Mohammad-Ali Amir-Moezzi
Christian Jambet

Qu'est-ce que le shî'isme ?

fayard

Table des Matières

Page de Titre

Table des Matières

Page de Copyright

Dédicace

Note liminaire

Avant-propos

Première partie - Les fondements doctrinaux et les débuts du shî'isme

CHAPITRE PREMIER - Origine et visions du monde

Vision duelle

Vision dualiste

CHAPITRE 2 - Les débuts du shî'isme

La lignée des imâms

Deuxième partie - Sources et contenu de l'enseignement sacré

CHAPITRE PREMIER - Les sources fondatrices

Le hadîth shî'ite

Le Coran selon le shî'isme

CHAPITRE 2 - L'Enseignement et ses niveaux

Droit canonique

Cosmogonie et anthropogonie

Eschatologie

Théologie et imamologie

•Imâm en tant que savant religieux

•Imâm en tant que Maître initiateur et thaumaturge

•Imâm en tant que Face révélée de Dieu

CHAPITRE 3 - La walâya, noyau de la foi

CHAPITRE 4 - L'interprétation symbolique (ta'wîl)

L'ésotérisme généralisé

Le tâ wîl et l'espérance messianique

Allégorie ou symbolisme?

Le Livre et ses interprétations

L'exégèse part de l'imâm et revient à l'imâm

Léxégèse des correspondances

Bibliographie

Troisième partie - Évolution historique du shî'isme

CHAPITRE PREMIER - Les racines anciennes du shî'isme politique

Les Bouyides et l'école de Bagdad

L'école de Hilla

Des Safavides à nos jours

CHAPITRE 2 - Aspects du pouvoir du juriste-théologien

CHAPITRE 3 - Les adeptes de la tradition originelle

CHAPITRE 3 - La politique des philosophes

La question de l'autorité

Penser face à l'insurrection

La nécessité du maître de vérité

Idéal de la politique et politique idéale

Religion collective et religion intérieure

Bibliographie

Quatrième partie - Shî'isme, sagesse et philosophie

CHAPITRE PREMIER - Perfection morale et contemplation

CHAPITRE 2 - Philosophie et syncrétisme

CHAPITRE 3 - Quelques jalons historiques

CHAPITRE 4 - De la question de l'être à la nature de Dieu

CHAPITRE 5 - La destination de l'homme

CHAPITRE 6 - Du visible à l'invisible

Bibliographie

Conclusion

Chronologie

Histoire de la pensée

© Librairie Arthème Fayard, 2004.
978-2-213-65279-5

À Fata et Souâd

Ce livre est publié dans
l'*Histoire de la pensée*,
une collection d'essais chez Fayard

Note liminaire

Nous avons renoncé à transcrire les termes arabes ou persans selon les systèmes dits «diacritiques», et nous avons adopté une transcription volontairement simplifiée. Ainsi, la lecture du lecteur non spécialiste sera facilitée, alors que les spécialistes reconnaîtront aisément les termes. À l'usage du lecteur non orientaliste, nous nous permettons d'indiquer quelques modes de prononciation. Le kh *équivaut, en sa prononciation, à la jota espagnole ou au* ch *allemand. Le* s *est toujours dur, Le* gh *se prononce comme un* r *«grasseyé», le* r *comme un* r *«roulé», le* q comme la consonne correspondante *en français, mais prononcée de façon gutturale, le* u *et le* û *se prononcent* ou, *le circonflexe indique qu'il s'agit d'une voyelle longue.*

Les dates sont, en général, données selon les deux calendriers, celui qui commence avec l'hégire, et le calendrier dit grégorien. Lorsque le mot «shî'isme» n'est pas précisé par un qualificatif, il désigne, le plus souvent, le shî'isme duodécimain ou imamite. Dans les noms propres de personnes, nous utilisons ou non l'article arabe al. *Ainsi lira-t-on indifféremment al-Husayn ou Husayn. On lira, aussi bien,* b. *ou* ibn. *Les deux signifient «fils de». Par exemple : 'Alî* b. *Abî Tâlib = 'Alî, fils d'Abî Tâlib.*

*Dans les bibliographies jointes à chaque partie du livre, nous ne mentionnons que les ouvrages rédigés dans les langues occidentales. Ces bibliographies suppléent aux notes ou aux références de bas de page, volontairement discrètes. Le lecteur arabisant ou islamisant trouvera les références aux ouvrages rédigés dans l'une ou l'autre des langues de l'islam dans les livres et articles cités ici. Ceux qui voudront plus de détails sur les personnes, les lieux-dits, les termes techniques, ou encore les titres d'ouvrages, consulteront les nombreux articles de l'*Encyclopédie de l'islam, *de l'*Encyclopaedia Iranica, *dont, sauf exception, nous ne donnons pas référence des articles, non plus que des autres ouvrages collectifs du même type qui sont aisément accessibles.*

Avant-propos

Un titre parle de lui-même, surtout s'il formule une question. Il n'a pas à se justifier, si ce n'est par la satisfaction éventuelle que la réponse proposée offrira au lecteur. Cependant, il peut être utile de dire ce que sont nos intentions et ce qu'elles ne sont pas.

Voici bien longtemps que nous travaillons, l'un et l'autre, à connaître la religion, la civilisation, la philosophie de l'islam, qui est un univers presque infini de croyances et d'histoires. Plus spécialement, nous nous sommes consacrés, par les effets d'une vocation intellectuelle endurante, à l'étude de l'islam *shî'ite*. Pendant toutes ces années, nous n'avons pas manqué de relever, chez tel ou tel de nos interlocuteurs profanes, une pointe d'humour, un soupçon d'ironie, ou une franche réserve, quand nous parlions avec chaleur de ce qui lui semblait un sujet sulfureux, choquant et malsain, le très menaçant shî'isme [1]. Seuls nos étudiants, partageant notre étrange curiosité, admettent que le shî'isme mérite, au moins, la bienveillante neutralité de l'enquête scientifique. Aux yeux du public, le shî'isme ne désigne, le plus souvent, qu'un ensemble de représentations confuses, changeant au gré de l'actualité, fait d'obscurantisme, de régressions, d'intolérances variées, de violence politique, et le shî'isme est une figure de style pour «islam radical », voire pour «islam terroriste ».

C'est que le monde apprit qu'il existait des shî'ites au moment de la révolution islamique qui renversa le dernier shâh d'Iran, en 1978-1979. Chacun garde en mémoire les images de cette révolution, les foules exaltées de Téhéran attendant le retour de l'ayatollah Khomeyni, l'apparition de dignitaires enturbannés d'un autre âge, les femmes voilées d'un tchador, les cortèges criant leur haine du grand Satan, le retour d'une grande nation à l'âge oublié de la théologie et de la domination religieuse, la condamnation des écrivains et des poètes, la proscription de ce qui nous semble essentiel à nos libertés. Rien ne peut réfuter une image. Il reste que les images donnent un sentiment mitigé. Elles laissent croire que l'on sait ce dont il s'agit, et elles ne permettent pas de comprendre et de connaître le phénomène qu'elles font paraître.

