



HAL
open science

La quête du savoir à Najaf. Les études religieuses chez les chi'ites imâmites de la fin du XIXe siècle à 1960

Sabrina Mervin

► To cite this version:

Sabrina Mervin. La quête du savoir à Najaf. Les études religieuses chez les chi'ites imâmites de la fin du XIXe siècle à 1960. Denis Hermann et Sabrina Mervin. Courants et dynamiques chiites à l'époque moderne ((XVIIIe-XXe siècles) / Shi'i Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth centuries), OIB-IFRI-Ergon Verlag, pp.95-112, 2010, BTS 115/Bibliothèque iranienne 72 978-3899138085. halshs-01726211

HAL Id: halshs-01726211

<https://shs.hal.science/halshs-01726211v1>

Submitted on 3 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Citer ce chapitre : Sabrina Mervin, « La quête du savoir à Najaf. Les études religieuses chez les chi'ites imâmites de la fin du XIX^e siècle à 1960 », dans Hermann, Denis et Mervin, Sabrina, *Shi'i Trends and Dynamics in Modern Times/Courants et dynamiques chiïtes à l'époque moderne (XVIII^e-XX^e siècles)*, BTS 115, Bibliothèque iranienne 72, OIB-IFRI-Ergon Verlag, Beyrouth, 2010, pp. 95-112. Réédition mise à jour d'un article paru dans *Studia Islamica*, 81, 1995, pp. 165-185.

La quête du savoir à Najaf

Les études religieuses chez les chiïtes imamites de la fin du XIX^e siècle à 1960*

Sabrina Mervin

Voici une cité de science, la porte du secret des mondes
Pour la science elle fut édifïée, alors calcule la mine de la science : Kāzim¹

La quête du savoir est l'expression que nous proposons pour traduire l'expression arabe *ṭalab al-'ilm*, même si, au fil de cet article, nous utiliserons des termes plus simples, pour la facilité et la légèreté du texte. Car il s'agit tout simplement de poursuivre des études.

Cependant, le mot *ṭalab* suggère fort bien l'idée de quête, jusque dans l'équivocité du terme: il y a à la fois une demande, une recherche et l'attente que cette demande soit exaucée. On pense à la posture du fidèle lors de la prière. Tout cela se retrouve dans les représentations que se font les intéressés de la quête dans laquelle l'étudiant s'engage : une voie fort longue, parsemée d'embûches et de difficultés, qui nécessite un don de soi total et permanent. Elle ne doit avoir d'autre fin que la science pour la science, et l'étudiant aucune autre ambition que de devenir chaque jour plus savant, plus juste et plus pieux.

C'est aussi une quête sacrée. D'une part, parce qu'elle reproduit la méthode de transmission du savoir qui avait cours au moment de l'âge d'or de l'islam : quitter sa région natale pour aller étudier dans les centres de savoir, puis revenir y enseigner ce qu'on a appris. La différence fondamentale entre les sunnites et les chiïtes étant que, pour les premiers, la source du savoir est constituée par les Compagnons et les *tābi'ūn* alors que, pour les seconds, cette source est constituée par les Imams infaillibles.

* Ce chapitre est une réédition mise à jour d'un article publié dans *Studia Islamica*, 81, (1995/1), 165-185. Nous remercions la rédaction de la revue et, particulièrement, Houari Touati, de nous avoir accordé l'autorisation de le reproduire ici.

¹ Traduction d'un poème écrit au-dessus de la porte d'une école de Najaf, fondée par Muḥammad Kāzim Khurāsānī. Il s'agit d'un chronogramme qui indique la date de la création de l'école, soit 1326/1908, lorsqu'on additionne les valeurs numériques des consonnes à partir de « calcule » (*arrikh*). Cité par Ja'far Āl Maḥbūba, *Māḍī al-Najaf wa ḥāḍiruhā*, vol. 1, Saïda : Matba'at al-'Irfān 1353/1934, 94.

D'autre part, c'est une quête sacrée parce qu'elle est préconisée dans le hadith. On connaît les célèbres dits du Prophète incitant à la poursuite du savoir « même jusqu'en Chine ». Les chiites ont, en plus de ceux des hadiths sunnites qu'ils reconnaissent comme authentiques, de nombreuses traditions à la gloire du savoir et des savants.² Là encore, notons que les hadiths chiites sont attribués aux Imams ; l'*isnād*, la chaîne de transmission, s'arrête donc dès que l'on parvient au nom de l'un des douze Imams, fût-il le onzième ou le douzième : entre lui et le Prophète, la transmission va de soi.

Ainsi, le savoir, qui est le but ultime de cette quête, est-il celui que le Prophète a légué aux Imams, c'est-à-dire le savoir divin.³

Tout commence par l'alphabet, dont on apprend les lettres, par cœur, avant de les réciter en ajoutant leurs signes diacritiques : « alif ne prend rien, bā prend un point au-dessous, tā prend deux points au-dessus, etc. ». Les voyelles brèves sont à leur tour ajoutées aux consonnes, et l'alphabet est récité de cette manière. Puis, ce sont les flexions casuelles.⁴

L'élève entame l'apprentissage du Coran. Cela se passe au *kuttāb* du village, dans la mosquée, chez un parent – souvent, un oncle – ou bien dans la maison familiale, lorsque le père enseigne lui-même à son enfant. Les étapes de la mémorisation du Coran sont ponctuées par des cadeaux que la famille de l'élève offre au maître : la nature de ces dons (des œufs, ou des tripes par exemple) se fonde sur des jeux de mots à partir du texte coranique. Lorsque l'élève l'a entièrement terminé, le maître est invité à manger des douceurs chez les parents.⁵

Après avoir acquis les rudiments de l'écriture, on s'initie à l'art de bien écrire. Art constitué, d'un côté, par la calligraphie à laquelle on s'exercera, pour s'y parfaire, jusqu'à un âge avancé et, de l'autre, par la grammaire : *ṣarf* et *naḥw*. Puis vient la rhétorique : le manuel le plus couramment utilisé est *al-Muṭawwal*, de Taftāzānī. Les ouvrages étudiés en grammaires sont les mêmes que chez les sunnites⁶ à un détail près : les chiites choisissent comme commentaire de la *Alfiyya* d'Ibn Mālik celui d'Ibn Nāẓim, connu également sous le nom de Badr al-Dīn, alors que les sunnites ne semblent pas l'étudier.⁷

Cette étape des études est appelée *muqaddimāt* : elle a pour but d'apporter les bases de l'enseignement, de faire acquérir à l'élève une certaine culture générale et de le préparer aux phases suivantes, où il va se spécialiser dans le droit. Pour ce faire, il lui faut, dans le

² Al-Kulaynī y consacre une partie de son recueil de hadiths, *Uṣūl al-Kāfī: Kitāb faḍl al-'ilm*.

³ Dans le chiisme originel, le savoir légué aux Imams englobait « les sciences religieuses mais aussi et surtout l'ésotérique de ces sciences et d'autres sciences secrètes ». M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme originel*, Paris : Verdier 1992, 174.

⁴ Cette méthode traditionnelle d'apprentissage de la lecture est décrite par Muḥsin al-Amīn (m. 1952) dans la notice autobiographique qu'il a insérée dans son ouvrage de *ṭabaqāt, A'yān al-shī'a*. Cf. Muḥsin al-Amīn, *Autobiographie d'un clerc chiite du Jabal 'Āmil*, traduction S. Mervin et H. al-Amin, Damas : IFPO, 1998, 47.

⁵ Muḥsin al-Amīn, *ibid.*, 48.

⁶ Nous nous référons entre autres, pour les manuels utilisés par les sunnites, à l'ouvrage de J. Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, Londres : Luzac 1938. Les manuels de base couramment cités dans les sources chiites sont : *al-Ajurrumiyya* ; *Qatr al-nadā wa ball al-ṣadā*, *Mughnī al-labīb*, trois ouvrages d'Ibn Hishām ; *al-Alfiyya* d'Ibn Mālik et ses commentaires par Suyūṭī et Ibn Nāẓim.

