, dans tout message radicalement révolutionnaire qui vise à changer dès les racines la réalité corrompue. car un tel message exerce des degrés d'influence qui varient selon l'ampleur des séquelles du passé, et le degré de l'adhésion et de l'allégeance de l'homme nouveau au nouveau message. de là nous pouvons alléguer que, dans le cas de l'expérience islamique, le courant du "culte du texte" représente le degré supérieur de l'adhésion et de la soumission totale au message, sans pour cela refuser l'ijtihâd, si celui-ci se fait dans le cadre du texte, ni l'effort personnel en vue de déduire de celui-ci un jugement légal. il est important de noter à ce propos que le culte du texte ne signifie pas figement et raideur, lesquels s'opposent aux exigences de l'évolution et aux facteurs du renouveau dans la vie de l'homme. car, certes, comme nous l'avons vu, le "culte du texte" signifie fidélité à la religion et son acceptation intégrale et non partielle; mais cette religion elle-même porte dans ses entrailles tous les éléments de la souplesse et de l'aptitude de s'adapter aux changements des circonstances, ainsi qu'à toutes les formes du renouveau et de l'évolution que ces changements comportent. en conséquence, la fidélité à tous ces éléments et à tout ce qu'ils comportent d'esprit de création, d'invention et de renouveau.

telles sont les lignes générales de l'interprétation du chiisme, en tant que phénomène naturel né dans le cadre de l'appel islamique, et de l'explication de l'apparition des chiites comme une conséquence de ce phénomène naturel.

l'imamat d'ahl-ul-bayt (et de l'imam alî) que ce phénomène naturel représente, exprime deux autorités (références): l'autorité intellectuelle (autorité en matière de la pensée) et l'autorité directoriale (autorité en matière de l'action dirigeante et de l'action sociale). ces deux autorités étaient représentées dans la personne du prophète. aussi était-il inévitable que celui-ci prenne en considération les circonstances de la formation de l'expérience, et prépare, en conséquence, un successeur sain susceptible d'assumer le rôle de ces deux autorités, afin qu'il puisse, en sa

qualité d'autorité intellectuelle, remplir les vides qui pourraient se créer dans la mentalité des musulmans, présenter la conception islamique appropriée et le point de vue islamique concernant toute nouvelle situation, expliquer les parties ambiguës du noble livre qui constitue la première autorité intellectuelle de l'islam; et afin qu'il (le successeur) poursuive, en sa qualité d'autorité directoriale et sociale, la direction de l'expérience islamique dans sa ligne sociale.

en examinant les circonstances et les péripéties de l'expérience islamique, on peut constater que les ahl-ul-bayt étaient les seuls qualifiés à incarner ces deux autorités. les textes prophétiques venaient continuellement confirmer cette vérité.

le principal exemple de texte prophétique réaffirmant l'appartenance de l'autorité intellectuelle de l'appel, aux ahl-ul-bayt, après la disparition du messenger, c'est le hadith al-thaqalayn. dans un discours célèbre, le prophète (p) a, en effet, tenu les propos suivants: "je m'approche du moment où je serai appelé et où je devrai répondre à cet appel.(64) je vous laisse donc les thaqalayn (les deux poids)(65): le livre de dieu, lequel est une corde étendue entre le ciel et la terre, et ma famille, ahl-ul-bayt (les gens de ma maison). le doux(66) et le bien informé(67)m'a appris qu'ils ne se sépareront pas jusqu'à ce qu'ils reviennent à moi auprès du bassin(68). regardez donc bien comment vous vous y prenez".(69)

quant au principal exemple de texte prophétique concernant "l'autorité" d'ahl-ul-bayt, en matière d'action directoriale et sociale, c'est hadith al-ghadir qu'al-tabari a rapporté selon une chaîne (de transmetteurs) dont l'authenticité est unanimement admise et qui remonte jusqu'à zayd ibn arqam, selon ce hadith, le prophète (p) s'adressant aux masses des musulmans dit :