Depuis peu, les shî'ites font parler d'eux en Irak, et de nouvelles images s'ajoutent aux anciennes : pèlerinages de masse, dignitaires assassinés dans les sanctuaires, villes soumises à l'ordre moral, silence et attentisme politiques inquiétants. Rien n'est si bien connu que le shî'isme, et il est pourtant la chose la plus mal connue qui soit. Pendant plus de vingt ans, les journaux ont multiplié les reportages sur les « shî'ites », mais n'ont jamais, ou rarement, posé la question à laquelle nous tentons ici de répondre : qu'est-ce que ce *shî'isme* dont se réclament des peuples entiers ?

Au pire, la simplification excessive des informations a fait naître une double illusion. D'une part, le shî'isme est réduit à sa dimension politique, comme si, de tout temps, il n'avait été qu'une idéologie politique, visant la conquête du pouvoir d'État et l'édification d'une « république islamique » singulièrement rigoureuse. En une sorte d'ellipse de la mémoire, le rôle indéniable que les shî'ites jouent, et joueront longtemps au Moyen-Orient, finit par occulter leur longue histoire, et annule la complexité de leurs croyances et de leur devenir. D'autre part, assez curieusement, les shî'ites sont perçus comme un autre islam, ou même comme quelque chose qui n'appartient pas vraiment à l'islam, à l'islam orthodoxe et véritable. On sait généralement qu'ils n'ont pas exactement les mêmes dogmes que les sunnites, et l'on en déduit, trop rapidement, que le shî'isme est une secte hérétique, marginale, appelée par le hasard de l'histoire sur le devant de la scène politique, mais foncièrement étrangère à la

vérité profonde de cette grande religion. Ou le shî'isme dit le vrai de l'islam, et cette vérité est terreur, ou il est étranger à l'islam, rejeté par les fondamentalistes connus de l'Occident et par les demi-habiles de toute espèce.

Nous n'avons pas l'intention de contredire toutes ces représentations sommaires, mais de faire comprendre pourquoi elles ont pu s'enraciner dans la conviction du public éclairé. Cela, en restituant, autant qu'il est possible en peu de pages, la généalogie, l'histoire réelle, qui conduisit une forme spirituelle de croyance, le shî'isme originel, à devenir son exact contraire, une forme de pouvoir politique. Le « shî'isme originel », tel qu'il paraît, du moins, dans les textes les plus anciens dont nous disposons. Mais une telle enquête révélera aussi que le shî'isme n'est pas un bloc soudé et sans failles, qu'il est travaillé, intérieurement, par des conflits violents, non seulement entre des tendances affichées, des groupes constitués, mais souvent dans la vision du monde et dans l'expérience d'un seul et même savant shî'ite. Conflits entre un pôle spirituel et métaphysique et un pôle juridique, appelé à devenir aujourd'hui le moteur d'une idéologie et d'une politique religieuses précises.

Lorsque Michel Foucault publia quelques articles retentissants, en pleine actualité de la révolution islamique en Iran, il diagnostiqua l'apparition d'une « politique spirituelle». Cette expression avait le mérite d'attirer l'attention sur un fait majeur : la spiritualité islamique se rendait capable de fomenter une politique, et cette politique ne pouvait s'expliquer par les seules causes historiques reçues habituellement, les causes matérielles, sociales, économiques. La religion cessait d'être une simple idéologie de surface, pour s'installer au centre d'un processus historique concret. L'idée n'était pas neuve, mais elle fit son effet, dans un public oublieux du passé religieux de l'Europe, ignorant de l'histoire effective des autres régions du monde. Mais l'expression masquait cela même qu'elle désignait. «Politique spirituelle », le shî'isme des mollâhs, soit! mais comment cette conjonction de termes incompatibles, le spirituel, le politique, était-elle devenue possible ? N'y avait-il pas, en outre, une spiritualité shî'ite foncièrement rebelle à toute politique? Ces questions restèrent sans réponse.

Si nous revendiquons à bon droit quelque originalité, le lecteur en jugera. Elle tiendra tout entière en notre projet, qui est fort simple. Dire ce qu'est le *shî'isme,* et non pas ce que sont ou font ou ont fait tels ou tels shî'ites. C'est dans cette mesure que notre ouvrage diffère de plusieurs autres livres, qui ont fait beaucoup pour donner accès à fislam shî'ite, ceux de S. A. Arjomand, H. Halm, M. Momem, Y. Richard pour ne citer que ceux-là. Éclairant l'histoire des courants divers du shî'isme, les historiens laissent parfois dans l'ombre le contenu détaillé des doctrines, et répondent allusivement à la question que chacun est en droit de se poser : ces shî'ites, dont on nous dit quels ils sont, que *pensent-ils?* Comment voient-ils le monde? Comment se voient-ils eux-mêmes ? C'est au contenu de la pensée shî'ite, à la vie concrète de l'âme shî'ite, que nous consacrons cet ouvrage. Notre travail entend tenir le milieu entre les ouvrages généraux existants et les études pointues de J. Calmard, E. Kohlberg, W. Madelung, etc.

C'est pourquoi ce livre n'est pas une étude historique où l'on trouverait la suite des événements qui se sont déroulés depuis la « grande discorde divisant l'islam dès le premier siècle de son ère, jusqu'au présent. Ce n'est pas non plus une étude des dynasties califales, sunnites ou shî'ites, depuis les Omeyyades jusqu'à la fin du califat ottoman, en passant par les Abbassides, les Fatimides, et la forêt des dynasties secondaires qui ont régné en terre d'islam. Pas davantage, ce n'est une histoire de l'islam moderne, des ressorts économiques ou politiques des événements qui ont marqué les pays d'islam où domine le shî'isme. Enfin, nous n'avons pas davantage voulu faire œuvre d'anthropologues, décrire les fêtes et les célébrations de deuil, la vie quotidienne des religieux et des fidèles, la question du voile des femmes, les étudiants dans leurs universités théologiques, etc. Pour toutes ces approches, il existe déjà d'excellents travaux. Nous avons choisi d'aller au cœur du shî'isme, de l'interroger sur ce qu'il est,

de le restituer, autant qu'il est possible, en ses vérités religieuses variées.