⁷ Ḥasan al-Amīn, *Dā'irat al-ma'ārif al-islāmiyya al-shī'iyya*, article « Najaf al-ashraf », Beyrouth : Dār al-ta'āruf 1975, vol. 3, 331. Heyworth-Dunne ne mentionne pas de commentaire dans sa liste. Cf. *ibid.*, 58.

système chiite, un solide bagage en matière de *manṭiq* (logique) dont il restera très imprégné par la suite. Il travaille cette matière avec la *Hāshiya* de Mullā ‘Abd Allāh et *Sharḥ al-Shamsiyya* de Quṭb al-Dīn al-Rāzī. Il étudie également un peu de mathématiques, les belles lettres, lit de la poésie classique, s’initie aux sciences du *tafsīr* (l’exégèse), du hadith et du *kalām* (la théologie scolastique), et entame des ouvrages classiques de *fiqh* (droit islamique) comme *Sharā’i’ al-islām* d’al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (m. 1277). Pour ces sciences, qui ne sont plus seulement arabes (*‘ulūm ‘arabiyya*) mais religieuses (*‘ulūm dīniyya*), les chiites ont leurs propres auteurs. Encore faut-il remarquer que les chiites ont un certain penchant, dans leurs goûts littéraires et poétiques, pour des textes écrits par leurs coreligionnaires. On lit, par exemple, *Nahj al-balāgha*, attribué à ‘Alī b. Abī Ṭālib, des poèmes d’Abū Firās al-Ḥamdānī, d’al-Kumayt al-Asadī, ou d’al-Farazdaq.

Cette phase préparatoire a généralement lieu dans les milieux familiaux ou auprès des cheikhs de la région d’origine de l’élève. Ceux qui passent leur enfance à Najaf, soit parce qu’ils sont issus d’une famille de la ville, soit parce que leur père y est installé pour y achever ses études et enseigner, y accomplissent les *muqaddimāt*.

Les autres se sentent rapidement limités par ce qu’ils peuvent trouver dans leur région et sont attirés par le prestige des écoles de Najaf. Ils ont vu leur maître en revenir, la barbe plus longue et plus grise, signe des années passées à accumuler les connaissances, et portant le turban comme une auréole de savoir.⁸ Ils entendent leurs parents raconter leurs séjours dans les villes saintes, la beauté des lieux, la piété qui y règne, les *mujtahid* qui y rivalisent de savoir dans leurs cénacles.⁹

A leur tour, ils aspirent à partir pour cette terre sacrée où se forment les grands hommes.

Considérée comme la terre sacrée par excellence¹⁰, puisqu’elle abrite le mausolée de ‘Alī, le premier Imam, Najaf est le cœur des mondes chiites qui suivent tous ses battements. Karbala sa voisine, arrosée du sang de Ḥusayn et des pleurs des fidèles, est aussi imprégnée de sacrée. Notables et oulémas s’y font enterrer, car l’on dit qu’ils feront ainsi partie de l’armée du Mahdī, lorsque celui-ci réapparaîtra. Comme c’est souvent le cas, au revers de cette dimension spirituelle, le sacré se charge de vertus magico-religieuses : la terre du site, *turbat al-Ḥusayn*, absorbée en petites quantités diluées dans un verre d’eau, est utilisée pour soigner des maladies ; et le *mujtahid* d’islamiser la pratique.¹¹

⁸ La longue barbe et le turban sont les attributs des oulémas chiites et ceux-ci donnent la « mesure » de leur savoir : plus l’homme est savant, plus la barbe est longue et le turban large. On devine aisément comment le caractère ostentatoire de ces caractères distinctifs prête le flanc à la dérision, voire à l’autodérision. Ce dont use, par exemple, Muḥammad Jawād Mughniyya, lui-même *‘ālim*, dans son autobiographie : *Tajārib Muḥammad Jawād Mughniyya*, Beyrouth : Dār al-jawād 1980, 37.

⁹ A priori, chacun peut aller à la quête de la science. Pratiquement, ce sont souvent les fils de oulémas qui deviennent eux-mêmes oulémas ; les familles s’intermarient et ont des branches dans plusieurs régions (par exemple au Jabal ‘Āmil, en Irak, en Iran comme la famille Ṣadr). Les jeunes ont donc forcément des proches qui sont passés par Najaf.

¹⁰ Après La Mecque, Médine et Jérusalem, selon la hiérarchie traditionnelle. Cependant, l’attachement des chiites à leur ville sainte contrarie cette préséance canonique, aussi bien dans le cœur des croyants que dans certains ouvrages de *fiqh*. Ainsi, la récompense d’une prière dans le mausolée de ‘Alī est égale à celle de deux cent mille prières. Cf. *Le guide du musulman. Abrégé des principaux décrets religieux des juristes musulmans contemporains et notamment de l’Ayatollah A.Q. Kho’ī*, Paris : Publications du séminaire islamique 1991, 125.

¹¹ Ibid., 233.

Elle est aussi considérée comme « la meilleure chose »¹² pour la prosternation lors de la prière. En effet, dans le rituel chiite de la prière, le fidèle doit poser son front sur de la terre ; c'est pourquoi, à l'entrée des mosquées, on vend de petits blocs de terre compacte, prévus à cet effet. Le hadith du Prophète : « La terre a été constituée pour moi sanctuaire et purification »¹³ se réalise ici pleinement, dans l'espace de la cité et dans la matérialité du sol.

En dehors des projections spirituelles et magico-religieuses, la sacralité de l'espace des villes saintes chiites¹⁴ agit sur la transmission du savoir. Najaf s'est distinguée sur ce point. Car elle a le mausolée de 'Alī, le premier des Imams, celui qui a reçu le message divin de la bouche de Muḥammad. « C'est comme si la terre de Najaf, cette terre pure, avait une influence agissante sur l'acquisition des sciences et de la connaissance ». Les sciences sont une « disposition naturelle » (*gharīza*) de la ville.¹⁵ A tel point, dit-on, que même les élèves des écoles modernes réussissent dans les sciences profanes !

L'un des facteurs incitant les étudiants à s'y installer est bien « la proximité du tombeau du Commandeur des croyants, substance de la sagesse et source de la vertu... », substance qui éclaire la lanterne de leur savoir, source à laquelle ils puisent leur inspiration.¹⁶

Pour le cheikh Muḥammad Jawād Mughniyya (m. 1979), la spécificité de son enseignement découle de sa mission (*risāla*) : « Najaf considère qu'elle porte en son sein un dépôt céleste et que Dieu a fait d'elle la gardienne et la protectrice de ce dépôt, qui est la religion et la loi du Prophète ».¹⁷

Depuis quatre cents ans, Najaf est la résidence des plus éminents oulémas des mondes chiites et compte les collègues religieux les plus importants. Tout commença avec l'émigration (*hijra*)¹⁸ du cheikh Ṭūsī dit « Shaykh al-ṭā'ifa », qui vint s'y installer en 1056, après la prise de Bagdad par les Seldjoukides, la destruction de sa maison et l'incendie de sa bibliothèque. Même si des savants de moindre importance et des étudiants l'avaient précédé,¹⁹ on le considère comme le fondateur de Najaf en tant que « ville de science » (*dār al-'ilm*). Ses disciples le suivirent, bien vite rejoints par d'autres, attirés par la renommée du maître, et la tradition d'enseignement s'instaura.

Ibn Baṭṭūṭa mentionne les écoles dans sa description de la ville : « (...) Puis le marché des parfumeurs, ensuite la porte al-Khaḍra, où il y a le tombeau qu'ils prétendent être celui de 'Alī (*sic*) et, en face, les écoles et les caravansérails, construits de la plus belle facture (...). On entre, par la porte al-Khaḍra, dans une grande école où habitent les étudiants et les soufis chiites ; chaque visiteur reçoit l'hospitalité pour trois jours, du pain, de la

¹² Ibid., 135.

¹³ Cité par Jacques Berque, « Hier et aujourd'hui à Najaf et Karbalā » *Arabica*, 9 (1962), 325-342, 327.

¹⁴ Najaf, Karbala, Kazimiyya, Samarra (Irak), Mashhad (Iran), qui abritent des mausolées d'Imams. Qom a celui de Fāṭima, sœur du huitième imam 'Alī al-Riḍā (Rezā).

¹⁵ Ja'far Āl Maḥbūba, *Māḍī al-Najaf*, vol.1, 99.

¹⁶ Ju'ayt Hishām, « Sayr al-'ilm fī al-Najaf », *al-'Irfān*, 21 (1931), 498-502, 498. Article repris en partie dans Āl Maḥbūba, *ibid.*, 276.

¹⁷ Muḥammad Jawād Mughniyya, *Ma'a 'ulamā' al-Najaf al-ashraf*, Beyrouth : Dār al-jawād 1992, 196.

¹⁸ C'est le terme généralement employé dans les sources arabes. Voir, par exemple, 'Alī al-Bahādilī, *Al-Najaf, jāmi'tuhā wa dawruhā al-qiyādī*, Beyrouth : Mu'assasat al-wafā 1989, 27.

