
Formation des doctrines juridiques et du rituel en islam (du VII^e au XV^e siècle)

Islam contemporain : histoire des doctrines et des courants de pensée

La formation du *fiqh* imāmīte

Wissam Halawi



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/4615>

DOI : 10.4000/asr.4615

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2023

Pagination : 535-544

ISBN : 978-2909036-51-9

ISSN : 0183-7478

Ce document vous est offert par Bibliothèque cantonale et universitaire Lausanne



UNIL | Université de Lausanne

Référence électronique

Wissam Halawi, « La formation du *fiqh* imāmīte », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 130 | 2023, mis en ligne le 31 juillet 2023, consulté le 13 novembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/asr/4615> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.4615>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

*Formation des doctrines juridiques et du rituel en islam
(du VI^e au XV^e siècle)
Islam contemporain : histoire des doctrines
et des courants de pensée*

Wissam HALAWI

Directeur d'études invité
Université de Lausanne

La formation du *fiqh* imāmite

Nos quatre conférences en tant que directeur d'études invité, le 19 et 22 avril puis le 13 et 20 mai, ont porté sur le thème de « La formation du *fiqh* imāmite ». L'objectif était de revenir sur la question des sources dans le droit imāmite, notamment les premiers recueils de hadiths, de même que sur la place du raisonnement humain (*'aql*), de l'effort personnel (*ijtihād*) et du consensus (*ijmā'*) après la période dite de l'Occultation. Une réflexion a ensuite été menée sur la formation de l'école juridique (*madhhab*) imāmite et sur le droit substantiel, avec pour cas d'étude le *khums* (quint) et la *zakāt* (aumône légale).

Lors de la disparition du onzième imam al-'Askarī en 260/874, la communauté imāmite connut des tensions sociales suffisamment fortes pour mettre en péril la survie de l'imamat ; c'est alors que plusieurs tendances doctrinales se formèrent afin de débattre de l'identité voire de l'existence d'un futur imām¹. Les autorités religieuses de la ville de Qumm jouèrent un rôle majeur dans la reconnaissance de Muḥammad fils d'al-'Askarī comme douzième imām². Les traditionnistes de Qumm furent ainsi les auteurs des plus anciennes compilations de hadiths, nécessaires pour organiser la communauté en l'absence physique de l'imām. Les savants

-
1. Voir J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam : A Historical Background*, Téhéran 1982, p. 56-66 ; A. A. Sachedina, *Islamic Messianism : The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany 1981, p. 42-56.
 2. Voir A. J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi'ism : Ḥadīth as Discourse Between Qum and Baghdad*, Londres-New York 2000, p. 38 sq.

rationalistes de Bagdad, notamment le Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022) et le Sharīf al-Murtaqā (m. 436/1044), n'eurent de cesse de critiquer leurs aînés de Qumm, allant jusqu'à les accuser d'extrémisme et d'hérésie. Il fallait attendre le Shaykh al-Ṭūsī (m. 460/1067) pour entreprendre un rééquilibrage partiel entre tradition et raison dans le cadre d'un projet théologico-juridique plus global. Les polémiques autour de la nature des sources du droit imāmīte, entre traditions (i.e. enseignements attribués aux imams historiques) et raisonnement humain, ont occupé les premiers juristes duodécimains³ ayant été à la base de la formation de l'école juridique (*madhhab*) imāmīte au v^e/xi^e siècle.

1. Ésotérisme, imāms législateurs et premiers recueils de hadiths

L'absence physique de l'imām eut des conséquences directes sur la doctrine de l'imāmat et de la *ghayba* (occultation), de même que sur l'évolution de la communauté. Deux thèses historiographiques font date : celle de H. Modarressi qui considère les imāms comme des supra-juristes dont les enseignements furent altérés par les groupes shi'ites extrémistes (dont les *Ghulāt*⁴) ayant exagéré voire divinisé le statut de l'imām⁵ ; puis la thèse de M. A. Amir-Moezzi selon laquelle les enseignements des imāms sont essentiellement de nature ésotérique, leur statut métaphysique étant le fondement du shi'isme primitif ou ancien⁶. Ainsi, le projet imāmīte apparaît, d'un côté, comme une science théologico-juridique ayant été

