

FRANÇOIS PIERRELAT

La spécificité chiite

Les mouvements parcourant l'islam contemporain présentent d'évidentes similitudes, mais aussi des variantes de force et de forme selon les lieux où ils apparaissent. On est dès lors tenté d'attribuer leur diversité à tout ce qui peut séparer les orientations théologiques des pays concernés. Il est en effet légitime de considérer que le discours politique musulman mérite d'être analysé, au premier chef, en tant que fait de religion puisque c'est ainsi qu'il se présente.

Aussi, l'attention se concentre-t-elle sur les grandes démarcations doctrinales propres à l'islam et dans lesquelles on a tôt fait d'apercevoir la source d'inéluctables antagonismes. En faisant de la religion l'objet premier de leur aspiration et le sujet essentiel de leurs réflexions, les musulmans entreraient-ils dans la logique des guerres de religion ? Bien sûr ils s'efforcent d'éviter les écueils vers lesquels leur démarche les entraîne mais, sauf gigantesques compromis doctrinaux (dont on ne voit guère l'amorce), peuvent-ils conjurer l'effet d'une opposition aussi séculaire que celle apparue entre sunnites et chiïtes peu de temps après la mort du Prophète ? D'ailleurs, les événements de La Mecque, lors du pèlerinage de 1988, n'ont-ils pas été le signe évident de tout ce qui sépare les premiers des seconds ?

Avant de souscrire à une pareille vision de la réalité islamique, il paraît urgent de mesurer le degré exact de la spécificité chiïte. Au premier ahord celle-ci irait de soi. La présence d'ayatollahs et de mollahs, l'exploitation du martyr n'ont pas d'équivalent dans le sunnisme. Il reste à savoir dans quelle mesure les faits sont bien conformes à cette apparence. En d'autres termes on doit se demander, sauf à céder aux simplifications réductrices, jusqu'où va exactement la spécificité du chiïsme.

1 / *Caractères liés à la géographie humaine*

Si le chiïsme représente environ 20 % de la communauté musulmane et s'il est répandu le plus largement dans des régions orientales, il faut voir là le résultat d'une évolution assez récente. Ce mouvement était, à l'origine, essentiellement arabe. Il avait donné lieu à d'importants remous politiques au sud et à l'ouest de son berceau mésopotamien : aventure karmate sur la rive méridionale du Golfe, succès ismaéliens spectaculaires mais passagers au Maghreb puis en Egypte, implantations zaidite, druze et alaouite ailleurs. Ce n'est qu'au XVI^e siècle que le chiïsme duodécimain est devenu, en Iran, religion d'Etat sous l'impulsion d'une dynastie turque ayant puisé l'essentiel de sa légitimité dans sa maîtrise de la mystique soufie. Il serait donc abusif de considérer le chiïsme comme de nature spécialement iranienne et à plus forte raison comme un avatar de la pensée religieuse perse.

2 / *L'attitude révérencielle à l'égard de Ali*

Le chiïsme sacralise la personne de Ali, tout en se gardant d'assimiler à la prophétie proprement dite le message et l'enseignement que le gendre de Mohammed apporte à l'humanité. Ali apparaît comme le fondateur d'une sorte de dynastie spirituelle dont le rôle aura été d'initier le fidèle à la découverte des sens les plus profonds et les moins apparents du Livre saint. Il fait ainsi figure d'intermédiaire entre la communauté, avide de parfaire et de consolider sa propre foi, et l'objet, mystérieux par essence, de cette foi.

L'exaltation du rôle de ce personnage n'est pas *a priori* scandaleuse pour les sunnites. Ceux-ci reconnaissent en lui un intime du Prophète et un commandeur des croyants comptant parmi les mieux imprégnés du message coranique. Il est, d'autre part, le dernier des « khalifes inspirés », celui dont la disparition a entraîné celle du « Rochd », ou direction providentielle du pouvoir temporel. Après lui, le khalifat devient, aux yeux des sunnites, un pouvoir de fait dont les éventuelles gloires ne sauraient compenser son défaut de légitimité divine.