¹⁹ Ces savants sont mentionnés par Ḥasan al-Amīn, *Dā'irat*, 330.

viande et des dattes deux fois par jour... »²⁰. Quand Ibn Baṭṭūṭa visita Najaf au début du XIV^e siècle, elle était concurrencée par Hilla, Mossoul et Alep, mais ces dernières commencèrent à décliner en tant que centres du savoir chiite avant la prise de pouvoir des Safavides. Najaf et Karbala prirent de l'importance durant la période safavide et attirèrent des étudiants d'Iran et du Jabal 'Amil, qui fréquentaient avant cela les écoles d'Ispahan.²¹

Un article paru au début du siècle, signé « Un mésopotamien »²² recensait alors cinq villes de science : Ispahan, Alep, Hilla, Qom et Najaf²³. Parmi elles, Alep et Hilla n'étaient plus des centres d'enseignement depuis longtemps. En revanche, aux côtés de Najaf et Qom, il eût fallu mentionner Karbala, Samarra et Mashhad comme faisant partie des grands foyers de l'éducation chiite à la fin de la dynastie qajare.

Ce fut Muḥammad Ḥasan Shīrāzī qui impulsa le mouvement des études religieuses chiites à Samarra, en 1874. Il venait juste d'être reconnu comme suprême *marja'* lorsqu'il quitta Najaf pour s'y installer. Avant son arrivée, ce n'était qu'un bourg dont la population était en majorité sunnite. Il y créa des écoles, fit construire une *ḥusayniyya*,²⁴ des bains, et même un pont.²⁵ Nombreux furent ceux qui le suivirent pour bénéficier de son enseignement et se joindre aux cénacles des *mujtahid*.

Qom, qui était tombée dans l'oubli, connut un nouvel essor à partir de 1920, lorsque 'Abd al-Karīm Hā'irī Yazdī (m. 1937), répondant à une invitation, vint y enseigner.²⁶ A partir de 1945, la présence de l'ayatollah Burūjirdī qui devint *marja' a'lā'*²⁷ deux ans plus tard, rehaussa le prestige des études à Qom.²⁸ A la mort de Burūjirdī en 1961, l'ayatollah Khomeini insuffla une nouvelle vocation à la ville, la politique. Qom demeura cependant l'un des grands foyers de savoir, la rivale de Najaf – qu'elle allait même supplanter par la suite.

²⁰ Cité par Muḥammad Baḥr al-'Ulūm in Ja'far al-Khalīlī (ed.), *Mawsū'āt al-'atabāt al-muqaddasa, qism al-Najaf*, Bagdad : Dār al-ta'āruf 1968, vol. 2, 117. Le "sic" (*hākadhā*) a dû être ajouté au texte original.

²¹ Mojan Moomen, *An Introduction to Shi'ī Islam*, New Haven et Londres : Yale University Press 1985, 111 et 119. Sur l'histoire des écoles de Karbala, consulter Nūr al-Dīn al-Shahrūdī, *Tārīkh al-ḥaraka al-'ilmiyya fi Karbalā*, Beyrouth : Dār al-'ulūm 1990.

²² Il s'agissait, en fait, du père Anastase-Marie de Saint-Elie (1866-1947), fondateur et éditeur, à Bagdad, de la revue *Lughat al-'arab* ; je remercie Werner Ende de m'avoir communiqué cette information. Sur ce personnage, cf. Louis Massignon, *Autour d'une conversion. Lettres de Louis Massignon et de ses parents au père Anastase de Bagdad*, Paris : Cerf, 2004.

²³ « Le programme des études chez les chiites et principalement ceux de Nedjef », *Revue du monde musulman*, 23 (juin 1913), 268-279, 269.

²⁴ La *ḥusayniyya* est l'endroit où les chiites tiennent des séances de déploration (*majlis*) ; on y raconte la vie de Ḥusayn, le troisième Imam, et le drame de Karbala, où celui-ci connut le martyre, notamment pendant les célébrations du mois de *muḥarram*.

²⁵ Elie Kedourie, « The Iraqi Shi'is and their Fate », in : *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Martin Kramer, éd., Londres : Mansell Publishing 1987, 135-157, 138.

²⁶ Momen, *Introduction*, 247.

²⁷ Le *marja' a'lā'* est suivi dans tout le monde chiite. Sur la *marja'iyya* et le problème de la succession de Burūjirdī, cf. Ann K. S. Lambton, « A Reconsideration of the Position of the *Marja' al-taqlīd* and the Religious Institution », *Studia Islamica*, 20 (1964), 115-135.

²⁸ Hamid Algar, « The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran » in : *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions Since 1500*, Nikki R. Keddie, éd., Berkeley et Los Angeles : University of California Press 1972, 231-255, 243.

Au début du siècle, beaucoup d'idées étaient brassées dans la *ḥawza 'ilmiyya*²⁹ de Najaf, à la fois en matière de dogme religieux, de questions culturelles et de problèmes politiques. La victoire, à la fin du XVIII^e siècle, du courant *uṣūlī* représenté à Karbala par le cheikh Bihbahānī sur le courant *akhbārī* redonna de la vigueur à un processus entamé dans les cercles chiites entre le 14^e et le 16^e siècle. Ce mouvement avait consisté à approfondir et à systématiser les fondements théoriques du *fiqh* ; on se contentait avant cela de suivre les collections de traditions établies au 10^e et 11^e siècles. Alors que les partisans du courant *akhbārī* s'appuyaient, hormis le Coran, exclusivement sur les *akhbār* (traditions), les défenseurs du courant *uṣūlī* se fondaient aussi sur les autres sources du droit chiite, le consensus (*ijmā'*), et la raison (*'aql*), et affirmaient la nécessité d'exercer l'*ijtihād*.³⁰

Muḥammad Ḥasan al-Najafī (m. 1850), dit Ṣāḥib al-Jawāhir puis Murtaḍā al-Anṣārī (m. 1864) poursuivirent l'œuvre de Bihbahānī dans le sens du développement de l'*ijtihād* ; ils apportèrent « force et maturation » au *fiqh* et le firent avancer d'un « pas gigantesque ». ³¹ Le cheikh Muḥammad Ḥasan est souvent considéré comme le premier à avoir réalisé l'unanimité des mondes chiites autour de lui, c'est-à-dire le premier *marja' a'lā*. Le développement des communications qui s'opérait à ce moment-là permit aux chiites éloignés de Najaf d'entrer plus facilement en contact avec les *mujtahids* réputés. Ṣāḥib al-Jawāhir recommanda Murtaḍā al-Anṣārī pour lui succéder.³² L'œuvre de ce dernier en matière d'*uṣūl al-fiqh* fut déterminante pour l'évolution du chiisme car il étendit les champs d'application de l'*ijtihād* et, par là, les domaines d'intervention du *mujtahid*, ce qui accrut considérablement son pouvoir. A partir des travaux d'al-Anṣārī qui, lui-même, pratiquait la prudente réserve (*iḥtiyāt*) et ne statuait pas sur les affaires politiques, le rôle du *mujtahid* ne cessera de prendre de l'ampleur pour aboutir à la théorie de la *wilāyat al-faqīh* développée par Khomeini.³³

Najaf, au début du XX^e siècle, était donc animée par les débats des *mujtahids* se réclamant de l'héritage d'al-Anṣārī. Ils explorèrent les horizons qui s'ouvraient devant eux, ce qui ne manqua pas d'attirer les étudiants désireux de marcher sur les pas d'illustres savants comme Muḥammad Ḥasan Shīrāzī (m. 1815) ou Mullā Muḥammad Kāẓim Khurāsānī dit « Akhūnd » (m. 1911). Dans les cénacles, on parlât de sciences

²⁹ C'est le nom donné au cercle formé par des étudiants qui accomplissent leur cursus et forment communauté ; par extension, ce mot désigne l'ensemble des étudiants et des maîtres, l'ensemble des écoles sises sur un territoire donné ainsi que le système d'enseignement mis en œuvre.

³⁰ Sur le conflit entre les deux courants, cf. Juan R.I. Cole, « Shi'ī Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780 : The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered », *Iranian Studies*, 18/1 (hiver 1985), p. 3-33 ; Gianroberto Scarcia, « Intorno alle controversie tra akhbārī e uṣūlī presso gli imāmiti di Persia », *Revista degli Studia Orientali*, 33 (1958), 211-250. Sur le courant *akhbārī*, cf. Robert Gleave, *Scripturalist Islam : The History and Doctrines of the Akhbārī Shī'ī School*, Leiden : Brill, 2007.

³¹ Muḥammad Mahdī al-Āṣifī, *al-Ijtihād wa al-taqlīd wa shu'ūn al-faqīh*, Beyrouth : Dār al-ta'āruf 1990, 25.