-
3. Sur la formation de la doctrine duodécimaine, voir l'article de référence d'Etan Kohlberg, « From Imāmiyya to Ithnā-'ashariyya », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39 (1976), p. 521-534 (désormais dans la collection *Variorum* réimpr. : E. Kohlberg, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot 1991, partie XIV).
 4. Les spécialistes distinguent parfois de manière trop tranchée entre les différents groupes shi'ites, notamment ceux appelés *ghulāt* (exagérateurs) ; voir, entre autres, H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawitten*, Zurich-Munich 1982, p. 14-15. Amir-Moezzi souligne d'ailleurs la distinction artificielle effectuée dans les sources à partir du iv^e/x^e siècle entre les groupes shi'ites, d'un côté les imamites (*imāmiyya*) devenus duodécimains (*ithnā 'ashariyya*), de l'autre les sectes (*firaq*) ésotériques taxées de *ghuluww* (exagération [du statut ésotérique de l'imam]) ; voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris 2011, p. 145. Sur le groupe des *Ghulāt* et la notion de *ghuluww*, voir en dernier lieu M. A. Amir-Moezzi, « Les Imams et les *Ghulāt*. Nouvelles réflexions sur les relations entre imamisme "modéré" et shi'isme "extrémiste" », *Shii Studies Review* 4/1-2 (2020), p. 5-38.
 5. H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abu Ja 'far Ibn Qiba Al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought*, Princeton 1993, en particulier chap. II et III. Sur l'approche essentialiste de Modarressi dans sa lecture de l'« extrémisme » shi'ite, voir la très juste critique de Mushegh Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam. The Ghulat Muslims and Their Beliefs*, Londres-New York 2017, p. 99, 110.
 6. M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme originel : aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris-Lagrasse 1992.

initiée dès l'époque des imāms historiques ; de l'autre, il est associé à une élaboration à la fois cosmogonique et cosmologique⁷. Ces deux thèses s'appuient sur les plus anciens recueils de hadiths élaborés par les savants de la ville de Qumm durant la seconde moitié du III^e/IX^e siècle et tout le long du siècle suivant. À cette époque, Qumm était devenue le foyer intellectuel du sh'isme imāmite. Le contexte social et économique de la ville au III^e/IX^e siècle fut extrêmement favorable à l'élaboration du hadith imāmite, faisant de la ville le centre par excellence du traditionalisme shi'ite.

La mise en circulation d'une grande quantité de hadiths recueillis essentiellement par les savants de Qumm visait à assurer la survie de l'imāmat en tant qu'institution centrale au sein de la société. En plus des différentes tendances doctrinales ayant émergé au sein de la communauté imāmite en Irak et en Iran, la seconde moitié du III^e/IX^e siècle vit un renouvellement d'un autre genre des prétentions shi'ites à l'imāmat, d'abord qarmates puis fatimides. Les savants de Qumm développèrent un projet résolument traditionaliste, puisqu'ils cherchèrent à combler l'absence physique de l'imām en récoltant et en mettant en circulation les enseignements des imams historiques, désormais la seule source doctrinale, éthique et juridique. Le IV^e/X^e siècle fut toutefois peu favorable aux ambitions post-*ghayba* de la ville de Qumm, puisqu'elle fut rapidement supplantée par la ville de Bagdad. Les sources shi'ites, notamment prosopographiques, mettent en avant la mise en place de l'institution des *sufarā'* (agents) de l'imām caché par les grandes familles bagdadiennes, les 'Amrī puis les Nawbakht.

Mais à partir de ce moment, le projet de Qumm commença à être questionné. Et sous les Bouyides, une époque extrêmement favorable au développement du shi'isme théologique et juridique, les savants rationalistes de Bagdad, avec à leur tête le Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022) et le Sharīf al-Murtaḍā (m. 436/1044), proférèrent les critiques les plus acerbes à l'égard de leurs aînés de Qumm allant jusqu'à les accuser d'extrémisme et d'hérésie. Il fallait attendre le Shaykh al-Tūsī (m. 460/1067) pour entreprendre un rééquilibrage partiel entre tradition et raison.