- ""o gens! je m'approche du moment où je serai appelé et où je devrai répondre à l'appel. j'ai une responsabilité et vous en avez une! qu'avez-vous donc à dire?
 - nous témoignons, ont répondu les auditeurs, que vous avez transmis (le message)(70), accompli votre lutte missionnaire et apporté vos conseils. dieu vous en récompense de la meilleure façon.
- "ne témoignez-vous pas qu'il n'y a de dieu que dieu, que muhammad est son serviteur et son messenger, que son paradis est vrai, que la mort est vraie, que la résurrection après la mort est vraie, que l'heure viendra inmanquablement, où dieu ressuscitera à ceux qui sont dans les

tombeaux? leur a-t-il demandé."

- si, ont-ils répondu.

il a dit alors:

- o dieu! sois-en témoin, et d'ajouter:

- o gens! dieu est mon maître je suis le maître des fidèles dont je suis plus responsable qu'ils ne le sont d'eux-mêmes. aussi de quiconque je suis le maître, celui-ci (c'est-à-dire ali) est également son maître. mon dieu, soutiens qui le soutient et sois ennemi de son ennemi".(71)

ainsi, ces deux nobles textes prophétiques, comme bien d'autres semblables, ont consacré les deux maraja'iyah (autorités) d'ahl-ul-bayt. le courant islamique "attaché aux textes prophétiques" a épousé ces deux hadith et a cru par conséquent aux deux maraja'iyah précitées. il est le courant des musulmans partisans d'ahl-ul-bayt.

notons que si "l'autorité (maraja'iyah) directoriale et sociale" de chaque imam a un caractère temporaire, puisqu'elle est limitée à la durée de la vie de l'imam, et traduite par son exercice du pouvoir pendant cette durée, "l'autorité intellectuelle" est une vérité constante et absolue qui n'a pas de limites temporelles, et qui, de ce fait, revêt une signification pratique et vivante de tout temps; ce qui est tout à fait normal, puisque tant que les serviteurs ont besoin d'une compréhension précise de l'islam et de la connaissance de ses jugements, de ses "permis" et ses "interdis", de ses conceptions et de ses valeurs, ils ont besoin d'une autorité (maraja'iyah) déterminée par dieu et représentée par:

1)- le livre de dieu;

2)- la sunnah du prophète et de la famille impeccable d'ahl-ul-bayt (du prophète), laquelle est inséparable du livre comme l'a dit le messager dans le hadith précité.

quant au second courant des musulmans, lequel a penché vers l'ijtihad au lieu du "culte du texte", il a décidé dès le décès du prophète, de confier "l'autorité directoriale", chargée d'exercer le pouvoir, à des hommes choisis parmi les muhâjirine, selon des bases changeantes, souples

et variables. ainsi abû bakr était porté au pouvoir, directement après la mort du messager, à la suite d'une concertation limitée dans le conseil de saqîfah. et enfin othmân a succédé à omar grâce à un testament de celui-ci, le désignant indirectement au califat. aussi cette souplesse dans les règles de l'accession à la direction officielle de la ummah a-t-elle abouti, un tiers de siècle après la mort du prophète, à l'infiltration des "fils des relâchés (tulaqâ)" (ou libérés)(72) - qui avaient combattu la veille, l'islam - dans les centres de l'autorités (le pouvoir).

"l'autorité directorial" (le pouvoir, le califat) des ahl-ul-bayt étant ainsi confisquée grâce à l'ijtihâd, il était difficile de laisser "l'autorité intellectuelle" (idéologique) à ses héritiers légitimes (ahl-ul-bayt); car cela aurait permis à ces derniers de trouver les conditions objectives qui les conduiraient au pouvoir, et de réunir ainsi pour eux les deux autorités. mais d'un autre côté, il était également difficile de conférer des exigences de l'exercice du pouvoir. en effet, reconnaître la compétence de quelqu'un pour diriger le pouvoir et appliquer les lois, ne signifie en aucun cas qu'on l'admette du même coup comme imam spirituel et autorité idéologique suprême (en matière de connaissance de la théorie islamique) après le coran et la sunnah prophétique. car cet imamat(73) spirituel et idéologique exige un haut degré de culture, de connaissances générales et d'assimilation de la théorie. or, il est évident que personne parmi les compagnons - les ahl-ul-bayt mis à part - ne pouvait y prétendre à titre individuel.