³² Muḥammad Ḥasan, sur son lit de mort, fit venir le cheikh al-Anṣārī auprès de lui. Il prit sa main, la mit sur sa poitrine et, s'adressant à l'assemblée, dit : « Voici votre *marja'* après moi ». C'est ce que rapporte Muḥammad Kalāntar dans sa préface de l'ouvrage de Murtaḍā al-Anṣārī, *Kitāb al-Makāsib*, tome 1, Beyrouth : Mu'assasat al-nūr li-l-maṭbū'āt 1998, 118. Ce mode de transmission ne s'est pas reproduit ; le *marja'* doit « émerger » et non être désigné. En outre, si l'histoire des débuts de la *marja'iyya* reste lacunaire, on considère que le premier *marja'* fut plutôt Murtaḍā al-Anṣārī lui-même. Cf. Ahmad Kazemi Moussavi, « The Institutionalization of the Marja'i Taqlid in the Nineteenth Century Shi'ite Community », *Muslim World*, 84/3-4 (juil.-oct. 1994), 279-99.

³³ Sur al-Anṣārī, cf. Juan R., Cole, « Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama : Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar », in *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*, Nikki Keddie (ed.), New Haven-London : Yale University Press 1983, 33-46.

religieuses mais aussi des bouleversements que connaissait la région, des tentatives européennes pour s'y implanter économiquement et des dangers que cela représentait pour la communauté islamique. On réfuta les théories matérialistes, comme le darwinisme. On s'agita autour du mouvement constitutionnaliste d'Iran. On fomenta la révolution de 1920 contre les Britanniques, qui fut dirigée par les *marja'* de Najaf.³⁴

Les écoles s'étaient multipliées dans la ville sainte en pleine effervescence, véritable pépinière de *mujtahids*. Les étudiants affluaient de toutes les régions des mondes chiites. Le cheikh Muḥammad Ḥusayn al-Muẓaffar estimait leur nombre à plus de dix mille à la veille de l'occupation anglaise, en 1914.³⁵ Un rapport de l'administration britannique n'en compta pas moins de six mille en 1918.³⁶ Lorsque Muḥsin al-Amīn revint à Najaf en 1932, après y avoir lui-même étudié, il recueillit le chiffre de soixante mille âmes pour la population totale de la ville, dont vingt mille Najafites, le reste étant composé d'étudiants étrangers.³⁷ L'engouement des étudiants ira cependant en déclinant. Les écoles religieuses ne purent résister à la concurrence des écoles modernes et, à partir des années 1940, de nouveaux courants d'idées, tel le marxisme, pénétrèrent à Najaf. En 1957, les étudiants en sciences religieuses n'étaient plus qu'environ deux mille, répartis comme suit : 896 venus d'Iran ; 326, d'Irak ; 324, du Pakistan ; 270, du Xinjian³⁸ ; 71, de l'Inde et du Cachemire ; 47, de Syrie et du Liban, 20, de Hasa, Qatif et Bahreïn.³⁹

Il n'y a pas d'âge pour entamer le cursus de Najaf. Lorsqu'ils arrivent dans la ville sainte, certains étudiants ont largement dépassé le stade des *muqaddimāt*, ont une expérience d'enseignement un âge avancé, et une famille. Tout ce petit monde se trouve un logement en ville. Il n'est pas rare, pour les étudiants venus d'ailleurs, d'avoir des parents à Najaf chez qui ils peuvent s'installer. Cependant, beaucoup d'étudiants étrangers habitent dans les madrasas, qui sont plus des lieux de résidence et d'étude, des internats, que des écoles au sens où on l'entend communément.

Najaf comptait plus d'une vingtaine de madrasas dans les années 1930,⁴⁰ plus ou moins renommées, construites sur le même modèle : une cour carrée ou rectangulaire avec un bassin au milieu ; tout autour, des chambres de 4 à 9 m² de superficie, chacune disposant d'un *īwān* donnant sur la cour. Parmi elles, l'école al-Miqdād al-Siyūrī, fondée en 1423,

³⁴ Pierre-Jean Luizard, *La formation de l'Irak contemporain. Le rôle politique des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la création de l'Etat irakien*, Paris: CNRS Editions, 2002.

³⁵ *Tārīkh al shī'a*, 103. Cité par al-Bahādilī, *al-Najaf*, 31. Pour plus de données chiffrées sur cette période, voir Meir Litvak, « Continuity and change in the 'Ulama' Population of Najaf and Karbala, 1791-1904 : A Socio-Demographic Study », *Iranian Studies*, 23 (1990), 31-60 ; du même auteur, les tableaux en annexe de : *Shi'i scholars of nineteenth-century Iraq : the Ulama of Najaf and Karbala*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, 189-193.

³⁶ Great Britain « Annual Administration Report, Shāmiyya division, 1918 », *Reports of Administration for 1918 of Divisions and Districts of the Occupied Territories in Mesopotamia*, vol.1, Bagdad, 87. Cité par Hanna Batatu, « Iraq's Underground Shī'a Movements : Characteristics, Causes and Prospects » *The Middle East Journal*, 35/4 (1981), 578-594, 586.

³⁷ Muḥsin al-Amīn, *Rihlāt al-sayyid Muḥsin al-Amīn*, Beyrouth : Dār al-Ghadīr, s.d., 96.

³⁸ Appelé alors Turkestan oriental ou chinois ; les auteurs arabes, eux, l'appelaient « Tibet ».

³⁹ Statistiques citées par Fādil Jamālī, « The Theological Colleges of Najaf », *Muslim World*, 50/1 (janv. 1960), 15-22, 15.

⁴⁰ Āl Maḥbūba, 84-98. L'architecture des madrasas est décrite en détails par Muḥammad al-Khalīlī in : Ja'far al-Khalīlī, éd., *Mawsū'a*, 124-127. Il y eut peu de changements dans ces écoles religieuses jusqu'aux années 1960. 'Abd al-Hādī al-Fādilī, dans un guide de Najaf qu'il commença à rédiger pour le millième anniversaire de la naissance du cheikh Ṭūsī (955), en énumère trente: *Dalīl al-Najaf al-ashraf*, Mu'assasat jāmi'at al-Najaf, s.d., 70-74. Fādil Jamālī en dénombre vingt-quatre ; cf. « The theological Colleges », 15.

où enseigna Muḥammad Ḥusayn al-Nā'inī (m. 1936), l'école al-Gharawiyya, dite l'école de la cour du mausolée, l'école al-Ṣadr, qui possédait trente chambres, l'école al-Iravānī, qui recevait surtout des étudiants turcs. L'école al-Qazvīnī, un ancien caravansérail transformé en 1906. L'école al-Hindī, établie en 1910 par un notable de Lahore qui acheta cette maison à une illustre famille de savants, les Baḥr al-'Ulūm, etc. de grands *marja'* avaient fondé leurs propres écoles, comme Muḥammad Kāzīm al-Khurāsānī, qui en avait trois, ou Muḥammad Kāzīm al-Yazdī (m. 1919), dont l'école, créée en 1909, comprenait quatre-vingts chambres, sur deux étages.

Ces écoles étaient indépendantes de toute autorité gouvernementale. Elles relevaient financièrement des donations que les croyants envoyaient aux *marja'*, ou des ressources de biens *waqf* qu'elles géraient, dont une partie était allouée aux étudiants. L'école al-Qawām, par exemple, disposait de nombreux *waqf*; on en distribuait le produit à ceux qui y habitaient, mensuellement ou annuellement. Ces fonds furent aussi utilisés à la distribution de repas, à l'occasion de fêtes religieuses.⁴¹ D'autres écoles organisaient des repas communs à leurs frais, selon leurs possibilités, pendant le mois de ramadan ou lors de jours fériés. Certaines n'en avaient cependant pas les moyens.⁴²

A Najaf, les enseignants ne touchent aucun salaire, les étudiants ne déboursent rien pour suivre les cours. Le fonctionnement des écoles comme les modestes bourses accordées aux étudiants sont assurés par les oulémas et les grands *marja'*. Toutefois, la fortune de ces derniers soumise aux conditions économiques de l'heure, connaît des aléas. Elle est directement lié à leur notoriété : plus un *marja'* est réputé et respecté pour son savoir et sa piété, plus il a de *muqallid*, c'est-à-dire des adeptes qui suivent ses préceptes et lui envoient des impôts religieux, *khums* et *zakāt*, et des donations. Muḥammad Kāzīm al-Yazdī recevait beaucoup d'argent de toutes les contrées chiites, il pouvait donc faire preuve de largesse, alors que d'autres oulémas, après lui, tel Muḥammad Ḥusayn Āl Kāshif al-Ghiṭā', ne savait que se plaindre de leur situation pécuniaire.⁴³ Hormis les privilégiés recevant des aides substantielles de familles aisées, les étudiants vivent chichement, se nourrissent de pain, de dattes et de lait caillé. On raconte beaucoup d'histoire sur de grands oulémas qui ont vécu dans ces écoles au pain sec, écrit Muḥammad al-Khalīlī.⁴⁴ Beaucoup d'entre eux passent patiemment une journée ou deux sans manger, entièrement absorbés par leurs études. Dans son autobiographie, Muḥsin al-Amīn conte ses déboires de jeune *'ālim* attendant en vain une somme d'argent envoyée par son père du Jabal 'Amīl... et dépensée en route par l'oncle chargé de lui faire parvenir. On lui indique un boulanger iranien qui fait crédit aux étudiants : à l'instar de bien d'autres, sayyid Muḥsin sera ainsi tiré d'affaire.⁴⁵

Muḥammad Jawād Mughniyya dresse, quant à lui, un tableau bien sombre de Najaf, où il séjourna dans les années 1920 : pauvreté, maladies, scorpions et autres insectes, manque d'eau... De grands oulémas, selon lui ont traversé de dures épreuves pendant leur quête du savoir.⁴⁶ Malgré les difficultés de cette existence, Najaf offre, en contrepartie, la solidarité entre étudiants, la présence réconfortante des *marja'*, l'atmosphère de piété et de science, l'accès facile à une abondante littérature religieuse.