Les *muḥaddithūn* (traditionnistes) de Qumm sont en somme les auteurs des plus anciens recueils de hadiths, à savoir le *Kitāb al-maḥāsīn* d'Aḥmad al-Barqī⁸, les *Baṣā'ir al-darajāt* de Muḥammad al-Ṣaffār al-Qummī⁹ et le célèbre *al-Kāfī* d'al-Kulaynī (m. 329/941)¹⁰. L'œuvre de ces savants post-Occultation consistait à

7. M. A. Amir-Moezzi, « Cosmogony and Cosmology, v. In Twelver Shi'ism », *Encyclopaedia Iranica* (1993), VI, p. 317-322.

8. Voir R. Vilozny, *Constructing a Wordview: al-Barqī's Role in the Making of Early Shi'ī Faith*, Turnhout 2017, et id., « A Shi'ī Lyfe Cycle according to al-Barqī's *Kitāb al-Maḥāsīn* », *Arabica* 54/3 (2007), p. 362-396.

9. Voir A. M. Amir-Moezzi, « Al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-3) et son *Kitāb baṣā'ir al-darajāt* », *Journal asiatique* 280 (1992), p. 221-250 ; A. J. Newman, *The Formative Period*, chap. 5.

10. Voir A. M. Amir-Moezzi et H. Ansari, « Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī (m. 328 ou 329/939-40 ou 940-41) et son *Kitāb al-Kāfī*. Une introduction », *Studia Iranica* 38.2 (2009), p. 191-247.

pallier l'absence physique de l'imām à partir de 260/874, en conférant à sa parole une authenticité et une crédibilité suffisantes pour gérer les affaires spirituelles et temporelles de la communauté. À titre d'exemple, la répartition des traditions dans les *Maḥāsīn* montre un véritable intérêt accordé à l'organisation de la communauté concernant en particulier les *aḥkām* (préceptes) qui relèvent de la seule prérogative de l'imām, à savoir le *jihād* (guerre sainte), la *ṣalāt* (prière collective du vendredi), la *zakāt* (aumône légale) et les *ḥudūd* (peines légales). Au lendemain de la disparition de son imām, la communauté instaura une continuité symbolique de son autorité religieuse à travers les hadiths, notamment sur des questions qui caractérisent le shi'isme et le distinguent des autres communautés musulmanes : les *aḥkām* au niveau juridique et la *walāya*¹¹ au niveau spirituel.

2. L'*ijmā'*, le *qiyās* et l'*ijtihād* entre réfutation et acceptation

La centralité des hadiths ou propos des imāms historiques à partir de 260/874 – transmis en grande majorité par les savants de Qumm comme le montrent les plus anciennes compilations – provoqua des divergences doctrinales et non des moindres au sein des élites imāmites à propos de deux sujets majeurs : quels hadiths fallait-il retenir et considérer comme authentiques, et quelle place fallait-il donner au raisonnement humain (*versus* la stricte observation des traditions) ?

Les élites bagdadiennes, fortes de la prépondérance de la ville de Bagdad comme le nouveau centre intellectuel du shi'isme à partir de la fin du III^e/IX^e siècle, distinguèrent entre deux types de hadiths : ceux considérés comme le fruit d'une exagération doctrinale du statut ontologique de l'imam (décrit, selon la doctrine shi'ite primitive, comme la Preuve de Dieu sur terre) et ceux d'ordre temporel montrant l'imām comme le guide suprême de la communauté. La première série de traditions fut ainsi bannie au nom de la logique humaine en jugeant la pensée mystique ou ésotérique comme absurde car illogique. Ces hadiths de nature ésotérique se trouvent pourtant dans les *Baṣā'ir*, les *Maḥāsīn* et les *Uṣūl d'al-Kāfī*, à côté d'autres traditions non ésotériques jugées comme recevables.