Les deux communautés semblent porter sur Ali un regard plus proche encore lorsque l'on prend en compte le mouvement soufi qui, comme on le sait, a marqué une grande partie de l'islam sunnite en y introduisant une herméneutique spirituelle du texte coranique. Pour presque tous les mystiques soufis, Ali est le premier

détenteur du savoir ésotérique, transmis à ses héritiers spirituels à travers les âges. Le fait que les Soufis donnent le titre de « wali » (détenteur de la Wilayat, c'est-à-dire familier de la réalité divine et guide de la communauté) à leurs plus grands maîtres fait que la profession de foi complémentaire chiïte : Ali est le « wali » de Dieu, n'est pas scandaleuse pour un soufi sunnite.

3 / Le retour de l'imam à la fin des temps

Après l'occultation du dernier imam, les chiïtes se considèrent comme en état d'attente ou d'espérance car pour eux celui-ci doit un jour se manifester pour établir sur terre un temps nouveau, celui de l'harmonie divine. A cet égard, on est tenté de les comparer aux juifs attendant le Messie. Or il est évident que chez les sunnites une telle conception est familière puisqu'elle dérive d'un enseignement coranique qui annonce la venue sur terre du Mahdi avant la fin des temps. On sait que bien des mouvements, des révoltes et des rénovations radicales apparus dans le monde sunnite, au Soudan par exemple, se sont réclamés de l'apparition d'un Mahdi. Ce même mot est d'ailleurs employé par les chiïtes pour désigner l'imam tel qu'il réapparaîtra en gloire. Même si certains orthodoxes sunnites considèrent que la croyance au Mahdi relève d'une interprétation abusive des textes sacrés, on peut dire que les deux grandes écoles religieuses de l'islam sont habitées d'une même attente messianique (partagée d'ailleurs par les juifs et les chrétiens).

4 / La gestion du désarroi

La notion même de Rochd, qualité reconnue aux seuls quatre premiers califes par les sunnites, est distincte de celle de Wilayat (apanage des imams fondateurs du chiïsme), mais elle n'est pas sans quelques analogies avec elle. Ainsi chiïtes et sunnites se trouvent dans une situation similaire dans la mesure où la mort de Ali, dernier des khalifes disposant du « Rochd » et la disparition du dernier imam, détenteur de la Wilayat (proximité de la Divinité et pouvoir de guidance) ont privé les uns comme les autres d'autorité pastorale incontestée. S'ils s'aident d'un verset du Coran pour recommander l'obéissance à ceux qui détiennent l'autorité, ils n'en sont pas moins réticents à confondre les errements et l'arbitraire d'un pouvoir de fait, si pieux soit-il, avec le mystère des voies de la Providence. La critique du pouvoir terrestre répond sans doute à une tradition particulièrement ancrée chez les chiïtes puisque les

imams ont pour la plupart vécu à l'écart du pouvoir d'État et ont appris aux fidèles la distance et la méfiance envers lui. Les sunnites n'en ont pas moins conscience de la nécessité d'une surveillance du pouvoir temporel par une autorité spirituelle ou plusieurs. On sait d'ailleurs que diverses révolutions à la fois religieuses et culturelles qui ont marqué l'histoire de l'islam sunnite (almoravides, almohades, wahabites) ont associé chacune deux chefs, l'un politique l'autre religieux, comme pour suggérer la différence et la complémentarité des deux ordres de pouvoir.

Pour le sunnisme comme pour le chiisme l'approche du politique est donc sensiblement la même : celui-ci est voué à l'imperfection et ne peut être sinon légitime du moins bénéfique que s'il accepte les lumières que les hommes de religion sont en état et en droit de lui communiquer. On place ainsi son espoir en un « despotisme éclairé » qui tiendrait compte non seulement des arguments de la science et de la sagesse pratique mais aussi des appels de la piété. La tentation pour les détenteurs de l'autorité religieuse de prendre le pouvoir politique n'existe que lorsque la communauté musulmane paraît basculer sous un régime résolument impie. Jusqu'à une date récente cette tentation avait paru plus forte chez les sunnites que les chiïtes.

Faut-il désespérer du Rochd et de la Wilayat avant l'apparition du Mahdi ? La question est posée aux musulmans de différentes écoles. Il faut toutefois observer que le soufisme a familiarisé le monde sunnite avec l'idée d'une wilayat qui serait détenue par des hommes d'un haut degré d'initiation, mais également versés dans les sciences juridiques et théologiques. De la wilayat au sens mystique à celle qui relève de l'ordre politique il y a un pas qui a été d'autant mieux franchi que le glissement conceptuel entre les deux aspects sémantiques d'un même mot paraissait possible.