⁴¹ Āl Maḥbūba, 88.

⁴² Muḥammad al-Khalīlī, *Mawsū'a*, 118.

⁴³ Āl Maḥbūba, 95 ; Batatu, « Iraq's Underground Shi 'a Movements... », 587.

⁴⁴ *Mawsū'a*, 121.

⁴⁵ Al-Amīn, *Autobiographie*, 116-117.

⁴⁶ Mughniyya, *Tajārib*, 38.

On trouve une dizaine d'imprimeries à la veille de l'occupation britannique. Des revues y sont publiées, comme *al-'Ilm*, qui fut la tribune des oulémas au début du siècle. Une presse en arabe, en persan ou en turc est diffusée à Najaf, venant d'Iran, d'Inde, d'Égypte ou d'ailleurs, comme la revue *al-'Irfān* de Saïda.⁴⁷

Le jeudi et le vendredi se tient un marché aux livres, où ils sont vendus à la criée. Enfin, Najaf compte de nombreuses bibliothèques, souvent léguées par de grands savants, comme celle de Ja'far Āl Kāshif al-Ghiṭā', la plus prestigieuse, celle de Muḥammad al-Samāwī ou de sayyid Baḥr al-Ulūm. Certaines sont réputées détenir de précieux manuscrits, telles les bibliothèques al-Ḥadra al-sharīfa al-'alawiyya, la plus ancienne, et al Ḥaydariyya. La bibliothèque al-Imām Amīr al-Mu'minīn est connue pour ses ouvrages modernes qui permettent aux étudiants de prendre connaissance des découvertes scientifiques et techniques du moment.⁴⁸ Tout cela contribue à propager les idées de ce que les auteurs chiites appellent la *nahḍa 'ilmiyya*, la renaissance du savoir.

Les ouvrages composés par les grands *marja'*, les acteurs de cette *nahḍa 'ilmiyya*, figurent au programme des études. L'élève est libre de choisir les livres qu'il va étudier dans le cadre de ce programme, et les professeurs qui les enseignent. On se presse pour assister aux cours des grands *marja'* : Muḥammad Kāzīm al-Khurāsānī parvint à capter une audience de douze cents étudiants et *mujtahid*.⁴⁹

Libre encore est le choix du lieu des cours, décidé d'un commun accord entre le maître et le cercle de ses disciples. Les leçons peuvent se dérouler dans une madrasa, chez le maître ou l'élève, mais aussi dans le sanctuaire de l'Imam 'Alī, dans les nombreuses pièces bordant la cour du mausolée ou sous les arcades. La mosquée al-Ṭūsī, où repose Saykh al-Ṭā'ifa, la mosquée al-Hindī, parmi les plus connues, où la mosquée al-Khaḍra, où enseignera l'ayatollah Khū'i, abritent aussi des cours.⁵⁰ Ils se déroulent souvent dans les grandes mosquées, loin du bruit. Les étudiants s'asseyent par terre, autour du maître. Si leur nombre s'accroît, le cercle s'élargit, sans ordre...⁵¹

Chaque cours dure entre une demi-heure et une heure. Les étudiants zélés ont largement de quoi remplir leur journée, qui commence après la prière de l'aube et se termine peu après celle du soir. En dehors des nombreuses leçons données par les maîtres, les étudiants d'un même cercle se retrouvent pour débattre les sujets traités ou pour préparer le cours suivant. Par ailleurs, le savoir se transmet lors des *majlis* ou cénacles qui se tiennent chez les oulémas. Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh se souvient y avoir passé de longues soirées des jeudis et des vendredis, lorsqu'il étudiait à Najaf.⁵² Encore plus informelles, les visites privées chez le maître, où l'on parle de science en buvant du thé, où

⁴⁷ Luizard, *La formation*, 158-159. Une liste des imprimeries et des revues est donnée dans Āl Maḥbūba, 117. Sur la revue *al-'Irfān*, cf. Tarif Khalidi, « Shaykh Ahmad 'Arif al-Zayn and *al-'Irfan* », in *Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939*, Marwan Buheiry, éd. Beyrouth, American University of Beyrouth 1981, 110-124. Silvia Naef, « La presse en tant que moteur du renouveau culturel et littéraire : la revue chiite libanaise *al-'Irfān* », *Études asiatiques, revue de la société Suisse-Asie*, L.2. (1996), 385-397. Sabrina Mervin, *Un réformisme chiite*, Paris : Karthala, 2000, 150-159.

⁴⁸ Āl Maḥbūba, 100-117 ; al-Amīn, *Rihlāt*, 107-110 ; Luizard, *La formation*, 158. Voir aussi l'article de Ḥasan Naṣrallāh, « al-Najaf al-ḥaḍāriyya », *al-Gharī*, 2 (janvier 1981), 59-66.

⁴⁹ al-Bahādilī, *al-Najaf*, 61.

⁵⁰ Ibid., 50-52 et Muḥammad Baḥr al-'Ulūm in Ja'far al-Khalīlī, 108-110.

⁵¹ Ḥasan al-Amīn, *Dā'irat*, 332. Il précise que le seul changement intervenu est l'utilisation de microphones, afin que la voix du professeur soit entendue par les étudiants les plus reculés.

⁵² Récit autobiographique recueilli par 'Alī Ḥasan Surūr, *al-'Allāma Faḍlallāh taḥḍadī al-mamnū'*, Beyrouth: al-sharīka al-'amma li khadamāt al-inmā'iyya 1992, 44.

l'on confie ses soucis quotidiens, à tel point que l'étudiant noue des relations étroites avec son professeur, qu'il connaît « comme le fils connaît son père ». ⁵³

Rien d'austère ni d'emprunté n'émane des témoignages des oulémas sur le rapport entre maîtres et disciples, mais de la bienveillance, d'une part, et du respect, de l'autre. On déborde largement du cadre strict et rigide de la science. Avant le début du cours, entre un petit groupe d'élèves et son maître s'engage une conversation où chacun parle de ses affaires, « des amis et des ennemis, du déjeuner et du dîner, des dettes et du loyer de la maison, de la nouvelle *jubba* ⁵⁴ achetée par l'un des étudiants, de la lettre qu'il a reçue de son pays, de rêves et de projets remplis de crainte et d'espoir (...) ». ⁵⁵

La détente est nécessaire pour se soustraire à l'emprise de ces études qui n'en finissent pas, et à l'atmosphère étouffante de Najaf. Les étudiants vont se promener dans les jardins des alentours, ils s'y installent pour déclamer des vers, ou bien s'adonnent, loin des regards, à des « jeux innocents » : la course à pied, le saut, la natation. Ils vont prier à la mosquée de Koufa, à neuf kilomètres de là, ou vont visiter les saints tombeaux de Karbala, à deux jours de marche. ⁵⁶

Les cours ne s'arrêtent ni au printemps, lorsque Najaf est balayée par de violents vents de sable, ni en été, où le thermomètre atteint 50°, obligeant les étudiants à se réfugier dans les galeries souterraines ⁵⁷ des écoles pour y trouver un peu de fraîcheur. Toutefois, les congés sont nombreux : le jeudi et le vendredi de chaque semaine, plus les périodes de célébrations religieuses, c'est-à-dire le mois de *ramaḍān* et une bonne partie des mois de *muḥarram*, de *rajab*, et de *sha'bān*. Muḥsin al-Amīn évoque l'importance des jours chômés non sans ironie. Ayant expliqué qu'il est courant de considérer l'étude entre deux jours fériés comme non recommandable, il ajoute : « Ainsi, certains esprits fins interrogés sur le cours de leurs études répondent : un jour je suis au hammam, un jour mon maître est au hammam ; un jour je suis souffrant, un jour mon maître est souffrant ; puis viennent le jeudi et le vendredi, enfin un jour d'étude entre deux jours fériés, et ainsi s'achève la semaine ». ⁵⁸

On l'aura deviné : Najaf a aussi ses cancre et ses imposteurs, qui se laissent d'autant plus aisément aller à la paresse qu'il n'y a ni contrôle ni examen. Le meilleur, le pieux savant, remarque encore Muḥsin, côtoie le pire, car « il en est de la sagesse comme de l'eau de pluie : si elle tombe sur un fruit amer, elle en augmente l'amertume, et si elle tombe sur un fruit doux, elle en augmente la douceur ». ⁵⁹

⁵³ Mughniyya, *Ma'a 'ulamā'*, 91.