Les savants de Bagdad se confrontèrent également à une autre difficulté concernant l'utilisation du raisonnement humain (*'aql*) dans les traités théologiques et juridiques ; en d'autres termes, la question était de savoir si le *'aql* et, par conséquent, le *qiyās* et l'*ijtihād* pouvaient être des sources de droit en plus du Coran, de la Sunna et du Hadith. Ce débat, favorable au raisonnement humain mais idéologiquement

11. La *walāya* doit être comprise dans sa double signification ésotérique : mission initiatique des imāms ; l'amour et la soumission infaillibles au maître spirituel qui est l'imām. Voir M. A. Amir-Moezzi, *Guide*, en particulier p. 74, n. 151 et id., « Notes à propos de la *walāya* imamite », *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002), p. 722-741 (désormais dans id., *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris 2006, p. 177-207). Sur la *walāya* (en tant que désir ardent, ou amour inhérent) comme lien direct avec le mythe de création, de même que sur son implication dans le développement d'une vision déterministe, voir R. Vilozny, *Constructing a Wordview*, chap. 3.

opposé au consensus, repose sur la tradition suivante attribuée à l'imām al-Riḍā (m. 203/818) : « Sur nous repose l'élaboration des principes (*uṣūl*) [de la religion], mais c'est à vous d'en tirer des déductions (*tafīrī*)¹² ». Ces propos interviennent dans le contexte de la mise en résidence surveillée des imāms dans le camp militaire abbasside de Samarra ; ces derniers n'avaient plus de contact direct avec leurs partisans et devaient ainsi exercer leur autorité par délégation à travers les chefs locaux des différentes villes shi'ites.

Les juristes de Bagdad ne s'opposèrent ainsi pas à l'utilisation du raisonnement humain mais plutôt au recours à l'opinion personnelle (*ra'y*) et au consensus (*qiyās*), associés à la doctrine juridique sunnite. La doctrine du '*aql*' d'après le Sharīf al-Murtaḍā réfutait tout ce que l'esprit humain n'est pas capable de comprendre. Mais le *ra'y* et le *qiyās* continuèrent d'être considérés comme une entrave discrétionnaire aux enseignements des imāms historiques. L'historiographie diverge sur ce point en particulier : H. Modarressi, légitimant l'œuvre des rationalistes de Bagdad, considère que le *ra'y* fut autorisé par les imāms eux-mêmes puisqu'ils toléreraient les avis divergents de leurs disciples ; cette analyse autorise l'auteur à faire remonter le courant shi'ite rationaliste à l'époque des imams historiques. De son côté, D. Stewart avance l'hypothèse selon laquelle les savants duodécimains, en autorisant le raisonnement humain, pratiquaient en fait le *ra'y* et le *qiyās* sans pour autant les inclure comme principes dans la théorie juridique, alors qu'ils réfutaient catégoriquement l'*ijtihād* afin de se distinguer des savants issus des *madhāhib* sunnites. Toujours est-il qu'il fallut attendre al-'Allāma al-Ḥillī (m. 726/1325) pour une élaboration au sein du *madhhab* imāmite de la doctrine de l'*ijtihād* (effort d'interprétation) ; c'est à ce moment que le *qiyās* (analogie) et le *ra'y* (opinion personnelle) furent désormais acceptés.

Quant à l'*ijmā'* (consensus), il fut adopté selon Stewart par les savants rationalistes de Bagdad afin de rejoindre l'« orthodoxie » musulmane¹³. Cette hypothèse part du principe qu'à l'époque médiévale, un lien existait entre *ijmā'* et orthodoxie, autrement dit entre la non-acceptation de l'*ijmā'* comme principe de droit et le fait d'être considéré par la majorité musulmane comme une secte « hétérodoxe ». Afin de remédier à leur image de groupe déviant, les imāmites se plièrent alors aux règles de la majorité en se déclarant partisans du consensus. En témoigne la doctrine de l'*ijmā'* d'al-Murtaḍā et d'al-Ṭūsī mais aussi celle, plus archaïque, d'al-Mufīd pour qui le consensus signifie la *hujja* (preuve) de l'imām occulté ; elle théorise le principe selon lequel le consensus est également un *aṣl* ou *dalīl* (source de droit).