pour cela, la balance de l'autorité spirituelle restait oscillante pendant un certain temps. les califes continuèrent pendant longtemps à traiter avec alî en sa qualité d' "imam spirituel"(74), ou presque. aussi, le second calife, omar, répétait-il à plusieurs reprises: "sans alî, omar aurait péri. que dieu ne me confronte à un problème qui n'aie pas un abû-l-hassan(75)- l'imam alî- (pour le résoudre)(76)".

après la mort du prophète (p) et au fur et à mesure qu'on s'éloignait de cet événement, et que les musulmans s'habituèrent peu à peu à considérer l'ahl-ul-bayt et l'imam alî comme des hommes ordinaires et des "gouvernés", on a fini par ignorer leur position de "haute autorité spirituelle". mais cette position ne pouvant pas être vacante, elle fut conférée, non pas au calife au pouvoir, mais à l'ensemble des compagnons. et l'autorité spirituelle d'ahl-ul-bayt n'étant plus de mise, celle de l'ensemble des compagnons, qui l'a remplacée, semblait d'autant plus conforme à la raison, que ceux-ci avaient longtemps côtoyé le prophète, vécu sa vie, son expérience, ses hadith et sa sunnah.

de cette façon ahl-ul-bayt ont perdu pratiquement leur privilège divin, leur primauté spirituelle, et furent réduits à une part de l'autorité spirituelle, en leur qualité de compagnon parmi les compagnons. et étant donné que les compagnons eux-mêmes étaient déchirés par des différends graves et des contradictions profondes qui les opposaient les uns aux autres et conduisaient parfois à des batailles, à l'effusion du sang, à l'atteindre à la dignité de l'adversaire, à des accusations réciproques de déviation et de trahison, il s'en est suivi que diverses contradictions doctrinales et idéologiques apparurent dans le corps de la ummah, comme reflet des diverses contradictions à l'intérieur de cette même autorité spirituelle qu'avait créée l'ijtihād.

avant de terminer mon exposé, j'aimerais attirer l'attention sur un point dont l'explication revêt une tendance à scinder le chiisme en deux courants distincts: le chiisme spirituel et le chiisme politique, croyant que le premier est plus ancien que le second, et que, après la tuerie de karbalâ' où l'imam al-hussayn (p) fut assassiné, les imams d'ahl-ul-bayt (p), descendants de celui-ci, se sont désintéressés de ce bas-monde, ont renoncé à la vie politique et se sont consacrés à la prédication et aux pratiques cultuelles.

or, cette distinction ne correspond pas à la vérité, car depuis sa naissance, le chiisme n'a jamais été une tendance purement spirituelle. mieux, il est né tel que nous l'avons expliqué exactement lorsque nous exposons les circonstances de la naissance du chiisme - comme une thèse défendre la désignation de l'imam alî pour la poursuite de la direction spirituelle et sociale de la communauté islamique après la disparition du prophète.

il n'est pas donc possible, vu les circonstances précitées, de séparer l'aspect spirituel de l'aspect social dans la thèse du chiisme, pas plus qu'on ne peut faire une telle distinction dans l'islam lui-même. le chiisme ne pourrait faire l'objet d'une telle distinction que s'il était vidé de son contenu, c'est-à-dire de sa qualité de thèse visant à sauvegarder l'avenir de l'appel après le prophète. car pour sauvegarder cet avenir, l'expérience islamique avait besoin et d'une autorité spirituelle - idéologique, et d'une direction socio-politique.