⁵⁴ Vêtement traditionnel, sorte de robe portée avec une ceinture, sous le caftan.

⁵⁵ Mughniyya, *ibid.*

⁵⁶ Muḥammad al-Khalīlī, *Mawsū'a*, 122-123.

⁵⁷ Ces galeries souterraines (*sirdāb*, plur. *sarādīb*) ont parfois deux ou trois étages en sous-sol. Pour plus de détails sur leur architecture, cf. *ibid.*, 124-125. Les oulémas y font souvent allusion dans leurs Mémoires comme à une curiosité de la vie de Najaf, rapportant qu'ils descendaient y prendre leurs repas et y dormir lors de la saison chaude. Voir, par exemple, les souvenirs de Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh dans *Surūr*, 27.

⁵⁸ Al-Amīn, *Autobiographie*, 111-112.

⁵⁹ *Ibid.*, 109.

Ayant achevé le cycle des *muqaddimāt*, l'étudiant entame la deuxième étape de son cursus, appelé *al-suṭūḥ*, « les niveaux ». ⁶⁰ Elle consiste à acquérir le savoir de base en matière de *fiqh* et d'*uṣūl al-fiqh*, culture nécessaire à tout clerc, et qu'il faut totalement maîtriser pour commencer les exercices conduisant à la pratique de l'*ijtihād*.

Dans ces deux matières, trois types d'ouvrages sont étudiés et, ce, dans un ordre de difficulté croissante.

- a) Des manuels classiques qui sont, en *uṣūl al-fiqh* : *al-Ma'ālim fī al-uṣūl* et en *fiqh* : *al-Tabṣira* ; *al-Mukhtaṣar* ; *Sharā'ī' al-islām* ; *al-Lum'a al-dimashqiyya* ; *Sharḥ al-Lum'a* ; *al-Masālik*. Notons que *Sharā'ī' al-islām*, ouvrage de base ⁶¹, a été traduit en français par Amédée Querry, orientaliste qui fut consul de France à Tabriz. ⁶²
- b) Les ouvrages des *mujtahid* et des *marja'* de la *nahḍa 'ilmiyya* dont les méthodes ont fait autorité tout au long du 20^e siècle, et qui sont toujours étudiés de nos jours. En *uṣūl al-fiqh* : *al-Qawānīn* ; *al-Rasā'il* ; *al-Kifāya*, auxquels s'est plus tard ajouté *Uṣūl al-fiqh*. En *fiqh* : *al-Riyāḍ* ; *al-Makāsib* ; *al-'Urwa al-wuṭṭhā*. Ces deux derniers ouvrages ont été largement commentés ⁶³ tout comme *al-Kifāya* qui a supplanté *al-Qawānīn*, et reste aujourd'hui, pour les étudiants et les enseignants, une base de recherche en *uṣūl*. ⁶⁴
- c) Les écrits du *marja'* du moment, notamment sa *risāla 'amaliyya*, traité pratique de *fiqh* que doit composer tout *mujtahid* s'il veut être *muqallad*, c'est-à-dire imité par les croyants. Ces derniers suivront alors les préceptes qu'il énonce dans ce traité.

Notons que, en matière de *fiqh*, on parle, pour certains manuels, de *fiqh istidlālī* (déductif), où le auteurs ne se bornent pas à énoncer des règles de droit, mais expliquent, pour chaque règle, la méthodologie : leur raisonnement et les preuves (*dalīl*, *ḥujja*) sur lesquelles ils se fondent.

Liste des ouvrages étudiés

Uṣūl al-fiqh :

- *Al-Ma'ālim fī al-uṣūl* de shaykh Ḥasan dit « Ṣāḥib al-Ma'ālim » ou Ibn al-Shahīd al-Thānī (m. 1602) ; c'est l'introduction de son ouvrage : *Ma'ālim al-dīn wa malādh al-mujtahidīn*

⁶⁰ Fādil Jamālī, dans « The Theological Colleges... », 18, désigne la première étape sous le nom de *al-suṭūḥ* et la deuxième sous le nom de *al-fuḍalā'*. Il omet donc les *muqaddimāt* et divise les *suṭūḥ* en deux parties, ce qui se fait encore aujourd'hui; on appelle d'ailleurs les étudiants en fin de deuxième cycle *al-fuḍalā'*.

⁶¹ Cf. Yves Linant de Bellefonds, « Le droit imāmīte », in *Le shī'isme imāmīte*, Colloque de Strasbourg, Robert Brunschvig et Toufic Fahd, éd., Paris : PUF 1970, 183-199, 185-186.

⁶² Amédée Querry, *Droit musulman. Recueil de lois concernant les musulmans schyites*, Paris, Imprimerie Nationale, 1871-1872, 2 vol. Sur lui, voir Florence Hellot-Bellier, « Amédée Querry, Arthur de Gobineau et la Perse (1855-1872) », *Trésors d'Orient*, P. Gignoux, C. Jullien et F. Jullien, éd., "Cahiers de Studia Iranica", 42, Louvain : Peters 2009, 113-144.

⁶³ Muḥammad Baḥr al-'Ulūm in al-Khalīlī, 89, indique qu'il a enregistré plus de vingt commentaires d'*al-'Urwa*, dont celui de Muḥammad Bāqir al-Ṣadr (m. 1980).

⁶⁴ Le Père Anastase écrit en 1913 : « Aujourd'hui, l'ouvrage le plus en vogue est *Kitāb al-Kifāieh* du grand Cheikh contemporain Mollā Kāzīm Khorāsāny (...). Plusieurs l'ont déjà suivi, en mettant de côté *Kitāb al-Kawānīn*. Il vient d'être édité pour la 5^e fois ». « Un Mésopotamien », 277.

- *Qawānīn al-uṣūl*, de Mirzā al-Qummī (m. 1816)
- *al-Rasā'il*, aussi intitulé *Farā'id al-uṣūl*, de Murtaḍā al-Anṣārī (m. 1864)
- *Kifāyat al-uṣūl*, de Muḥammad Kāẓim al-Khurāsānī, dit « al-Ākhūnd » (m. 1911),
- *Uṣūl al-fiqh*, de Muḥammad Riḍā al-Muẓaffar (m. 1961)

Fiqh :

- *Tabṣīrat al-muta'allimīn*, de Ibn al-Muṭahhar dit al-'Allāma al-Ḥillī (m. 1325)
- *al-Mukhtaṣar al-nāfi fī fiqh al-imāmiyya*, de Jafar b. Ḥasan dit « al-Muḥaqqiq » al-Ḥillī (m. 1277)
- *Sharā'i' al islām fī masā'il al-ḥalāl al-ḥarām* d'al-Muḥaqqiq al-Ḥillī
- *al-Lum'a al-dimashqiyya*, de Shams al-Dīn Muḥammad ibn al-Makkī al-'Āmilī dit « al-Shahīd al-Awwal » (1384)
- *al-Rawḍa al-bahiyya fī sharḥ al-Lum'a al-dimashqiyya*, de Zayn al-Dīn b. 'Alī dit « al-Shahīd al-Thānī » (m. 1558) (*fiqh istidlālī*)
- *Masālik al-afhām fī sharḥ Sharā'i' al islām*, d' al-Shahīd al-Thānī
- *Riyāḍ al-masā'il fī bayān al-aḥkām bi al-dalā'il*, de sayyid 'Alī Ṭabāṭabā'ī (m. 1815)
- *al-Makāsib*, de Murtaḍā al-Anṣārī (*fiqh istidlālī*)

- *al-'Urwa al-wuṭḥā*, de sayyid Muḥammad Kāẓim Yazdī (m. 1919) ; on en trouve des éditions commentées par plusieurs *marja'*. Ces ouvrages, pour la plupart, sont toujours étudiés et donc régulièrement réédités.

Durant ce deuxième cycle, l'étudiant lit plusieurs manuels à la fois avec des maîtres différents, qui les expliquent phrase par phrase. L'étude d'un manuel peut s'échelonner sur deux ou trois ans. Par ailleurs, afin de s'en imprégner totalement avant de l'enseigner à son tour, il reprend à plusieurs reprises le même sujet, en changeant de professeur. D'élève, il se transforme en jeune *ālim*, et commence à porter le turban,⁶⁵ à enseigner ses cadets, et à défendre ses opinions au sein de son cercle d'étude. Se faisant, il s'initie à l'art de la *khuṭba* (sermon).