3. La formation du *madhhab* imāmite au v^e/xi^e siècle¹⁴

Nous pouvons parler d'un *madhhab* (école doctrinale de droit) imāmite à partir du début du v^e/xi^e siècle, à l'époque où al-Mufīd fut reconnu comme le juriste en chef de la communauté¹⁵. Bien qu'Ibn al-Junayd (m. entre 366/977 et 377/988) soit l'auteur d'ouvrages de *fiqh* et de *uṣūl* qui attestent l'adoption du *qiyās* et du *ra'y*, ce qui montre l'influence du modèle sunnite dès le début de la période bouyide, c'est sous al-Mufīd et ses disciples que ce phénomène prend une ampleur sans précédent dans le milieu shi'ite. C'est également durant cette période charnière que le *madhhab* duodécimain prit le sens d'école doctrinale de droit avec sa production juridique et ses institutions propres. Les juristes rationalistes dirent désormais le droit au détriment des *muḥaddithūn* ou *ahl al-ḥadīth* (Gens du Hadith) qui leur fournissaient le matériau nécessaire à la production normative¹⁶. Notons que ce passage d'un droit prononcé par les *muḥaddithūn* à un droit établi par les *mujtahidūn*-juristes peut également être observé à travers la phraséologie employée par Ibn Bābawayh et celle d'al-Mufīd concernant le *khums* (quint) : le premier utilise une formulation similaire à celle que l'on retrouve dans les recueils de hadiths – à savoir *fīhi* (il contient) ou *'alayhi* (il doit) le *khums* – alors que le second utilise une formulation juridique classique – *al-khums wājib* (le *khums* est obligatoire) – que l'on retrouve à l'identique dans les ouvrages d'al-Murtaḍā et d'al-Ṭūsī.

Comme nous l'avons déjà vu, Stewart montre que les imāmites rationalistes de Bagdad légitimèrent la doctrine de l'*ijmā'* en la dotant de l'autorité de l'imām et, de là, lui attribuèrent une identité shi'ite. La théorisation de cette doctrine¹⁷ serait ainsi la pierre d'angle du processus d'orthodoxisation de l'imāmisme. Mais elle participe en sus de la formation du *madhhab* duodécimain en tant qu'école doctrinale de droit. En se dotant d'une méthode juridique qui s'inspire de l'herméneutique juridique sunnite, les juristes imāmites visèrent à purger leur doctrine de ses éléments ésotériques et à former un *madhhab* concurrent des *madhāhib* sunnites. Cette étape fut cruciale selon Stewart dans le développement du droit substantif duodécimain, puisqu'elle autorisa les juristes imāmites à rédiger leurs ouvrages de *fiqh* en les calquant sur le modèle et souvent aussi sur le contenu des *furū'* sunnites. Le cas, entre autres, de la *zakāt* (aumône obligatoire) dans *al-Muqni'a* d'al-Mufīd¹⁸ et surtout dans *al-Mabsūṭ* d'al-Ṭūsī¹⁹ est patent à ce niveau puisqu'à l'exception des passages concernant le *khums* (quint), les autres sections qui traitent du calcul du montant à payer sont pratiquement similaires à ce que l'on peut lire dans les ouvrages de droit sunnites.

Les *furū'* du droit imāmite furent en somme théorisés en imitant les ouvrages de *fiqh* sunnites, ce qui n'a rien d'étonnant étant donné que le système juridique sunnite faisait partie du contexte culturel et d'éducation des juristes duodécimains à l'époque médiévale. Le *fiqh* imāmite conserva toutefois certaines particularités shi'ites, notamment ce qui est connu sous le nom d'*al-aḥkām al-arbā'a* ou les « Quatre

14. Cette partie reprend quelques conclusions de notre article : « La formation du *madhhab* imāmite : étude historiographique », *Studia Islamica* (2022), p. 1-29.