Quoi qu'il en soit, on a vu à partir du XVII^e siècle des chefs religieux sunnites, dont certains appartenaient à des confréries, prendre le commandement des fidèles pour lancer, contre des forces d'un mauvais aloi spirituel, la résistance voire la contre-offensive. Beaucoup prirent le titre d'imam de la communauté (ce qui s'était d'ailleurs pratiqué chez les kharedjites et les zaidites). Citons parmi ces personnages l'imam Nasir ud Dine guerroyant à l'ouest du Sahara contre l'invasion des Benihassan, les imams ou Almamys Toucouleurs, ceux, en particulier, du Fouta Toro, parmi lesquels se détache la figure fougueuse d'El Hadj Omar, l'imam Shamil, animateur de la résistance à la conquête russe dans le Caucase central. Au Maroc, les souverains saadiens avaient reçu, eux aussi, l'appellation d'imams.

Les chiïtes ont tout d'abord répugné à donner à de simples personnages historiques un titre relevant plutôt, à leurs yeux, de la hiéro-histoire. Ils s'y sont résolus ces dernières années, d'abord au Liban pour l'imam Moaoussa Sadt, puis en Iran de la façon éclatante qu'on sait. Entre-temps les théologiens iraniens avaient systématisé la tendance déjà présente chez les sunnites à unifier les deux aspects de la wilayat et avaient prôné la Wilayat el Faqih, c'est-à-dire la prise en charge des responsabilités politiques et spirituelles par un ou des élus parmi les docteurs de la Foi.

5 / *Le principe dynastique*

On prête au chiïsme un engouement exceptionnel pour le principe dynastique. Il est vrai que la lignée des imams (au nombre de douze, sept ou cinq selon les écoles) constitue à la fois une dynastie et une chaîne d'initiation spirituelle. Cependant on ne saurait méconnaître le respect que vouent les sunnites, eux aussi, à la descendance du Prophète. Aux Seyyeds du monde persanophone correspondent les Chorfa du monde sunnite, arabe et africain. On sait que deux importantes familles royales sunnites, celle du Maroc et celle de Jordanie, tirent une partie de leur légitimité d'une ascendance remontant à Ali. Jusque chez les Wolofs et les Toucouleurs, des communautés entières s'efforcent d'asseoir leur prestige sur leur parenté avec la famille du Prophète. De même on est fier, dans l'ensemble du monde musulman, de pouvoir se réclamer de l'ascendance d'un des Ansars ou compagnons de Mohammed (le nom de famille Ansari est ainsi particulièrement répandu dans de nombreux pays) ou de celle d'un personnage réputé pour son charisme spirituel. Il est plus rare en revanche que l'on s'enorgueillisse de compter parmi ses ancêtres un homme de guerre ou d'Etat, si grand fût-il. Il semble donc bien que, chez les sunnites comme chez les chiïtes, le prestige des lignées soit lié avant tout à l'excellence spirituelle des ancêtres fondateurs. Il n'y a donc pas heurt de sensibilités en matière dynastique entre les grandes communautés musulmanes.

6 / *L'intercession*

Pour les chiïtes, les imams sont intercesseurs de prière. En d'autres termes, ils assument certains des actes de piété, de recueillement, d'aspiration au dépassement de soi de chaque fidèle pour leur donner une pleine portée surnaturelle. Ils aident en outre au par-

don des péchés. *A priori*, l'attitude consistant à interposer un intermédiaire entre créature et créateur devrait déconcerter le sunnisme.

On ne peut cependant oublier que, pour la majorité des adeptes du soufisme, notamment au Maghreb, les plus grands fondateurs de confréries sont couramment perçus dans la dévotion populaire comme des auxiliaires capables d'appuyer de leur bénédiction les invocations ou les implorations des fidèles. Même si une telle conception est parfois combattue par des orthodoxes sourcilieux, elle est un fait d'expérience courante. Le chiïsme n'apparaît pas, en l'occurrence, comme complètement incompréhensible pour la majorité des fidèles sunnites.