C'est qu'il nous semble important de revenir au fait religieux lui-même. Avant de s'inscrire dans l'histoire des empires, l'islam fut et reste, avant tout, une religion. Une religion révélée à un prophète, Muhammad, une religion dont le contenu révélé est disposé dans les lettres, les versets, les sourates du Coran. Le Livre saint est le centre du fait religieux islamique. Le lecteur découvrira que ce Livre est problématique, et que le shî'isme se caractérise par une approche toute spéciale de la question posée par l'existence et la composition d'un tel Livre saint. Les structures doctrinales multiples et complexes qui ont façonné le shî'isme (peut-être faudra-t-il dire les shî'ismes) au cours des âges sont, pour ces raisons, l'objet principal de notre étude. Comprendre ce que pensent les shî'ites nous paraît, en effet, indispensable à l'analyse et à la compréhension de ce qu'ils font, de ce qu'ils décident, ou de ce qu'ils subissent.

Ce n'est pas dire que l'histoire est absente du présent ouvrage, bien au contraire. Non seulement l'évolution des dogmes et des structures théoriques ou pratiques, celle des théologies, des jurisprudences, des philosophies, des formes diverses de piété s'inscrit dans l'histoire sociale, mais elle l'éclaire, elle montre pourquoi celle-ci a pu conduire des masses de fidèles ou des castes de lettrés à choisir telle ou telle option politique. Nous avons la conviction que la clé de l'histoire sociale et politique n'est autre, bien souvent, que l'histoire de la religion, la structure de ses formes, l'horizon où se situe son mode propre de vision, de perception. Cela n'est qu'un paradoxe apparent. Le phénomène religieux du shî'isme ne contredit pas l'étude de la courbe de vie effective des communautés shî'ites, mais il en permet au contraire la véritable explication. Combiner les méthodes de l'histoire, singulièrement de l'histoire minutieuse des textes, et celles de la phénoménologie de la conscience shî'ite ne nous a pas semblé une tâche absurde ou insurmontable. Entre un historicisme oublieux du fait spirituel premier et une phénoménologie parfois insouciante de l'histoire, nous avons cherché une voie moyenne.

Il nous faut saluer, ici, la contribution décisive de Henry Corbin à l'étude du phénomène spirituel du shî'isme, et dire aussi en quoi et pourquoi ce livre lui sera quelque peu infidèle. C'est en 1971, lorsque parut le premier volume de la « somme que constitue *En islam iranien,* que le public lettré put accéder au contenu doctrinal du shî'isme duodécimain. L'immense labeur du grand philosophe et orientaliste que fut H. Corbin était, jusqu'à cette date, resté secrètement réservé aux lecteurs d'ouvrages très spécialisés. Mis à part le grand livre que H. Corbin avait consacré à *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî,* ou les chapitres de son *Histoire de la philosophie islamique,* peu de gens connaissaient la masse considérable de travaux qu'il avait consacrés, en pionnier, à l'univers de l'islam spirituel. A fortiori, son étude persévérante du shî'isme était-elle réservée encore à quelques spécialistes, malgré les efforts incessants, parfois désabusés, de leur auteur pour y intéresser ses collègues philosophes.

En 1971, le premier volume d'*En islam iranien* dévoila enfin le shî'isme à un plus vaste public. La thèse qu'y développe H. Corbin se résume malaisément. Disons pourtant quelques mots de celle-ci. Elle soutient que le shî'isme, à la différence des doctrines de l'islam sunnite, ne confond jamais la puissance politique et l'autorité spirituelle. Qu'il maintient, vaille que vaille, une distance entre l'histoire politique et une autre histoire, celle des événements spirituels. Que l'imâm vénéré par les shî'ites illustre une destination non politique de l'islam, propre à procurer un antidote aux tentations de sécularisation et d'intégration dans le devenir historique, bref, de profanation du destin spirituel de l'homme. En 1979, huit ans à peine après la parution de l'ouvrage, quelques jours après la disparition de son auteur, la révolution islamique en Iran sembla porter un coup fatal à cette analyse. Qu'en aurait

pensé H. Corbin ? Personne ne saurait le dire à sa place. Comme le pensait Hegel, la philosophie vient toujours trop tard.

Ce n'est pas le lieu, ici, de disputer si H. Corbin s'était trompé. La question est, d'ailleurs, mal posée. Il ne s'était jamais fait la moindre illusion sur les volontés du clergé shî'ite, qu'il connaissait bien. Avec ardeur, avec passion, il avait souhaité présenter les « aspects philosophiques et spirituels» du shî'isme, et il se désintéressait des écoles exclusivement théologiques ou juridiques, qui, selon lui, dénaturaient l'« essence du shî'isme ». Que l'histoire ensevelisse sous ses fureurs le legs de quelques grands philosophes ou de plusieurs maîtres spirituels ne l'eût point étonné. Pour lui, n'en allait-il pas ainsi de toute histoire humaine? L'essence vivante de l'islam spirituel ne pouvait être qu'une réalité rare et cachée, vivante en quelques cœurs fidèles. Le reste ne lui semblait qu'un jeu d'ombres néfastes et futiles. Peut-être H. Corbin pécha-t-il par excès d'essentialisme.

À nous, qui avons la chance douteuse d'avoir assisté aux événements de l'histoire récente, revient une tâche qui n'était pas la sienne. Il nous faut, en quelque sorte, relever le gant. Fidèles aux analyses phénoménologiques de H. Corbin, nous devons aussi affronter l'histoire, et nous séparer parfois de lui. Tenter de remodeler l'histoire de la pensée shî'ite, et y intégrer d'abord celle des écoles de pensée qu'il laissa au bord de son chemin, tant il avait le sentiment que la vie est brève pour le chercheur inassouvi des choses de l'esprit. Infidèles ainsi, en apparence, nous sommes fidèles à l'exemple que H. Corbin nous donna, en cherchant à comprendre comment ce qu'il aima si fort dans le shî'isme, et qu'il opposa avec tant de véhémence à la mode, qui sévissait alors, la mode du sunnisme wahhabite (on voit où elle a conduit), a pu se transformer en son contraire, un pouvoir clérical, qu'il abhorrait.

Qu'il nous soit permis d'attirer l'attention sur un problème de méthode. Nous avons largement utilisé des sources originales, qui sont, malgré leur ancienneté, malheureusement tardives, eu égard aux personnes des premiers imâms, à la réalité de la prophétie de Muhammad, aux origines de l'islam. Nous sommes tributaires, *nolens volens,* de corpus volumineux traditionnels, rédigés souvent bien après que ces hommes inspirés eurent prononcé les paroles qu'on leur attribue. Nous ne cherchons pas ici à rétablir la vérité de l'islam originel, mais la vérité de la représentation concrète, vécue, que le shî'isme en a constituée. Nous prenons acte que ce que l'on appellera plus tard le shî'isme a été le premier mouvement de pensée et d'action qui se soit consciemment uni, dès les premières années qui ont suivi la mort du prophète Muhammad. Par un singulier jeu de l'histoire, l'islam aujourd'hui majoritaire, l'islam sunnite, ne s'est vraiment donné une figure cohérente qu'en réaction contre les prétentions shî'ites, dans l'affirmation de la validité des quatre premiers califes, successeurs de Muhammad, dans la science critique des traditions muhammadiennes, dans un complexe de pratiques théoriques qui vont de l'époque du calife 'Uthmân jusqu'à celle de l'œuvre décisive d'Ibn Hanbal. L'histoire tumultueuse de ces partages a été écrite et réécrite souvent. Nous partons, quant à nous, des textes tels qu'ils existent, non pour les juger, mais pour en faire le point de départ de nos analyses.