Préceptes », soit le *khums* (quint), le *jihād* (guerre sainte), la *ṣalāt al-jum'a* (prière collective du vendredi) et l'application des *ḥudūd* (peines légales). Étant la prérogative exclusive de l'imām, ces *aḥkām* divisèrent longtemps les juristes imāmites ; leur réglementation mérite davantage l'attention des spécialistes actuels. Dans sa thèse de doctorat, N. Nejatbakhsh montre comment, depuis l'époque médiévale, deux courants imāmites s'opposèrent sur cette question juridique, laquelle trouve ses racines dans des considérations doctrinales concernant le statut de l'imām²⁰ : d'un côté, les savants rationalistes œuvrèrent à placer les juristes comme les successeurs des imāms historiques, autorisés ainsi à dire le droit dans le cadre des *aḥkām* ; de l'autre, les savants que nous pouvons qualifier de traditionalistes maintinrent leur attachement à l'infailibilité des imāms, qui ne pouvait pas être remplacée par des autorités religieuses faillibles, c'est-à-dire les juristes shi'ites durant la période post-Occultation.

4. Le *khums* et la *zakāt* dans le droit imāmite

Les catégories de richesse, sur lesquelles le *khums* doit être appliqué, ont évolué dans le *fiqh* imāmite, comme on peut le voir en comparant la liste établie par al-Mufīd et al-Murtaḍā à celle d'al-Ṭūsī. Outre le fait qu'al-Ṭūsī donne une description détaillée de chaque catégorie, on constate que les sept catégories présentées et désormais bien connues étaient en fait au nombre de cinq chez al-Mufīd. Cette évolution tente de répondre aux questions juridiques suivantes : qui sont les bénéficiaires légitimes du *khums* ? Et quelle est la richesse légitime sur laquelle le *khums* doit être appliqué ? Si la réponse à la première question est formulée dans une règle canonisée, la réponse à la seconde a sans aucun doute été élaborée sur la base des revenus de la région irakienne du Sawād, et montre une nécessité sociale et juridique d'être plus précis sur la collecte du *khums* au ^v/_{XI}^e siècle. Cela invalide également l'hypothèse, régulièrement avancée par certains historiens, selon laquelle les shi'ites abandonnèrent la pratique du paiement du *khums* pendant plusieurs siècles après l'Occultation, même si l'on peut considérer que son versement a pu suivre un nouveau modèle à cette époque.

En fait, comme la *zakāt*, le paiement du *khums* est conçu pour purifier le donateur, ou du moins ses revenus, comme l'affirme al-Mufīd dans sa *Muqni'a* en citant la déclaration suivante attribuée à al-Ṣādiq : « Dieu purifie la richesse par le *khums* (*Allāh ṭahhara l-amwāl bi-l-khums*) ». Alors que le « mélange de biens *ḥalāl* et *ḥarām* » n'était pas encore devenu une catégorie juridique sur laquelle le *khums* était appliqué, la fonction de purification du *khums* avait déjà intégré la doctrine juridique imāmite. Ainsi, la circulation du *khums*, des donateurs aux bénéficiaires, devait suivre strictement des règles spécifiques élaborées par les juristes, sans quoi le processus de purification échouait. Cependant, al-Mufīd ne réglemente pas complètement la collecte du *khums*.

20. Voir la thèse de doctorat de N. Nejatbakhsh, « Les Quatre préceptes (*al-aḥkām al-arabā'a*). Le droit shi'ite imāmite à l'épreuve de l'Occultation », EPHE, Paris 2020.