7 / *La martyrologie*

Les chiïtes, dit-on, sont incompris des sunnites en raison de l'importance centrale qu'ils accordent au martyr de l'imam Hussein, petit-fils du Prophète (680). Les cérémonies qu'ils organisent chaque année pour commémorer sa mort violente et celle de sa famille ressembleraient plus aux processions du Vendredi saint ou à la fête Dieu de Séville qu'aux manifestations de piété propres au monde sunnite. Le fait qu'un martyr accompagné d'un échec terrestre soit interprété par les chiïtes comme le signe même d'une victoire céleste fait dire à certains que leur vision religieuse les rapprocherait des chrétiens plutôt que des autres musulmans. Il reste évident qu'un élément aussi essentiel à la théologie chrétienne que la résurrection du Christ n'a pas d'équivalent explicite dans le chiïsme qui, par ailleurs, n'a jamais admis de dogmes assimilables à celui de l'incarnation.

Pour le sunnite l'idée même de martyr en tant que témoignage (le mot arabe a la même valeur sémantique que notre mot d'origine grecque) est tout à fait courante. Il existe dans l'islam sunnite un respect particulier pour les premiers martyrs de l'islam, victimes de la répression visant à étouffer la parole prophétique. En outre, la vertu d'une révolte désespérée contre l'injustice n'est pas méprisée par les sunnites qui admettent qu'un être humain d'une piété exceptionnelle puisse témoigner par sa mort et son échec terrestre de l'éternité d'une vérité. Enfin, le chiïsme dans ses références historiques comme dans sa pratique, se garde d'assigner une forme immuable au rapport de l'homme pieux à l'injustice du monde. C'est ainsi qu'il fait contraster la sage résignation, l'infinie patience de l'imam Hassan à l'insurrection radicale jusqu'à la mort de l'imam Hussein. Entre l'une et l'autre attitude le choix est laissé à

la sagacité spirituelle du croyant. Ainsi posée, cette problématique de la piété n'est pas étrangère aux préoccupations du sunnite surtout, bien sûr, lorsqu'il est porté au mysticisme.

Il vaut en outre d'être rappelé que, pour le Soufi, la mort à ce monde est une nécessité pour l'accès à l'autre. Les grands maîtres de la mystique sunnite citent volontiers la parole du Prophète selon laquelle : « Celui qui meurt, le jour de la résurrection s'est déjà levé pour lui. » Ainsi, l'exemple d'une acceptation de la mort terrestre en vue de confirmer l'existence de l'autre vie ne saurait laisser le Soufi insensible, surtout lorsque cet exemple est donné par un détenteur de la sagesse ésotérique. Comme le chiisme ne proclame pas à proprement parler de dogme de la rédemption mais suggère que le martyr, procédant d'un refus catégorique de la compromission, oriente l'humanité vers son propre salut, il ne saurait heurter la conscience sunnite.

Sans doute les avis divergent-ils sur la signification même de la mort de Hussein, événement fondateur pour les chiïtes, accident de l'histoire pour les sunnites. Il reste que le massacre de Kerbela est perçu par tous les musulmans, à quelque confession qu'ils se rattachent, comme un malheur. Hassan et Hussein sont deux personnages révéérés par les sunnites comme en témoigne la propension de ces derniers à donner ces prénoms à leurs enfants. Il y a néanmoins une différence marquée entre la déférence des sunnites à leur égard et le culte dont ils sont l'objet chez les chiïtes. Il y a là divergence mais est-elle vraiment inconciliable ?

8 / *La présence de l'imam dans le monde en tant que personne vivante mais inconnue*

En affirmant que le dernier imam demeure présent dans ce monde où il continue secrètement, sous la forme de personnes individuelles restant à découvrir, à orienter la vie affective, représentative et morale de ceux qui cherchent le Bien, le chiisme confirme le fidèle dans un espoir : celui de trouver un soutien et des réponses dans sa quête de la vérité.

Le croyant est ainsi invité à faire usage de sa raison en tant qu'instrument majeur de communication et d'investigation mais aussi à retirer le plus grand bénéfice spirituel des surprises que ses rapports avec autrui lui apportent. Nul ne saurait prétendre être soi-même cet imam puisque celui-ci est précisément ce que chacun guette hors de soi. Cette recherche inlassable d'une vérité que l'on surprendrait chez un être humain, alors que le seul exercice discour-

sif peut conduire à l'égarément, l'idée que l'on peut être le plus réceptif à la vérité lorsque l'on est désemparé suggère l'une et l'autre la complémentarité pouvant exister entre le travail du théologien et la parole du poète. De fait, dans un pays comme l'Iran par exemple, la culture juridique et religieuse des directeurs de conscience s'accompagne en général d'une immense culture littéraire. (Beaucoup d'Ayatollahs pratiquent la poésie sans s'y faire un nom.)