en tant que successeur digne de poursuivre le rôle de ses trois prédécesseurs(77), à la tête du pouvoir, l'imam ali jouissait largement de l'allégeance des musulmans à son égard, allégeance qui l'a conduit effectivement au califat après l'assassinat du troisième calife, othmân. mais cette allégeance n'est ni chiisme spirituel, ni chiisme socio-politique, car le chiisme signifie: "la

croyance à la thèse faisant de alî le successeur légitime direct du prophète, au lieu de trois califes qui l'ont précédé au pouvoir". elle est donc plus large que le vrai chiisme intégral, spirituel et socio-politique. c'est pourquoi, bien que le chiisme intégral fût développé dans le cadre de cette vaste allégeance, on ne saurait considérer celle-ci comme un exemple de chiisme partiel.

d'un autre côté, l'imam alî bénéficiait de l'allégeance spirituelle et idéologique d'un grand nombre de compagnons notables, tels salmân, abû tharr, amâm et d'autres... à l'époque d'abû bakr et de omar. mais là encore, on ne peut appeler cette allégeance, "chiisme spirituel distinct du chiisme politique"; car elle n'exprime, en fait, que la croyance des dits compagnons, suivant laquelle la direction spirituelle et politique de l'appel revient à l'imam alî directement après le décès du prophète. alors que leur croyance à l'aspect idéologique de l'autorité(78) de alî s'était traduite par leur allégeance spirituelle précitée, leur croyance à son aspect politique s'est matérialisé dans leur opposition au califat d'abû bakr et au courant qui a conduit à l'imam alî.

la vision fragmentaire d'un chiisme spirituel dissocié du chiisme social, n'est apparu effectivement et n'a pris naissance dans l'esprit du chiite que lorsque celui-ci s'est soumis à la réalité, et que la braise ardente du chiisme - cet attachement spécifique (du chiisme) à une direction islamique légale, chargée de poursuivre l'édification de la ummah après le décès du prophète et d'accomplir la grande opération de transformation entreprise par celui-ci - s'est éteinte en lui, et s'est transformée en une simple doctrine que l'on garde dans le coeur et dans laquelle on cherche espérance et consolation.

là, nous rejoignons l'assertion selon laquelle les imams d'ahl-ul-bayt qui ont succédé à l'imam al-hussayn se seraient retirés de la vie sociale, et désintéressés de ce bas-monde. rappelons à ce propos, tout formule exprimant l'attachement à la continuité de la celle-ci ne signifie autre chose que la poursuite de l'action de changement entreprise par le prophète, afin de compléter l'édification de la ummah sur la base de l'islam. et cela étant dit, il n'est pas possible de concevoir que les imams puissent renoncer à la vie sociale, sans renoncer du même coup au chiisme!

ce qui a laissé croire, donc, que ces imams aient renoncé à l'aspect social de leur autorité, c'est d'une part le fait qu'ils n'avaient pas entrepris d'une action armée contre le pouvoir établi, et d'autre part le fait que l'on confère à l'acceptation d' "aspect social" un sens étroit qui ne

comporte que l'action armée.

nous possédons beaucoup de textes montrant que les imams étaient toujours disposés à passer à la lutte armée s'ils avaient la conviction de l'existence d'hommes prêts à y participer, et de la possibilité de réaliser par cette lutte les buts islamiques escomptés.

lorsque nous retraçons l'acheminement du mouvement chiite, nous remarquons que la direction chiite, représentée par les imams d'ahl-au-bayt, croyait que l'accession au pouvoir ne suffirait ni ne pourrait suffire à réaliser islamiquement l'opération du changement si ce pouvoir n'était pas appuyé sur des bases populaires, conscientes de ses objectifs (du pouvoir), croyant à sa théorie du gouvernement, disposées à le protéger, capables d'expliquer ses positions aux masses et de résister à tous les tourbillons.