Il nous faut enfin rappeler quelques évidences. L'islam n'est pas une religion unifiée par quelque magistère ecclésial. Il ne connaît donc pas d'orthodoxie ni d'hérésies, comme en pourrait décider une Église. Chaque courant se présente, bien entendu, comme l'orthodoxie véritable. Il reste que le partage le plus manifeste est celui qui distingue l'islam sunnite et l'islam shî'ite. L'islam sunnite est, lui-même, protéiforme. Il y a peu d'affinités entre un docteur hanbalite, littéraliste, attaché avant tout au respect scrupuleux de la législation religieuse, et un mystique méditant l'œuvre d'Ibn 'Arabî. Il y a peu de rapports entre un hanbalite mystique, comme le merveilleux soufi al-Ansârî, dont la tombe à Herat, en Afghanistan, a été récemment profanée par les talibans, et ces hanbalites ignorants et fanatiques qui l'ont profanée sans savoir que c'était le lieu de pèlerinage de leurs propres frères en religion. Il y a

plus de proximité entre les élans spirituels d'un poète ou d'un soufi sunnites et les croyances d'un shî'ite inspiré du seul amour de son imâm intérieur, qu'entre eux et les doctrinaires de l'État islamique qui pérorent en chacun de leurs « camps respectifs. La différence essentielle passe ailleurs.

Quelle que soit l'affection profonde des sunnites pour la famille du Prophète, elle ne va pas jusqu'à lui reconnaître une mission surhumaine, une mission équivalente, voire supérieure à celle du prophète Muhammad. La personne de 'Alî ibn Abî Tâlib, celle de son épouse, Fâtima, celles de ses enfants, petits-fils de Muhammad, Hasan et Husayn, sont aujourd'hui vénérées par la totalité des sunnites. Mis à part la secte wahhabite, qui s'illustre par son pouvoir temporel et sa propagande, aucun sunnite ne pourrait tolérer les malédictions ou les répugnances répondant au culte des saints de l'islam. Mais ils n'en font pas le centre de leur piété envers Dieu, ils ne les situent pas à la hauteur d'horizon où les perçoivent les plus humbles des croyants shî'ites. Ils n'en font pas des manifestations de Dieu. L'islam sunnite a élu d'autres pôles de dévotion ou de méditation. Il se signale ainsi par une réprobation, voire une condamnation, à l'égard de ce qui lui semble une forme aiguë d'associationnisme, de confusion entre Dieu et ses créatures. À l'inverse, les shî'ites s'unissent, malgré leurs profondes divergences internes, autour du culte vivant rendu aux personnes des imâms, issus de cette famille prophétique.

Il faut aussi rappeler que le monde sunnite et le monde shî'ite ne constituent pas deux univers disjoints, géographiquement étrangers l'un à l'autre. Il existe aujourd'hui des shî'ites vivant partout de par le monde, comme il en va pour les sunnites. Certes, le shî'isme est quasiment absent du Maghreb (même s'il y a laissé des traces spirituelles qui méritent l'attention), et, plus généralement de l'islam « occidental ». Il est, par contre, majoritaire dans ses terres traditionnelles du Proche-Orient et du Moyen-Orient, en Irak, en Iran bien sûr, au Bahrayn, au Liban. Il a une présence importante en Asie musulmane, du Caucase jusque dans l'Inde. Il existe dans la péninsule arabe, au Yémen par exemple, et la diaspora shî'ite se retrouve même dans le continent africain.

Quant à l'histoire du shî'isme, nous adopterons, pour la décrire à grands traits, la périodisation qu'en proposa H. Corbin. La première période commence avec la vie des imâms, l'existence de cercles de fidèles, d'un «parti» de 'Alî qui se diversifie, mais nous reconduit jusqu'à la « grande occultation du douzième imâm (329/940). La deuxième période s'étend depuis cette « occultation de l'imâm jusqu'au VIIe/XIIIe siècle. C'est l'époque de l'élaboration des grandes sommes de traditions shî'ites duodécimaines, l'époque des docteurs et des théologiens, des philosophes et des juristes. La troisième période nous conduit de la chute de Bagdad, de la capitale abbasside prise par l'invasion mongole, jusqu'à l'instauration du shî'isme, au titre de religion d'État en Iran, au début du Xe/XVIe siècle. Ce fut une période prolifique pour la littérature shî'ite, aussi bien doctrinale que mystique. La rencontre des courants spirituels shî'ites et des grandes pensées sunnites y féconda nombre d'œuvres magistrales. La quatrième période commence avec le règne des souverains safavides en Iran, elle voit se déployer un savoir philosophique shî'ite, des formes de culture et de civilisation éclatantes. Elle voit aussi s'accélérer une évolution, que nous décrivons et analysons en ces pages, qui conduit progressivement à l'idéologisation d'une tendance particulière au sein du shî'isme, à son instrumentalisation dans le pouvoir d'État, et, enfin, à l'émergence d'un shî'isme politique qui résulte de toute une histoire qui traverse déjà les périodes précédentes.

Notre ouvrage a l'impossible dessein de traverser ces quatre grandes périodes. De montrer, entre autres choses, comment, en quelque sorte, une histoire transversale conduit du shî'isme ésotérique et mystique, tel qu'il apparaît dans les textes fondateurs, au triomphe provisoire d'un shî'isme juridique, rationalisant et, pour finir, politique. Mais, non moins transversale, résiste à cette tendance une autre tendance, la sagesse shî'ite, celle d'un shî'isme ésotérique, philosophique et mystique.

Est-il besoin d'ajouter que notre ouvrage ne se veut, en aucune manière, apologétique ou dépréciatif? Nous n'avons, en ces pages, qu'un seul but : aider un peu à comprendre.

Pour réaliser un tel projet, nos forces eussent été insuffisantes, sans le renfort que nous apporta, par sa confiance, ses conseils et sa lecture, notre ami Olivier Bétourné. Qu'il en soit ici chaleureusement remercié.

Bibliographie

Quelques ouvrages généraux

S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imâm,* Chicago-Londres, 1984.