Doit-on considérer que ce trait distingue radicalement le chiïsme des autres courants de l'islam ? Dans le Soufisme, en tout cas, la vision d'un imam caché et présent au monde trouve une correspondance dans celle du Qotb, pôle propre à chaque époque. Il s'agit, là aussi, d'une personne vivante capable de transmettre à ses contemporains la vérité spirituelle dont elle est dépositaire. Bien sûr cette personne ne peut faire connaître son message qu'à ceux qui savent s'y rendre réceptifs. Là encore, nous sommes dans un univers très voisin de celui du chiïsme. Quant aux poètes se présentant soit comme mystiques, soit comme sceptiques et dont les visions fugitives alimentent la méditation des chiïtes, ce sont bien souvent des sunnites tels, pour ce qui est de la langue persane, Saadi, Hafez, Omar Khayyam, Djelal uddine Rumi (ou Balkhi). On constate donc que les similitudes de démarche encouragent entre chiïtes et sunnites une intercommunication défiant les différences de doctrines.

9 / *La théosophie*

La conscience de devoir répondre à la révélation prophétique en approfondissant toujours davantage le sens de l'écriture, la distinction entre le degré immédiat ou extérieur de la foi (le *zahir*) et son degré le plus profond né d'une aperception de la réalité indicible (le *Batin*) s'expriment en des termes très voisins dans le chiïsme et dans le soufisme. Pour l'un comme pour l'autre la recherche d'une vérité intime, encore plus évidente et lumineuse que celle simplement constatée ne peut se faire sans une direction surnaturelle.

Pour les chiïtes duodécimains, c'est le plérôme des 14 élus (Mohammed, Fatima et les 12 imams) qui ont pu ouvrir le cœur des hommes à la perception de la réalité divine (*haqiqa*). Chez les soufis le même rôle est dévolu à un ensemble d'êtres parfaits (*Insan Kamil*) qui ont renvoyé à l'homme l'image de la partie la plus surnaturelle de son être. La concordance entre les deux visions est évidente mais il y a plus : les imams du chiïsme sont l'objet d'une

révérence particulière dans bien des confréries soufies. Ainsi le fondateur même de la recherche spirituelle dont se réclament la plupart de ces écoles mystiques, Jabir el Hayyan reconnaissait pour maître Jeafar es Sadiq sixième imam des chiïtes. Plus tard, un autre maître du soufisme Maruf el Karkhi se situait dans la chaîne initiatique de Ali er Ridha le huitième imam en qui il reconnaissait un des principaux témoins des réalités cachées. On peut dire que les imams, jusqu'au huitième, figurent en place d'honneur dans les diverses chaînes de transmission initiatique (*silsila*) du soufisme. Il y a donc bien eu du chiïsme au soufisme transmission d'un héritage mystique.

A l'inverse lorsqu'il s'est agi de rendre perceptible à l'entendement une telle expérience et d'exprimer sous une forme discursive ou symbolique cette recherche de la perfection en tant que donnée de la conscience humaine, c'est un philosophe sunnite, né en Andalousie, qui, par son œuvre, a servi de référence aux écoles chiïtes. Il s'agit de Mohieddin Ihn Arabi (1165-1240) dénommé le « grand maître » (cheikh el Akbar). Ses œuvres sont toujours étudiées dans les écoles de théologie chiïtes notamment en Iran.