Dans sa *Muqni'a*, al-Mufīd affirme que le « *khums wājib* », ce qui signifie qu'il doit être payé ; par conséquent, le *khums* doit être considéré comme un devoir religieux et une obligation légale. Mais l'auteur ne précise pas qu'il doit être collecté – sauf en ce qui concerne les *ghanā'im* et les *anfāl* dans le contexte des *futūḥ*. De plus, il ne mentionne aucune autorité chargée de la collecte du *khums*. Cela ne signifie pas que sa règle (*al-khums wājib*) n'était pas applicable ou observée par les shī'ites en tant qu'acte religieux et pieux, ou que le *khums* n'était pas une institution communautaire, avec ses propres règles et coutumes. Mais plutôt que les règles juridiques sur le *khums* n'étaient pas appliquées, et donc que le *khums* n'était pas une taxe religieuse. En effet, une offrande canonique doit être appliquée par un pouvoir coercitif pour être considérée comme une taxe. Or, à Bagdad, à l'époque d'al-Mufīd, le seul pouvoir coercitif était le gouvernement abbasside-bouyide, qui ne reconnaissait pas le *khums* comme un paiement obligatoire.

Si nous comparons le *khums* à la *zakāt* dans le *fiqh* d'al-Mufīd, nous constatons que l'auteur élabore d'abord des règles pour fixer le montant de la *zakāt* par catégorie de richesse ; il précise ensuite comment elle doit être collectée, ou plus précisément à qui elle doit être versée ; et enfin, à qui elle doit être donnée. Cela signifie-t-il que la *zakāt* était un impôt religieux à l'époque ? Selon la doctrine sunnite ou shī'ite, la *zakāt al-māl* apparaît comme un devoir obligatoire et rituel. De même, la plupart des juristes sunnites considèrent que les musulmans doivent payer la *zakāt* au dirigeant même s'il est corrompu, et qu'ils peuvent distribuer eux-mêmes la *zakāt* sur la richesse privée (*bāṭin*). Mais les sources narratives révèlent une autre réalité selon laquelle une institution officielle de *zakāt* fut établie au début de l'islam (période omeyyade), sous le contrôle du *dīwān al-ṣadaqa* ; plus tard, sous les Abbassides, la *zakāt al-māl* a pu être collectée par les percepteurs de l'impôt foncier (*kharāj*), comme l'indique par exemple Abū Yūsuf Ya'qūb. Cependant, pour la fin de la période bouyide et le début de la période seljoukide, les chroniqueurs ne mentionnent aucune institution ou taxe qui pourrait être associée à la *zakāt*.

Pour sa part, le Shaykh al-Mufīd désigne l'imām et ses représentants comme les seuls collecteurs légitimes de la *zakāt*. Par ailleurs, il expose deux modes de distribution de la *zakāt* ; ainsi, selon lui, le donateur peut se charger lui-même de la distribution (sans *wakīl*) ; sinon, il doit - al-Mufīd utilise le terme *wajaba* - la remettre à l'autorité juridique shī'ite. Ainsi, comme pour le *khums*, la *zakāt* n'était pas un système d'imposition en pratique à l'époque bouyide. Toutefois, nous ne pouvons pas affirmer que les musulmans ont cessé de payer la *zakāt* à cette époque, puisqu'il s'agissait d'un devoir rituel et d'une pratique sociale. Nous pouvons néanmoins supposer que le paiement de la *zakāt*, en l'absence de contrôle officiel, reposait sur des canaux de distribution régionaux et communautaires non officiels. En d'autres termes, la *zakāt* et le *khums* ne peuvent être considérés comme des impôts sauf lorsqu'ils sont prélevés par le gouvernement ; dans le cas contraire (ce qui correspond à l'époque d'al-Mufīd), ils doivent être considérés comme des obligations et des pratiques religieuses. Cela nous permet d'avancer l'hypothèse que le *khums*, en tant qu'institution communautaire, ne dépend pas de son lien avec le pouvoir central, ni ne s'interrompt subitement après l'absence physique de l'imām. En revanche, c'est la part du *khums* propre à l'imām qui occupa les

juristes pendant plusieurs siècles et qui opposa, encore une fois, les rationalistes aux traditionalistes²¹.

21. Sur les différentes doctrines développées sur le *khums* et sur la part de l'imām dans le *khums*, nous renvoyons à la thèse de doctorat de N. Nejatbakhsh (citée *supra*, n. 20).