L'étape des *suṭūḥ* consiste en une spécialisation en *fiqh* et en *uṣūl*. Le hadith, notamment à travers les «Quatre livres» (*al-kutub al-arba'a*)⁶⁶, ne figure pas au programme et semble être délaissé, alors qu'il paraît être un préalable nécessaire à toute étude de *fiqh*. A cette remarque, savants et étudiants répondent qu'on apprend les traditions à force de compulsions des manuels de *fiqh* et d'*uṣūl* qui s'y réfèrent. Ce problème a cependant été

⁶⁵ Chacun est libre de porter le turban quand bon lui semble. Certains tardent à l'adopter, par humilité. D'autres se montrent précoces, comme Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh, qui raconte être entré à la *hawza 'ilmiyya* à onze ans et s'être coiffé d'un turban dès douze ans. Surūr, 43.

⁶⁶ Les «Quatre livres des trois Muḥammad », comme on les appelle, sont les premiers recueils de hadith qui font autorité dans le chiisme : *al-Kāfī fī 'ilm al-dīn*, de Muḥammad al-Kulaynī (m. 939), *Man lā yaḥḍuruḥu al-faqīh*, d'Ibn Bābūya (ou Bābawayh), dit al-Ṣadūq al-Qummī (m. 991) ; *Tahdhīb al-aḥkām* et *Kitāb al-istibṣār* de Muḥammad al-Ṭūsī, dit « Shaykh al-Ṭāifa » (m. 1068).

soulevé par des oulémas. Muḥsin al-Amīn l'inclut dans la liste des lacunes qu'il dresse du système d'enseignement à Najaf, où il mentionne la négligence de la science du hadith et de la critique des chaînes de transmetteurs.⁶⁷

Négligence ne signifie pas abandon.⁶⁸ Tout comme l'exégèse (*tafsīr*), la théologie scolastique (*kalām*), la morale (*akhlāq*), le hadith fait l'objet de cours qui constituent en quelque sorte des options. L'assiduité y est encore moins obligatoire que ceux de *fiqh* et d'*uṣūl*, mais ils font partie du bagage nécessaire à tout *ālim*. En plus des sciences religieuses, ils poursuivent ce qu'ils avaient commencé dans d'autres matières, au stade des *muqaddimāt* et suivent des cours de médecine et d'astronomie classiques.

À Najaf, la philosophie tient une place importante dans la formation des savants. Le *marja'* Muḥammad Kāzīm al-Khurāsānī, réputé pour sa science des *uṣūl*, est aussi, selon Corbin, "un parfait théosophe chiite" professant la nécessité de connaître la philosophie et la métaphysique pour comprendre les traditions des Imams.⁶⁹ On étudie les philosophes grecs et les grands auteurs de la philosophie islamique : al-Kindī, Farābī, Ikhwān al-Ṣafā. D'ibn Sīnā, son œuvre *Kitāb al-shifā'* et *al-Ishārāt*, avec les deux commentaires qu'en firent Nāṣir Dīn al-Ṭūsī et Fakhr al-Dīn al-Rāzī. De Mullā Ṣadrā Shīrāzī, on étudie notamment *Kitāb al-asfār al-'aqliyya al-arba'a*. On se rapproche du *kalām* avec l'ouvrage de Nāṣir Dīn al-Ṭūsī, *Tajrīd al-i'tiqād* et ses commentaires par al-'Allāma al-Ḥillī, al-Qushtchī et 'Abd al-Razzāq al-Lāhijī. Ajoutons le commentaire d'*al-Bāb al-hādī 'ashar*, d'al-'Allāma al-Ḥillī, par Miqdād al-Suwisī, et *Sharḥ al-Manzūma*, qui rassemble le texte en vers et l'énorme commentaire qu'en fit l'auteur lui-même, Mullā Hādī al-Sabzawārī.⁷⁰

Enfin, l'étudiant profite de l'atmosphère cosmopolite de la *ḥawza*, de la lecture des revues, des débats. Sans oublier la poésie, à laquelle on s'adonne volontiers.⁷¹ La dernière étape des études se déroule sans l'appui des manuels, que l'on est supposé avoir assimilés. Elle se situe « en dehors » des textes, c'est pourquoi elle est appelée *al-khārij*. À ce niveau, bon nombre d'étudiants ont abandonné leur quête du savoir. C'est l'élite qui assiste aux cours de *khārij*, ou ceux qui pensent en faire partie. Certains, peut-être, ont brûlé des étapes, échappé à tel ou tel manuel, ou bien manqué de persévérance et peuvent néanmoins suivre les cours des grands *mujtahid* qui, seuls, officient à ce niveau. Cependant, même s'il n'y a aucun examen de contrôle officiel, on connaît déjà les éléments brillants qui se sont manifestés, par leurs questions et leurs remarques, lors des cours précédents.

Il s'agit de mener le *'ālim* à l'*ijtihād* en l'entraînant par des exercices répétés. Chaque cours porte sur une question précise de *fiqh*. Le maître présente les opinions des différents auteurs, puis la sienne, invitant son auditoire à la discussion et à la dispute (*munāqasha*, *munāzara*). L'étudiant doit prendre la parole pour réfuter l'avis du maître et imposer le sien par la force de ses arguments : on estime qu'il forge ainsi sa

⁶⁷ *Autobiographie*, 111. Muḥsin al-Amīn fut l'un des oulémas qui appelèrent à la réforme de l'enseignement à Najaf. Cf. Mervin, *Un réformisme*, 212-228.

⁶⁸ On peut voir dans ce manque d'entrain à l'égard du hadith un effet du processus de rationalisation des doctrines, qui connut un regain après la victoire du courant *uṣūlī* sur le courant *akhbārī*. Cf. Hossein Modarressi Tabātabā'i, *An Introduction to Shi'i Law*, Londres : Ithaca Press, 1984, chap. 4, 23-58.

⁶⁹ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris : Folio-Gallimard, 1986, 494.

⁷⁰ Muḥsin al-Amīn, *Rihlāt*, 106 ; 'Abd al-Hādī al-Fāḍilī, 56 ; Jamāl Fāḍilī, 20. Sur cet auteur, voir l'article de Sajjad Rizvi dans ce volume.

⁷¹ Berque, 333-335.

personnalité et son jugement. ‘Abd al-Ḥusayn Sharaf al-Dīn (m. 1957) raconte son apprentissage auprès du cheikh Ḥasan al-Karbalā’ī, à Samarra : « Il me stimulait dans la discussion, m’incitait à réfuter ce qu’il concluait et à conclure par ce qu’il réfutait, aiguisant ainsi mon caractère à la *munāẓara* des oulémas et affûtant mon jugement... ».72 Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh se souvient lui aussi de l’importance de la dispute à Najaf, et de son oncle, Muḥammad Sa’īd, qui y enseignait, l’encourageant vivement à la pratiquer. A tel point qu’il estime plus important pour un *‘ālim* d’être capable de discuter un hadith plutôt que de le connaître par cœur.73

Il y eut des savants pour s’enorgueillir de la liberté totale prévalant dans ce système d’enseignement, et d’autres pour y voir une cause de désordre (*fawḍawīyya*). De la même façon, certains oulémas ont critiqué l’abus des développements casuistiques qui traînent vainement en longueur, lors de ces discussions.74

La voie tend vers l’*ijtihād*. L’étudiant développe sa capacité à induire (*instinbāt*) des préceptes légaux à partir des sources du droit, à se forger un avis qui diffère de celui des autres *mujtahid*. Cette faculté doit devenir une seconde nature. On l’appelle *malakat al-ijtihād*.

Après dix ans, quinze ans d’études ou plus, peu d’étudiants sont au niveau requis. Ceux qui y parviennent se distinguent très vite de ceux qui posent des questions injustifiées ou émettent des avis infondés. Ils émergent ainsi du lot.75 On les remarque, on parle deux dans les cénacles, et leur réputation dépasse parfois les frontières. Eux-mêmes se sentent prêts : c’est l’*isti’dād*. Il ne leur reste plus qu’à recevoir de leurs illustres maîtres l’autorisation, la licence (*ijāza*) d’exercer l’*ijtihād*. Les autres, ceux qui n’ont pas la compétence nécessaire, se verront essuyer un refus s’ils en font eux-mêmes la demande ou la font faire par un camarade. Ils devront se contenter d’un certificat (toujours appelé *ijāza*) attestant de leur piété et leur présence au cours, ce qui leur permettra d’intervenir dans les affaires de droit islamique simples : mariage, répudiations, litiges...76

Malgré les formules d’usage, comme le rappel du hadith « les ouléma sont les héritiers des prophètes », ou les louanges des qualités du récipiendaire, les textes des *ijāza* sont courts, voire laconiques. Le maître énonce simplement que son disciple a atteint le degré (*martaba*) de l’*ijtihād*. Il peut aussi signifier, au détour d’une phrase, qu’il est *mujtahid*77 ; le mot *ijtihād* n’est parfois même pas écrit.78 En fait, l’*ijāza* ne se présente pas comme une autorisation d’exercer l’*ijtihād*, mais elle reconnaît et entérine le fait que le disciple l’exerce. Par ailleurs, le maître lui conseille la prudente réserve (*iḥtiyāt*).