10 / Le clergé

On a pu dire du chiïsme que, sans être une église, il comporte un clergé. En fait, ses adeptes ne reconnaissent pas de véritable sacralité à la personne des érudits en matière de foi et de loi. Il se trouve qu'à la suite d'une évolution historique, propre aux trois derniers siècles, les hommes de religion du chiïsme se sont constitués en hiérarchie. L'autorité dont ils sont investis dépend bien sûr de la qualité morale de leur vie, mais surtout du degré d'avancement de leurs recherches. Il s'agirait donc en quelque sorte d'une hiérarchie de type universitaire au sommet de laquelle se situerait, comme dans le monde scientifique européen, les incontestables savants. La particularité est que les spécialistes de la foi, voire les simples croyants, se réclament de maîtres, lesquels ont eux-mêmes le leur. Tout en haut de l'échelle figurent les fondateurs d'écoles ou sources d'« imitation » (Marja et Taqlid) que l'on appelle aussi en Iran les Grands Ayatollahs. Ainsi l'ensemble des fidèles est structuré selon des systèmes pyramidaux de références religieuses.

Dans le sunnisme, la structure est sans doute moins évidente mais il est clair que les oulémas sont constitués, eux aussi, en hiérarchie. N'importe qui ne peut prétendre exercer la fonction de

mufti, de cadî ni d'imam d'une grande mosquée. Les enseignants des grandes universités islamiques comme El Azhar, la Zitouna ou la Qaraouiyine ont leurs propres disciples qui, eux-mêmes, exercent un magistère et dispensent un enseignement ailleurs. Le système hiérarchique, sans être codifié, existe donc bien.

Dans le monde soufi, le rapport de maître à disciple est essentiel, c'est la Rabita qui est la condition même de tout progrès spirituel. D'ailleurs, le réseau des zaouyas confrériques n'est pas sans rappeler le système des haouza structurant l'enseignement religieux chez les chiïtes.

En fait, ces derniers ont l'ambition d'associer étroitement l'enseignement théologique à l'initiation ésotérique et rassemblent ainsi en un même corps spécialisé les fonctions qui, dans le sunnisme, se répartissent entre les oulémas des mosquées et les cheikhs des zaouyas. Il reste que cette entreprise conduit le chiïsme à conférer progressivement aux hommes de religion imprégnés à la fois de droit, de théologie, de poésie et de mystique le rôle de guides de la communauté dans sa quête de l'Imam caché. Ainsi, a pu se constituer le dogme de Wilayat el Faqih par lequel certains ayatollahs se voient investis d'un rôle essentiel dans les affaires temporelles.

Si les sunnites n'ont pas énoncé de doctrine aussi articulée, il faut cependant reconnaître qu'en une époque où l'islamisme s'érige en parti politique de dimension internationale, l'autorité des juriconsultes théologiens connaît une tendance naturelle à s'accroître dans l'ensemble du monde musulman. A bien des égards, les innovations introduites par la révolution iranienne semblaient donc procéder non seulement d'une maturation propre à la pensée chiïte mais aussi et surtout, d'un mouvement de réaction aux agressions et échecs de la modernité, mouvement intéressant l'islam dans son ensemble.

11 / *L'ijtihad*

Tout théologien chiïte ayant franchi un nombre suffisant de degrés dans la carrière religieuse et universitaire peut accéder au titre d'« interpréteur des Ecritures » ou au mojtahed. On sait que, dans le sunnisme, plus personne ne peut prétendre à un tel titre depuis que l'interprétation du Coran a été considérée comme fixée par les fondateurs des cinq grands rites.

Il faut néanmoins reconnaître que les penseurs sunnites ne cessent d'appeler, depuis le siècle dernier, à une réouverture, c'est-à-dire une nouvelle « hécatation » de la pensée interprétative. D'autre

part, l'ijtihād des chiïtes est considérablement limité dans son exercice par la somme des travaux interprétatifs des imams. Cette limitation est d'autant plus stricte que ces travaux revêtent, par principe, un caractère d'« impeccabilité » interdisant de mettre en doute la validité de leurs conclusions. Chez les Duodécimains, la source principale de l'interprétation des textes est l'œuvre de Jaafar es Sadik, sixième imam, qui a joué un rôle équivalent à celui des fondateurs des quatre rites sunnites. D'ailleurs, chaque fois que les sunnites veulent marquer la parenté les unissant aux chiïtes, ils les décrivent comme « musulmans de rite djaafarite ».

Les désinvoltures ou les innovations que l'on prête aux chiïtes en matière de statut personnel, pour ce qui est notamment du mariage, sont volontiers exagérées par goût du pittoresque. Ainsi le mariage temporaire pratiqué en Iran dérive d'une notion juridique également présente dans le Sunnisme, celle de moutaa.