c'est pourquoi, pendant la première moitié du siècle qui a suivi la mort du prophète, la direction chiite essaya toujours de reprendre le pouvoir – après en être exclue – par tous les moyens auxquels elle croyait, car elle pensait qu'il existait des bases populaires conscientes ou sur le point de l'être, parmi les muhâjirine, les ançâr et les suivants. mais un demi-siècle plus tard, lorsque ces bases conscientes ont disparu ou presque, et que l'on assiste à la naissance – sous le règne déviationniste – de générations nonchalantes, la prise du pouvoir par le mouvement chiite n'aurait pu conduire à la réalisation du grand objectif islamique, n l'absence d'une assise populaire prête à fournir consciemment le soutien et le sacrifice nécessaires.

devant une telle situation, il était indispensable, pour la direction chiite, de mener deux types d'action:

- 1- oeuvrer en vue de constituer les bases populaires conscientes afin de préparer le terrain pour la prise du pouvoir;
- 2- ramener la conscience et la volonté de la ummah, et les maintenir dans un degré de fermeté et de vie, où elles pourraient immuniser la nation islamique contre le risque de céder totalement sa personnalité et sa dignité aux gouvernements déviés.

le premier type d'action était accompli par les imâms eux-mêmes, le second, par des alawides(79) révoltés qui tentaient, par leurs sacrifices désespérés de protéger la conscience

et la volonté islamiques. les imams soutenaient les plus honnêtes d'entre eux.

l'imam alî ibn al-ridhâ(80) parlait du martyr zayd ibn ali talib, au calife al-mimine dans les termes suivants: "il était parmi les ouléma(81)de la famille du prophète. il s'est élevé contre ennemis de dieu et les a combattus jusqu'à ce qu'il fût tué pour sa cause (de dieu). mon père moussa ibn ?afar m'a raconté que son père ?afar disait: que dieu donne sa miséricorde à mon oncle zayd qui avait appelé au soutien des ?le- muhammad(82). s'il avait gagné (la bataille), il se serait acquitté de son engagement devant dieu (de faire triompher Ale-muhammad) ...".(83)

ainsi le fait que les imams avaient renoncé à l'action armée directe contre les déviationnistes, ne signifie pas qu'ils aient abdiqué l'aspect social de leur autorité ni qu'ils se soient confinés dans les pratiques cultuelles, mais exprime seulement la différence des méthodes d'action sociale selon les conditions objectives, et traduit leur conscience profonde de la nature et l'action de transformation à mener et du moyen approprié de sa réalisation (de l'action sociale).

glossaire

- athân: l'appel à la prière :

- ahl-ul-bayt: les gens de la maison (du prophète): les membres de la famille du prophète et des descendants de sa branche alî-fâtimah.
- ahl-al-kitâb: les gens du livre: les adeptes des religions monothéistes: les chrétiens et les juif
 - alides ou alawides: de l'arabe alawiyyoune, sing. alawi: les descendants d'ahl-ul-bayt
 - ?le-muhammad (les): la famille et les descendants du prophète muhammad
 - ançâr (les): les partisans: les partisans médinois du prophète
 - appel (l'): l'appel à l'islam lancé par le prophète
- "le califat bien dirigé" et "les califes bien dirigés": les quatre premiers califes qui ont succédé au prophète. ce sont, dans l'ordre chronologique de leur califat: abû bakr, omar ibn affân, othmân et alî ibn abî tâlib
 - chourâ ou shourâ (la): concertation, consultation chez les musulmans
- compagnon: de l'arabe sahâbi, plu., ?ahâbah: les compagnons du prophète (p): les premiers musulmans comprenant les partisans et les émigrés.
 - conquête: arabe fat-h: la conquête de la mecque
- duodécimains (chiites imâmites): les chiites loyaliste des douze imams d'ahl-ul-bayt
- émigrés (les): arabe al-muhâjirine: les musulmans mecquois qui ont émigré avec le prophète à médine, fuyant la persécution que leurs compatriotes polythéistes leur faisaient subir.