72 ‘Abd al-Ḥusayn Sharaf al-Dīn, « Ṣafaḥāt min ḥayātī », *Majallat al-Ma’had*, 4 (avril 1947), Tyr, 4-5.

73 Surūr, 44-45.

74 Cf. al-Amīn, 79.

75 Tout le système repose sur cette « émergence » que l’on retrouve ensuite au niveau du *marja’* émergent, lui, comme le plus savant des *mujtahid*.

76 Entretien avec Ḥasan al-Amīn, Beyrouth, le 22/11/1992. Je n’ai pas eu ‘occasion d’examiner ce type d’*ijāza*, que l’on ne pourrait trouver que dans les archives familiales car seules sont reproduites et publiées celles des grands oulémas.

77 Voir, par exemple, l’*ijāza* accordée par Muḥammad Kāẓim al-Khurāsānī à ‘Abd al-Ḥusayn Sharaf al-Dīn reproduite dans la *Bughiyat al-ghāribīn fī silsilat Āl Sharaf al-Dīn*, Beyrouth : al-dār al-islāmiyya, 1991, vol. 2, 88-89, énonçant qu’il est *mujtahid muṭlaq*. Voir aussi, *ibid.*, 89-90, celle que lui accorda Aghā Riḍā al-Hamadānī stipulant qu’il fait partie des oulémas réalisés (*muḥaqqiq*) et des juristes *mujtahid*.

78 L’*ijāza* de Muḥammad Ṭāha Najaf à ‘Abd al-Ḥusayn Sharaf al-Dīn est ainsi formulée : « Je l’ai trouvé détenteur de la sainte faculté (*malaka qudsiyya*) d’induire les préceptes ». L’expression désigne l’*ijtihād*. *Ibid.*, 88.

Il existait un autre type d'*ijāza*, appelé *ijāzat al-riwāya* autorisant le disciple à transmettre l'enseignement qu'il a reçu de son maître. Les ouvrages étudiés peuvent être mentionnés précisément dans le texte, ou seulement les sciences concernées : le hadith, bien sûr, mais aussi toutes les sciences religieuses, et mêmes les études sur la langue arabe. Le maître peut aussi stipuler qu'il autorise son disciple à transmettre le savoir qu'il a lui-même reçu de ses maîtres. L'important, dans cette *ijāzat al-riwāya*, c'est la chaîne de transmission qui permet de relier le disciple aux Imams via son maître, et les maîtres de celui-ci, etc. Cette chaîne est une voie (*ṭarīqa*) remontant aux Imams et chaque *'ālim* constituant un maillon de la chaîne est un intermédiaire (*wāṣita*).⁷⁹ Puisant ainsi sa science jusqu'aux racines du chiisme, le *'ālim* détenteur de l'*ijāza* est digne de confiance, *thiqa*.

Dans la formulation des *ijāza*, on s'arrête, pour chaque chaîne de transmission, aux grands savants classiques ; al-Majlisī, al-Ḥurr al-Āmilī, al-Shahīd al-Awwal, etc. Les chaînes qui les relient aux premiers savants, tels al-Ṭūsī ou al-Kulaynī sont connues et, à partir de ceux-ci, on sait comment remonter jusqu'aux Imams. Notons que certains auteurs d'*ijāza* ne détaillent pas les chaînes de transmission, mais écrivent qu'ils autorisent leur disciple à transmettre un ouvrage « selon toutes les voies ». ⁸⁰ Cette licence de transmission, qui détermine la filiation spirituelle, est parfois accordée par un maître à un étudiant qui n'a pas suivi son cours auprès de lui.

Les savants chiïtes tirent leur légitimité d'une filiation spirituelle remontant aux Imams, qui apparaît clairement à la lecture des *ijāza*. Celle-ci se double d'une filiation naturelle, pour les *sayyid*, qui se revendiquent descendants du Prophète.

Parallèlement à cette distinction, les savants chiïtes recherchent l'excellence (*tafawwuq*), dont ils tirent l'autre face de leur charisme. Les bons éléments se repèrent dès l'enfance et sont encouragés par leurs aînés tout au long de leur quête du savoir. Nous avons vu comment l'étudiant doit manifester cette excellence pour parvenir à l'*ijtihād*, lors des *munāqasha*. On ne peut s'empêcher de rapprocher ces séances, d'une part, aux ergotages éristiques des exégètes du Talmud dont elles partagent le souci d'érudition et, d'autre part, aux joutes des poètes arabes ou aux confrontations des rhéteurs de la Grèce antique. C'est par la virtuosité à jouer sur ces deux registres que l'étudiant laisse apparaître son excellence et révèle son étoffe de *mujtahid*.

Il en est de même pour les *marja'*, qui doivent se distinguer, par leur savoir, des autres *mujtahid*. On évoque le génie (*nubūgh*) des plus illustres d'entre eux,⁸¹ dont on attend qu'ils apportent du nouveau, qu'ils fassent acte d'innovation louable (*ikhtirā'*).⁸²

⁷⁹ Il s'agit alors des ouvrages attribués aux Imams et des grands livres d'*akhbār*, c'est-à-dire les « Quatre livres » (cf. note *supra*) plus : *al-Wāfi* de Mullā Muḥsin al-Fayḍ (m. 1680) ; *Wasā'il al-shī'a*, d'al-Ḥurr al-Āmilī (m. 1692) ; *Biḥār al-anwār* de Bāqir Majlisī (m. 1699). Voir l'*ijāza* accordée par Mullā Aḥmad al-Naraqī à Murtaḍā al-Anṣārī, reproduite dans la préface d'*al-Makāsib*, tome 1, 58-64.

⁸⁰ Explications fournies par sayyid Ḥusayn Ibrāhīm commentant les *ijāza* de son arrière- arrière grand-père 'Alī Ibrāhīm, Beyrouth, le 27/11/92.

⁸¹ Les notices biographiques font souvent état du génie de l'intéressé qui est « prouvé » par sa capacité exceptionnelle à étudier, sa rapidité d'assimilation, et l'importance de ses découvertes. Cf. 'Alī al-Bahādilī, *Wamḍāt min ḥayāt al-imām al-Khū'i*, Beyrouth : Dār al-qārī, 1992, 15. L'auteur montre que l'ayatollah Khū'i a franchi les étapes des *muqaddimāt* et des *suṭūḥ* en six ans (au lieu de dix ou plus) puis il écrit : « il étudiait si parfaitement ses cours que c'était comme s'il les avait étudiés avant ». Comme si son savoir était infus, soit par inspiration divine, soit parce qu'il aurait été l'ultime maillon de la chaîne des savants qui avaient étudié avant lui la science des Imams.

On retrouve ainsi l'ancienne notion arabe de *ḥasab wa nasab* (les mérites accumulés par le lignage et la généalogie), définissant les qualités des grands hommes. Toute notice biographique de savant commence par son *nasab*, qui le place dans une lignée et suggère tous les mérites de ses ancêtres comme autant d'acquis hérités. Puis, elle mentionne ses maîtres et le place ainsi dans une chaîne de savants.

D'avantage qu'un clergé, le corps des oulémas est une aristocratie religieuse ; elle se reproduit à Najaf. Là se dispense le savoir, se tisse les liens matrimoniaux, s'amorcent les affinités entre oulémas : tous ces facteurs concourent autant à la pérennité et à l'homogénéité du groupe, dont les éléments vont ensuite se répartir à nouveau dans leur région d'origine, qu'à celle du dogme et du culte chiïtes.

Le système d'enseignement de Najaf est labile et souple, voir informel. Il repose entièrement sur les *mujtahid*. Najaf diffère en cela radicalement des grands centres d'enseignement sunnites auxquels on la compare : al-Azhar au Caire, al-Qarawiyyīn à Fez ou al-Zaytūna à Tunis. Ces derniers sont des institutions rigides avec bureaucratie, fonctionnariat, organisation pyramidale oligarchique. Alors que Najaf est une institution qui s'incarne en ses *mujtahid*.

⁸² Précisons que cette notion est bien distincte de la *bid'a*, tout aussi blâmable chez les chiïtes que chez les sunnites. Les plus grands *marja'* se sont distingués par leurs innovations.