W. Chittick, A *Shi'ite Anthology,* New York, 1981.

D. M. Donaldson, *The Shi'ite Religion. A History of Islam in Persia and Irak,* Londres, 1933.

G. Gobillot, *Les Chiites,* Belgique, 1998.

G. E. Fuller and R. F. Rend, *The Arab Shi'a ; the Forgotten Muslims,* Basingstoke, 1999.

H. Halm, *Die Schia,* Darmstadt, 1988; trad. française par H. Hougue, *Le Chiisme,* Paris, 1995.

–, *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution,* Munich, 1994 (traduction anglaise par A. Brown, *Shi 'a Islam; From Religion to Revolution,* Princeton, 1997).

J. N. Hollister, *The Shî'a of India,* Londres, 1953.

S. H. M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi 'a Islam,* Londres, 1979.

M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam,* New Haven, 1985.

Y. Nakash, *The Shi'is of Iraq,* Princeton, 1994.

M. Pohl-Schoberlein, *Die schiitiche Gemeinschaft des Südlibanon (jabal 'Âmil) innerhalb des libanesischen konfessionellen Systems,* Berlin, 1986.

Y. Richard, *L'Islam chi'ite; croyances et idéologies,* Paris, 1991.

S. A. A. Rizvi, *A Socio-Intellectual History of the Isna 'Ashari Shi'is in India,* Canberra, 1986.

B. Scarcia Amoretti, *Sciiti nel mondo,* Rome, 1994.

J. Sobhani, *Doctrines of Shi'i Islam* (écrit par un dignitaire religieux shî'ite; traduit du persan par R. Shah-Kazemi), Londres-New York, 2001.

R. Strothmann, *Die Zwölfer-Schi'a. Zwei Religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit,* Leipzig, 1926.

M. H. Tabataba'i, *Shiite Islam* (écrit par un dignitaire religieux shî'ite; traduit du persan par S. H. Nasr), Londres, 1975.

J. Weulersse, *Le Pays des Alaouites,* 2 vol., Tours, 1940.

1 Il est fréquent de trouver ce terme ainsi orthographié : le *chiisme.* Nous avons préféré écrire *shî'sme* pour rester fidèles à une longue tradition savante et parce que cette graphie met en lumière que l'expression française est formée d'un mot arabe, *shî'a,* dont le sens est «parti», «groupe de fidèles », et d'un suffixe. Les musulmans sunnites *(ahl al-sunna)* parlant l'arabe désignent aujourd'hui couramment les shî'ites par le seul mot *al-shî'a* (avec une connotation péjorative). Les shî'ites se désignent eux-mêmes souvent par de tout autres appellations. Le terme *shî'isme,* ainsi orthographié, n'a donc qu'une seule justification : son usage traditionnel dans l'orientalisme.

Première partie

Les fondements doctrinaux et les débuts du shî'isme

CHAPITRE PREMIER

Origine et visions du monde

Le shî'isme est le plus ancien courant religieux de l'islam, puisque ce qui peut être considéré comme son noyau primitif remonterait au moment où se posa le problème de la succession du prophète Muhammad. Il constitue la principale minorité de la religion musulmane, considérée par la majorité sunnite dite «orthodoxe» comme la plus importante «hétérodoxie», voire « hérésie », de celle-ci. Évidemment les shî'ites considèrent eux-mêmes leur doctrine comme l'« orthodoxie » par excellence de l'islam.

Le terme arabe *shî'a* (signifiant parti, adhérents, fidèles, faction) fut progressivement appliqué par antonomase à ce qui semble avoir été le premier des « partis religioso-politiques nés dans la communauté musulmane, parti constitué par ceux qui revendiquaient en faveur de 'Alî b. Abî Tâlib (cousin et gendre du Prophète) et de ses descendants le droit exclusif de guider la communauté, aussi bien sur le plan temporel que spirituel. En effet, à la mort de Muhammad en l'an 11/632, deux conceptions concernant la question cruciale de sa succession seraient entrées en conflit. Une majorité de musulmans, déclarant que Muhammad n'avait désigné personne à sa succession de manière claire, eut recours à la tradition ancestrale tribale de l'élection d'un chef : un conseil formé de quelques compagnons du Prophète et des membres influents des plus puissants clans des tribus mekkoises nomma un sage d'un âge respectable appartenant à la même tribu Quraysh que Muhammad. Son choix s'arrêta sur Abû Bakr, vieux compagnon et l'un des beaux-pères de Muhammad. De ce fait, il devint le premier calife *(khalîfa)* de la nouvelle communauté, bien que le terme, dans son sens technique, semble avoir été plus tardif. Ses partisans forment ainsi les ancêtres de ceux que l'on appellera plus tard les sunnites.

En face de ces derniers se trouvaient les Alides, les partisans de 'Alî. Ils prétendaient que Muhammad l'avait clairement désigné comme son successeur, et ce en de nombreuses occasions et de diverses manières, par allusions ou explicitement. Selon eux, il ne pouvait en être autrement : comment le Prophète aurait-il pu laisser la cruciale question de sa succession en suspens ? Est-il pensable qu'il ait été indifférent à la direction de sa communauté, au point de la laisser dans le flou ou la confusion ? Ce serait contraire même à l'esprit du Coran selon lequel les grands prophètes du passé ont leurs successeurs élus parmi les membres les plus proches de leur famille, privilégiés par les liens du sang, initiés aux arcanes de leur religion. Il est vrai que le Coran conseille la consultation dans certains cas, mais jamais pour ce qui touche à la succession des prophètes qui, elle, reste une élection d'ordre divin. Pour ceux que l'on appellera plus tard les shî'ites, 'Alî était ce légataire élu, désigné par Muhammad et soutenu par le Coran. Dans ce cas, sa jeunesse, handicap dissuasif pour les tenants des coutumes ancestrales tribales, ne présentait aucune importance particulière. Nous allons y revenir. 'Alî est ainsi considéré, par les shî'ites, comme leur premier *imâm* (guide, commandant, chef; tout comme le terme « calife », ce sens technique shî'ite du mot « imâm serait plus tardif). Désignant le véritable dirigeant de la communauté, même s'il ne détient pas le pouvoir effectif, la figure de l'imâm, comme on va le voir, devient la notion centrale de la religion des shî'ites, qui n'utilisent jamais le terme «calife» pour

nommer leur chef.