- expérience: l'expérience islamique
 - fay' : les dépouilles, les butin
 - hadith: paroles du prophète (p)
- harâ' (la grotte de): endroit où le prophète recevait la révélation
- hayya 'alâ khayr al'amal: accours pour accomplir le meilleur des actes: l'une des formules de l'appel à la prière "athân"
- hdaybiyyah (la réconciliation de): endroit où fut signé le traité de paix de hdaybiyyah, près de la mecque (voir la réconciliation)
- hujjat al-wadâ'': le pèlerinage d'adieu, dernier pèlerinage du prophète, pendant lequel celui-ci fait un célèbre prône
 - ijtihâd: avis personnel émis par un mujtahid ou quelqu'un qui prétend à ce titre
 - istihsân: préférence personnelle en vue du bien: une des parties de l'ijtihâd
 - jâhiliyyah - jâhilite: la jâhiliyyah est l'époque antéislamique: l'époque de l'ignorance. par exemple, l'ignorance, l'obscurantisme et tout ce qui n'est pas monothéiste
- libérés (les): les "tulaqâ' ", les polythéistes mecquois qui ont refusé de se convertir à l'islam, et qui seront faits prisonniers lors de la conquête de la mecque, puis libérés par le prophète (p)
 - marja'iyyah: l'autorité suprême: la référence suprême en islam
 - mecquois (ou mekkois): de la mecque
 - médinois: de médine
- message (le): le message islamique révélé au prophète muhammad (p)
 - messenger: le prophète
- mut'at al-hajj (ou hajj al-tamatu'): une partie des rites du pèlerinage. elle fut supprimée par le calife omar
 - muhâjirine (les): voir émigrés
- naçç: les textes: ce qui est mentionné dans le coran et la sunnah
 - pèlerinage d'adieu: voir hujjat al-wadâ'
- quraych: la tribu du prophète. on dit aussi les quraych, les qarachites
- réconciliation (la) de hdaybiyyah: traité de paix entre les musulmans et les polythéistes mecquois en l'an 6 de l'hégire
- sahih, plu., ?ihâh: titre donné aux ouvrages qui sont censés ne reproduire que des hadith authentiques.
- saqîfah: la saqîfah de banû sâ'idah: la maison ou la tente de la tribu de banû sâ'idah. c'est là que des musulmans se sont réunis avant même l'inhumation du prophète pour choisir un successeur à ce dernier

- sceau des prophètes: le prophète muhammad (p) considéré par les musulmans comme le prophète final que dieu révèle à l'humanité
- chiisme (ou shiisme): les musulmans légitimistes t minoritaires. on dit, chiite, parce qu'ils sont les partisans de la ligne de l'imam alî. ils considèrent que l'attachement à la sunnah du prophète comporte obligatoirement l'observance intégrale de toutes ses stipulations y compris la désignation de l'imam alî faite par le prophète, comme successeur. selon eux, la haute autorité de la ummah islamique revient à la ligne de l'imam alî après le décès du prophète t selon la recommandation de celui-ci
- sunnah (la): la tradition du prophète: les paroles, les gestes et les faits du prophète. plu. plu. sunan
- tabaqât: notices biographiques concernant les transmetteurs des hadith
 - texte: voir naçç
- tâbi'în: les suivants: les compagnons des compagnons du prophète
 - takbîr: prononcer la formule "allah akbar" (dieu est le plus grand)
 - ummah ou umma: la nation islamique
 - uléma ou ouléma (plus. de âlim): docteur de la loi en islam.

notes

1. la loi islamique, la législation islamique
2. cet ouvrage était à l'origine une préface que l'auteur a écrite pour le livre du dr. abdullâh al-fayyâdh: "ta'rîkh al-imâmiyyah wa aslâfihim al-chî'ah" (l'histoire des imâmites et de leurs prédécesseurs chiites). elle fut par la suite publiée comme un livre à part.
3. qui suit la sunna du prophète à la lettre
4. le texte: al-naçç (en arabe) ce qui est mentionné dans le coran et sunna.
5. "le culte du texte", signifie ici: accepter et observer les prescriptions du texte sans s'interroger sur leur opportunité ou leur bien-fondé.
6. c'est-à-dire émettre un avis personnel sur l'opportunité de l'application d'une prescription du texte.