Au demeurant, toute société marquée par un fort encadrement religieux tend à sécréter à la longue la casuistique permettant d'adapter le dogme aux penchants naturels des fidèles et aux exigences de la sérénité publique.

12 / *La discipline de l'Arcane*

L'on aurait tort d'attribuer au chiïsme le monopole d'une logique pragmatique de la dissimulation que l'on retrouve dans de nombreuses religions. Il est coutumier de dire que la restriction mentale (*taa'iqia*) ou la dissimulation de ce qu'on pense (*Kitman*) est une particularité chiïte. Pour peu que l'on étudie les écrits soufis, on y trouve sensiblement les mêmes recommandations que dans ceux des chiïtes. La connaissance du « Batin » peut conduire à des affirmations qui, pour la conscience ordinaire, seraient objet de surprise et de scandale. Ces conclusions tirées du savoir ésotérique sont en effet très difficilement communicables et parfois fragiles. Mieux vaut donc n'en faire état qu'auprès de ceux qui peuvent les comprendre. La position chiïte est à cet égard fort voisine et ne saurait se réduire au seul souci de fuir d'éventuelles persécutions.

13 / *Les mausolées*

La sépulture des imams et de leur descendance, et plus généralement de tous les personnages réputés pour leur sainteté ou leur sagesse religieuse, fait l'objet chez les chiïtes de certaines dévotions.

Il s'agit d'un prolongement populaire, de la croyance en l'intercession et en la bénédiction des saints. Ces sortes de cultes sont considérés par les théologiens avec quelque méfiance.

La situation est-elle bien différente chez les sunnites ? Il suffit de voyager au Maghreb pour comprendre que ce n'est pas le cas. Là, comme en Iran, les tombeaux de ceux qu'on appelle les « marabouts » sont surmontés d'un dôme et sont l'objet de cultes plus ou moins furtifs, ces lieux étant censés receler une baraka, ou bénédiction particulière, offerte à chaque fidèle qui viendrait l'y rechercher. Chez les chiïtes iraniens la prégnance de l'idée dynastique fait que les personnages ayant donné la preuve de leur force spirituelle descendent d'un imam d'où leur nom d'imamzadés. On est cependant bien dans une même aire religieuse, y compris dans le domaine des dévotions populaires spontanées.

Conclusion

Le chiïsme ne semble guère relever d'un patrimoine spirituel radicalement différent de celui du sunnisme, surtout si l'on prend en considération les recherches ésotériques du soufisme.

Ce qui caractérise essentiellement le chiïsme est sa propension à opérer une synthèse entre la pure théologie et la théosophie. De ce fait, il peut sembler parfois s'aventurer plus loin que le sunnisme (même en y incluant le soufisme) en raison de son penchant pour la systématisation. Par ailleurs, il porte à ses fondateurs spirituels une dévotion proche de ce qu'on pourrait appeler « lâtrie » tandis que, chez les soufis, l'attitude envers les pôles mystiques ou êtres parfaits serait de l'ordre de la « dulia ». Cette distinction suggère une différence de degré plutôt que de nature. De façon plus générale, ce qui distingue les deux écoles paraît relever de la quantité plutôt que de la qualité.

Il ne faut pas oublier cependant que les sunnites et les chiïtes se sont constitués en réseaux de solidarité et que c'est à ce titre plutôt qu'à celui de leurs divergences doctrinales qu'ils sont conduits à s'opposer. On ne saurait raisonnablement affirmer qu'en Irlande du Nord l'enjeu de la lutte armée est la définition du rôle de Marie dans la théologie chrétienne.

Il est en tout cas fort léger d'affirmer qu'en matière politique voire théologique les courants d'opinion propres aux chiïtes ne sont pas communicables aux sunnites et réciproquement. Entre les uns et les autres des barrières existent ; elles ne sont pas infranchissables.

RÉSUMÉ. — *Une vision superficielle tend à sur-estimer l'antagonisme entre l'islam sunnite et l'islam chiïte. Si l'on analyse en détail les domaines dans lesquels des différences radicales séparent ces deux écoles, on s'aperçoit qu'il n'existe pas de barrières infranchissables entre elles, ce qui les distingue relève plus de la différence de degré que de nature et le soufisme établit en outre un pont entre elles.*