Le shî'isme est donc aussi vieux que le litige sur la succession du prophète de l'islam. Pour autant, il ne se réduit évidemment pas à cela. Le légitimisme alide ne peut être considéré que comme le point de départ de développements doctrinaux monumentaux où la problématique centrale de l'« héritage prophétique» trouvera des significations multiples et complexes. Celles-ci jetteront leur lumière propre sur les événements historiques, et c'est la raison pour laquelle, bien que cela puisse paraître inhabituel – tout au moins au premier abord –, il nous semble plus pertinent et plus éclairant de faire en sorte que la présentation des spécificités doctrinales vienne avant celle de l'histoire. C'est que dans le shî'isme – comme d'ailleurs dans tout système religieux qui fonde sa légitimité sur des idées, des pratiques et des textes qu'il considère comme sacrés – l'histoire des doctrines va de pair avec l'histoire tout court, si elle ne la détermine pas pour une large part. Dans un contexte où la tâche fondamentale est de percer le ou les sens vrai(s) des choses sacrées, où le mode de comprendre et le mode d'être se conditionnent et se déterminent mutuellement, le vécu devient essentiellement une situation herméneutique. Ainsi, les croyances, les articles de foi, les idées auront pour vocation, entre autres, la révélation du sens caché mais réel des faits de l'existence. En se fondant bien entendu sur des méthodes historiques et critiques, notre approche n'aura d'autre objectif que de restituer aux événements historiques la densité qui est la leur et qui reste souvent méconnue.

Quelles sont les particularités, les fondements spirituels du shî'isme ? Quelles sont les spécificités doctrinales qui le caractérisent, qui le distinguent des autres courants religieux islamiques ? En se tournant vers les textes, et ce dès les sources les plus anciennes qui nous sont parvenues (pour la plupart rédigées grosso modo entre 250 et 350/864 et 961; voir plus loin), on peut rapidement se rendre compte combien la religion shî'ite est riche, foisonnante, voire parfois chaotique. Les diverses origines d'où sont issues les idées, ou encore la multitude des tendances se rencontrant avec le temps n'expliquent pas tout.

Le shî'isme, tel qu'il apparaît à travers ses plus anciens textes existants, est un ensemble monumental, impressionnant de complexité : la théologie et l'exégèse coraniques y côtoient l'ésotérisme, le droit avoisine avec la magie et les mythes cosmogoniques vont de pair avec les pratiques dévotionnelles. Parfois, pour des raisons inhérentes aux enseignements fournis, les informations sont délibérément dispersées, la trame des chapitres brisée. De plus, le volume du corpus exaspère par moments le chercheur en quête de cohérence et de clarté. Les enseignements sont le plus souvent fournis de manière fragmentée dans d'innombrables petits textes, des « traditions» remontant aux imâms, qu'il est nécessaire de collationner, de réunir et de classer pour atteindre une idée dans sa globalité. Il est vrai que l'ampleur des développements doctrinaux, la richesse impressionnante de la littérature shî'ite dans tous les domaines – exégèse, théologie, mystique, droit, philosophie, historiographie... – ou encore la puissance de la pensée de différents auteurs sont autant de preuves implicites mais objectives d'une certaine cohérence fondamentale, quoique souvent imperceptible. Les synthèses qui vont suivre, résultats de longues années d'examen de plusieurs milliers de pages, sont une tentative de dégager cette cohérence sous-jacente, permettant une meilleure intelligence aussi bien des traits structurels que des points de détail.

Le véritable pivot autour duquel gravite toute la doctrine shî'ite, c'est la figure de l'imâm. Dans le sunnisme, le terme ne jouit d'aucune importance particulière; il peut y désigner un chef, un dirigeant, un savant religieux, celui qui dirige une prière collective. Pour les shî'ites, il s'agit d'un titre sacré. En

résumant à l'extrême, on pourrait même dire que le shî'isme est principalement une « imamologie ». En effet, de la théologie à l'éthique, du droit à l'exégèse, de la cosmologie au rituel et à l'eschatologie, tous les aspects doctrinaux, tous les chapitres de la foi sont déterminés en dernier lieu par une conception particulière de la figure du « Guide et ne trouvent sens que par rapport à lui. Le shî'isme s'est élaboré autour d'une double vision du monde. Voyons comment la figure de l'imâm, dans ses différentes dimensions, y est omniprésente et agit comme son véritable centre de gravité.

Vision duelle

Toute réalité, de la plus haute à la plus anodine, possède au moins deux niveaux : un niveau manifeste, obvie, apparent (en arabe *zâhir),* et un niveau secret, non manifeste *(bâtin),* caché sous le niveau apparent et pouvant comporter d'autres niveaux encore plus cachés *(bâtin al-bâtin).* La dialectique du manifeste et du caché, de l'exotérique et de l'ésotérique, aspects distincts mais cependant interdépendants, constitue un credo fondamental, omniprésent chez les penseurs et les lettrés, mais imprégnant aussi les croyances de la masse des fidèles. Voyons comment il est en œuvre dans différentes disciplines religieuses.

D'abord en théologie. Dieu Lui-même comprend deux niveaux d'être, deux niveaux ontologiques : en premier, celui de l'Essence. Celle-ci est dite à jamais inconcevable, inimaginable, au-delà de toute pensée, de tout savoir. Ce niveau caché, l'ésotérique de Dieu, est le niveau de l'Inconnaissable, de l'abscondité absolue de Dieu. Mais, si les choses en restaient là, aucune relation, aucune communication ne serait possible entre le Créateur et les créatures. Alors Dieu, dans Sa Bonté, fit éclore en Son propre être, un autre niveau : celui des Noms et Attributs à travers lesquels Il Se révèle et Se fait connaître. Ce niveau révélé, l'exotérique de Dieu, n'est plus Dieu l'Inconnaissable, mais Dieu l'Inconnu qui aspire à être connu. On pense bien entendu au *Deus absconditus* et au *Deus revelatus* de la théologie chrétienne médiévale. Or, les Noms et les Attributs agissent dans la création à travers des véhicules, des « Organes divins » qui sont autant de lieux de manifestation de Dieu, autant de théophanies. La théophanie par excellence, le plus haut lieu de révélation des Noms divins, c'est-à-dire de ce qui peut être connu en Dieu, est un être métaphysique que la littérature shî'ite, selon les auteurs et selon les époques, a appelé l'Imâm dans le ciel [1], l'Imâm de Lumière, l'Homme cosmique, etc. Il s'agit de l'Imâm (avec un «I» majuscule) dans son acception ontologique universelle. La connaissance de sa réalité équivaut ainsi à la connaissance de ce qui peut être connu en Dieu, puisque le véritable Dieu révélé, ce qui manifeste tout ce qui est manifestable en Dieu, c'est l'Imâm cosmique.

À son tour, celui-ci possède, lui aussi, une dimension cachée et un niveau manifeste. Son ésotérique, sa face non révélée, c'est justement son aspect métaphysique, cosmique, « dans le ciel », selon l'expression des plus anciennes sources. Son exotérique, son niveau apparent, son lieu de manifestation, ce sont les imâms historiques (avec un « i » minuscule) des différents cycles de l'Histoire sainte. Ici, nous abordons déjà la prophétologie.