7. étant donné que le chiisme est connu pour sa pratique de l'ijtihâd, et afin d'éviter toute confusion avec le courant de l' "ijtihâd dans le texte", l'auteur souligne que les chiites font une distinction entre deux types d'ijtihâd: l'ijtihâd dans la sunnah (c'est-à-dire: donner un avis personnel sur telle ou telle autre prescription de la sunnah) d'une part - et c'est le type d'ijtihâd qu'ils rejettent - et l'ijtihâd à partir de la sunnah (c'est-à-dire déduire un jugement légal, à partir du coran et de la sunnah, concernant des situations nouvelles et accidentelles à propos desquelles le texte ne se prononce pas explicitement), d'autre part - et c'est justement ce type d'ijtihâd qu'ils admettent et continuent de pratiquer.

8. note du traducteur

9. sing. muhâjir, émigré. ce sont les musulmans qui ont quitté la mecque avec le prophète vers médine, pour échapper aux persécution des mequois infidèles.

10. sing. naçîr, partisan: les partisans médinois du prophète

11. de qurayche, la tribu du prophète

12. mequois: les habitants de la mecque

13. médinois: les habitants de médine

14. la conquête islamique de leur ville. il y avait deux sortes de musulmans au début de l'islam: ceux qui se sont convertis de leur propre chef, et ceux qui sont passés à l'islam du fait de la conquête de leur territoire.

15. sceau des prophètes: le prophète muhammad, le dernier prophète que dieu révèle à l'humanité.

16. "ta'rîkh al-tabarî", 5/26

17. le jour où des musulmans se sont réunis sous la tente (saqîifah) de bani sâ'idah pour désigner un successeur au prophète (p).

18. "ta'rîkh al-tabarî", 3/20

19. "charh al-najh" (l'explication de nahj al-balâghah), ibn hadîd, 6/42

20. "ta'rîkh al-kâmil", d'ibn athîr et d'autres.

21. parole du prophète (p)

22. musnad ahmad, 1/300; çahîh muslim, tome ii, à la fin des testaments; ?ahîh al-bukhari, tome i, "kitâb al-?ulh"

23. c'est-à-dire de ne pas se confiner dans la passivité vis-à-vis de l'avenir de l'expérience islamique après sa mort.

24. l'expérience islamique naissante

25. ahl-ul-bayt (p): "les gens de la maison": la famille du prophète (p) qui comprend selon les chiites imâmites: son cousin et gendre, l'imam ali ibn abi talib, sa fille fâtimah al-zahrâ', femme de ce dernier, ainsi que leurs descendants (les onze autres imams).

26. les musulmans qui se sont réunis à la saqîfah (voir note précédente 17) pour désigner un successeur au prophète.

27. c'est-à-dire désigné par le texte prophétique.

28. "ta'rîkh al-ya'qûbî", 2/126-127

29. la succession

30. la succession

31. "tabaqât ibn sa'd", 3/248

32. "ta'rîkh al-tabarî", 4/52

33. la tribu du prophète

34. refuser votre proposition, votre candidature au califat (traduction littérale du texte en arabe).

35. voir les textes concernant le jour de saqîfah, dans "sharh al-nahj", tome 4, p. 6-9.

36. un hadith prophétique, c'est n'importe quelle paroles prononcée par le prophète devant les fidèles qui la mémorisent et s'en servent comme règle de conduite. donc, si le prophète avait effectivement mené une campagne d formation et d'information en vue de préparer les 12.000 compagnons à assumer la responsabilité de diriger l'etat islamique, il aurait sûrement discoursu sur la législation islamique concernant le gouvernement, beaucoup plus longtemps que ne le laissent penser les quelques centaines de hadith en question, et qu'il y aurait eu certainement beaucoup plus de paroles prononcées par le messenger, vu l'importance du sujet, le grand nombre de compagnons susceptibles de mémoriser ces paroles, et le nombre d'heures que le prophète passait avec eux. n.d.t

37. "sunnah al-darâmî", tome i, page 50

38. idem.

39. "sunan al-darâmî", tome i, page 56.

40. préférence personnelle en vue du bien.

41. raisonnement par analogie (puis: syllogisme).

42. les suivants, en arabe tâbî'în, pluriel de tâbî' : les compagnons des compagnons du prophète.

43. al-hâfidûn: ceux qui apprenaient par coeur les hadiths du prophète afin de pouvoir les transmettre aux autres.

44. pluriel de sunnah

45. invocation de dieu qui consiste à dire "allâhu akbar" (dieu est le plus grand).

46. " 'umdat al-qâri' ", iv/129

47. les coeur à rallier: al-mu'allafah qulûbahum sens littéral: ceux dont le coeur reste à rallier, à domestiquer, à attendrir. il s'agit des hommes qui persécutaient les musulmans, au début de l'islam. pour éviter leur agression, les musulmans tentaient de les attendrir en les payant.

48. le sens étymologique du terme imam, c'est celui qui marche devant, qui se place devant, donc celui qui guide.

49. "le califat bien-dirigé": al-khilâfah al-rachîdah, la califat des quatre premiers califes qui ont succédé au prophète (il s'agit d'abû bakr, omar, othmân, alî).

50. c'est-à-dire intervenir et ne pas passif vis-à-vis de l'avenir de l'appel.

51. c'est-à-dire pour me donner la permission d'entrer sans qu'il interrompe sa prière.

52. note de traducteur

53. abû bakr, omar, othman, ali

54. c'est-à-dire, suivre et respecter scrupuleusement les prescriptions des textes (non seulement du coran mais aussi de la sunnah du prophète). les accepter telles quelles sans s'interroger sur leur raison d'être ou leur opportunité.

55. l'opinion personnelle. l'ijtihâd est opposé ici au respect scrupuleux du texte (naçç).

56. note de traducteur

57. le prophète (p) a souffert le martyre - à diverses occasions et notamment au moment où il agonisait - de ce courant ijitihâdite.

58. c'est-à-dire: accourez accomplir es meilleur des actes.

59. une partie des rites du pèlerinage

60. qui relève de l'ijtihad, et l'opinion personnelle.

61. "wujub kifa'i" ou obligation conditionnelle: c'est une obligation exigible lorsqu'il y a nécessité, mais elle ne l'est plus dès lors que cette nécessité disparaît.

62. l'observance du texte, de la sunnah

63. note du traducteur

64. où je serai appelé par dieu, c'est-à-dire rendre l'âme.

65. note du traducteur

66. attribut de dieu

67. attribut de dieu

68. c'est-à-dire le jour du jugement dernier

69. ce hadith est rapporté d'une vingtaine de compagnons, par al-hakîm, dans son "mustadrak alâ al-ahîhayn", ainsi que par al-tarmathî, a-nisâî, ahmad ibn hanbal... et d'autres.

70. note du traducteur

71. hadith al-ghadir est pleinement cité aussi bien dans les ouvrages des sunnites que dans ceux des chiites. certains chercheurs spécialistes en la matière ont recensé les rapporteurs de ce hadith. le résultat est le suivant:

- plus de 100 compagnons;

- plus de 80 suivants (compagnons des compagnons du prophète)

- environs 60 "mémorisateurs" (de hadith) et spécialistes de hadith, du 2ème siècle de l'hégire.

72. les polythéistes mecquois qui ont été faits prisonniers lors de la "conquête de la mecque",
puis relâchés par le prophète.

73. pris ici au sens étymologique: sommité, ce qui est placé devant, en tête.

74. c'est-à-dire la plus haute autorité présente, en matière de loi islamique (note du traducteur).

75. abû al-hassan: le père d'al-hassan: l'imam ali

76. note du traducteur

77. abû bakr, omar, othmân

78. ou leadership, direction

79. les descendants de l'imam alî ibn abî tâlib.

80. huitième imam de chiisme imamite douodécimain.

81. docteur de la loi

82. des ?le-muhammad: les descendants de la famille du prophète muhammad (p