Pour les shî'ites en effet, chaque grand prophète, chaque messager d'En-Haut, est accompagné dans sa mission d'un ou de plusieurs imâms : d'Adam, premier homme et premier prophète à Muhammad, le « Sceau de la prophétie législatrice », en passant par beaucoup d'autres : Hénoch, Noé, Abraham, Joseph, Moïse, Salomon ou Jésus entre autres. En outre, ces différents cycles, ces grands envoyés et leurs imâms, sont reliés entre eux par une chaîne ininterrompue de prophètes, d'imâms et de saints « mineurs », formant ensemble la grande famille des «Amis de Dieu» (walî, pluriel *awliyâ'),* ceux qui portent et transmettent l'Alliance divine, la *walâya,* terme central dans le shî'isme, signifiant entre

autres l'imamat. Ce sont eux les lieux de manifestation de l'Imâm archétypique cosmique, sa face révélée. La connaissance de ce qui est connaissable en Dieu, l'ultime mystère de l'être, commence donc par la connaissance de l'homme de Dieu, ou plus précisément l'Homme-Dieu, car il est l'homme théophanique, puisque sa connaissance débouche sur celle de l'Homme universel, miroir où se reflètent les Noms et les Attributs divins.

Pourquoi en est-il ainsi ? Les Amis de Dieu font parvenir aux hommes la Parole de Dieu. À des moments particuliers, celle-ci est révélée à travers des Livres, des Écritures saintes amenées par des grands prophètes législateurs, ceux que le Coran décrit comme «doués de ferme résolution » *(ûlû l-'azm)*. Les listes divergent selon les différents ouvrages, mais les noms les plus fréquemment retenus sont : Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Muhammad[2]. Or la Parole divine, offerte grâce à la Révélation sous forme d'un Livre, possède, elle aussi, un aspect apparent, exotérique, et un aspect secret, ésotérique; une « lettre sous laquelle est caché un « esprit ». Le prophète-envoyé connaît bien entendu les deux niveaux. Cependant sa mission consiste à présenter la lettre de la Révélation, son niveau exotérique, «ce qui est descendu» *(al-tanzîl)*, à une majorité de gens, à la masse des fidèles de sa communauté. Comme on vient de le dire, il est accompagné dans sa mission d'un ou de plusieurs imâms [3]. Par un parallélisme et une complémentarité rigoureux, la mission de l'imâm consiste précisément à faire connaître l'esprit du Livre, son niveau ésotérique révélant le secret de son origine *(ta'wîl)*, non pas à tous, mais à une minorité d'initiés, à l'élite de la communauté. Les shî'ites revendiquent ainsi leur caractère minoritaire comme un signe d'élection. Sans l'enseignement initiatique de l'imâm, le texte de la Révélation ne délivre pas ses profondeurs, comme une lettre dont l'esprit resterait méconnu. C'est pourquoi le Coran est appelé le Livre silencieux ou le Guide muet, alors que l'imâm est dit être le Coran parlant. Ainsi, bien qu'évidemment il connaisse les deux niveaux, le prophète reste le messager de l'exotérique de la religion ou de la religion exotérique que le vocabulaire technique shî'ite appelle *islâm*, littéralement la soumission, c'est-à-dire la soumission à la lettre de la Révélation faisant de la masse des fidèles des *muslim*, des soumis ou encore des « musulmans ». Parallèlement, l'imâm est le messager de l'ésotérique de la Révélation, l'initiateur à la religion spirituelle cachée sous la lettre appelée techniquement *îmân*, littéralement « foi ». Les gens de la foi, «les croyants fidèles », les *mu'min*, sont donc, selon ce vocabulaire technique, les initiés aux secrets de la religion, les hommes de l'ésotérique, les adeptes des imâms, en un mot les shî'ites. C'est la raison pour laquelle toutes les religions ont eu leurs « musulmans majoritaires et leurs « shî'ites minoritaires; une masse de «gens de l'exotérique», incapables de profondeur, et une élite formée de «gens de l'ésotérique», initiés aux couches spirituelles de la foi. Les shî'ites historiques, ceux de l'islam historique, constituent ainsi le dernier maillon d'une longue chaîne initiatique qui parcourt toute l'Histoire sainte de l'humanité, remontant jusqu'à Adam et les « shî'ites » initiés de son imâm Seth [4]. Et quel est l'enseignement initiatique de ces imâms successifs ? Son contenu ultime est le dévoilement des mystères de Dieu, du monde et de l'homme; c'est-à-dire, en termes shî'ites, les mystères de l'Imâm, Homme manifestant dans la création le Dieu révélé, Secret des secrets de toutes les religions. Les imâms historiques, terrestres, sont ainsi les détenteurs et les transmetteurs d'un Secret dont le contenu est précisément l'Imâm métaphysique.

La vision duelle du monde peut être schématisée par un tableau formé de «termes complémentaires » fondés sur la dialectique du manifeste et du caché.

Manifeste	Caché
exotérique *(zâhir)*	ésotérique *(bâtin)*
Noms et Attributs	Essence
Prophète *(rasûl, nabî)*	imâm*lwalî*

Prophétie *(nubuwwa)*	*i*mmat*lwalâya*
lettre de la Révélation *(tanzîl)*	herméneutique spirituelle *(ta'wîl)*
soumission à la religion exotérique *(islâm)*	initiation à la religion ésotérique *(îmân)*
la majorité /la masse	la minorité /l'élite

Vision dualiste

À côté de la vision duelle, le shî'isme possède une autre croyance de base : une vision dualiste du monde. L'histoire de la création, c'est l'histoire d'un combat cosmique entre les forces du Bien et celles du Mal, entre la lumière et l'obscurité. Étant donné le rôle principiel, central de finitiation et du savoir, comme nous venons de le voir, on pourrait dire qu'ici le Bien c'est la connaissance comme le Mal c'est l'Ignorance. La lutte entre les forces respectives de ces deux puissances antagonistes universelles est inscrite dans la trame de l'existence.

D'après les traditions cosmogoniques, ce qui marque la création dès son origine, c'est le combat entre les armées de l'Intelligence cosmique *(al-'aql)* et celles de l'Ignorance cosmique *(al-jahl)* respectivement symboles et archétypes de l'Imâm et ses adeptes, d'une part, l'Ennemi de l'Imâm et ses partisans, d'autre part. Ce combat primordial se répercute d'âge en âge, à toutes les époques, à tous les cycles de l'Histoire, opposant les Amis de Dieu – prophètes et imâms de tous les temps – et leurs fidèles aux forces de l'Ignorance. Utilisant les expressions coraniques, les textes shî'ites parlent de la lutte permanente entre les Gens de la Droite *(ashâb al-yamîn)* et les Gens de la Gauche *(ashâb al-shimâl*. Selon des théories de cycles complexes, pour ne pas dire obscures, depuis la création, le monde a connu deux sortes de « gouvernement » : celui de Dieu où prophètes et imâms, les Guides de la lumière et de la justice, peuvent enseigner ouvertement les vérités ésotériques, et celui de Satan où celles-ci ne peuvent être transmises et pratiquées que secrètement, puisque le monde y est sous l'influence des Guides des ténèbres et de l'injustice. Satan ayant été l'Adversaire *(didd)* d'Adam, l'histoire de l'humanité adamique est marquée par l'adversité et la violence des forces démoniaques de l'Ignorance qui, pendant tout le cycle adamique, resteront dominantes et majoritaires, poussant la minorité d'initiés persécutés à la marginalité et à l'isolement. Et il en sera ainsi, jusqu'à la Fin du Temps et l'avènement du Mahdî, le Sauveur eschatologique, qui vaincra définitivement les puissances du Mal. C'est qu'à l'avènement de chaque religion, à cause de l'usurpation du pouvoir par les Guides de l'injustice, il se forme au sein de la communauté une majorité qui, tout en étant soumise à la lettre de cette religion, refuse de croire en l'existence d'un esprit caché sous la lettre. Cette majorité, dirigée par ses Guides de l'ignorance, ampute ainsi sa religion de ce qu'elle a de plus profond, se condamnant à la décadence et à la violence.

Les Adversaires, l'Ennemi de l'imâm et ses partisans, pour utiliser des termes techniques shî'ites, ne sont donc pas forcément des païens, des incroyants ou les adeptes d'autres religions. Les Israélites qui trahirent Moïse en se vouant au culte du veau d'or, ou encore les Compagnons de Muhammad qui rejetèrent l'élection de 'Alî ne sont pas des non-juifs ou des non-musulmans, mais ceux qui rejettent l'ésotérique de la religion (le terme utilisé est encore *walâya)* en rejetant le Guide initié et initiateur de celle-ci, l'imâm. Ce sont ceux que les shî'ites appellent les Gens de l'exotérique, des apparences, de la superficie *(ahl al-zâhir*, selon les différents sens du mot *zâhir)*, les soumis à la religion littérale ou bien les musulmans égarés *(muslim dâll)*. Ainsi, sur le plan purement doctrinal – l'histoire apportera en fait plus de complexité dans les comportements –, un shî'ite initié se sentira plus proche d'un « shî'ite » juif ou chrétien, c'est-à-dire un initié à l'ésotérisme du judaïsme et du christianisme, que d'un musulman

sunnite exotériste, considéré comme un adversaire. De plus, il est vrai que la majorité des textes anciens fait l'éloge des shî'ites d'une manière générale mais que d'autres établissent une nette distinction entre les « vrais shî'ites », c'est-à-dire les véritables initiés à l'enseignement des imâms, et «les shî'i-tes de surface », ou la masse des fidèles qui ne connaît que superficiellement la doctrine et peut facilement tomber dans l'erreur.

Dans un contexte de lutte acharnée et violente, fondée sur une conception radicalement dualiste, entre les forces de l'initiation et celles de la contre-initiation, deux facteurs sont essentiels. D'abord la discrétion. En effet, afin de protéger sa propre vie et sa propre sécurité, celles de son Guide et de ses compagnons ainsi que l'intégrité de sa doctrine, la garde du secret, la discipline de l'arcane (appelée le plus souvent par les termes de *taqiyya* et de *kitmân)* est une obligation canonique pour le shî'ite. Sous le gouvernement de Satan, qui caractérise l'humanité adamique, le dévoilement des enseignements secrets ne suscite pas seulement incrédulité ou raillerie, mais incompréhension, anathème, persécution et violence.

Ensuite, quelque chose relevant de l'ordre du sentiment, de l'intention profonde, dont le caractère indispensable est souligné par l'inlassable répétition des textes : le fidèle shî'ite est constamment appelé à un amour sans faille, à une fidélité à toute épreuve et à une soumission consentie envers son imâm, autant de vertus requises d'un disciple à l'égard de son maître. Le terme désignant ce sentiment intense, appelé à transformer la foi en expérience intérieure transformatrice, est encore une fois celui que nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises, la *walâya.*

Cependant, le fidèle est, en même temps, instamment invité à se dissocier des adversaires de l'imâm, de pratiquer la *barâ'a.* C'est que, dans un univers régi par la guerre et ses contraintes, l'alliance sacrée *(walâya)* avec le Guide initiateur et la connaissance qu'il dispense ne peut être complète que si elle est accompagnée de la dissociation sacrée *(barâ'a)* envers ceux qui ne cherchent qu'à anéantir la véritable connaissance et ses détenteurs. Dans cette vision, la neutralité n'existe point. Qu'il le veuille ou non, qu'il le sache ou non, chaque être humain participe à cette guerre. Soit il fait volontairement partie des forces de la connaissance, soit il aide celles de l'ignorance, volontairement ou bien involontairement – en restant indifférent ou en se croyant neutre.

Ici aussi, on pourrait schématiser la vision dualiste des choses par un tableau fondé sur la dialectique du Bien et du Mal :

Bien/connaissance	Mal/ignorance
Intelligence cosmique *(al-'aql)*	Ignorance cosmique *(al-jahl*)
Imâm et ses fidèles	Ennemi *('aduww)* de l'imâm et ses partisans
Guides de la lumière /	Guides de l'obscurité/
justice/guidance	injustice /égarement
Gens de la Droite	Gens de la Gauche
Amour/Alliance *(walâya)*	dissociation *(barâ'a)*

La foi spécifiquement shî'ite semble caractérisée par cette double vision du monde. La conception duelle de la réalité, illustrée par les « couples complémentaires », peut être représentée par l'axe vertical de l'Initiation, puisque le passage du manifeste au caché, de l'exotérique à l'ésotérique, effectué grâce à l'enseignement sacré des imâms, rapproche du divin et de la compréhension des mystères de l'être. De même, on pourrait appliquer le symbole de l'axe horizontal du Combat à la vision dualiste du monde, illustrée par les « couples d'opposés », combat universel et perpétuel entre la connaissance et l'ignorance.

Initiation et Combat : toute la destinée historique du shî'isme peut être considérée comme une tension

entre ces deux constantes qui sont les siennes, puisqu'il considère que la première détermine la spiritualité de l'humanité et la seconde l'histoire de celle-ci, puisque le fidèle est constamment appelé à se tenir en équilibre au point d'intersection des deux. Partout, on s'en rend clairement compte maintenant, le rôle de l'imâm s'avère fondamental, axial. Transmettant, grâce à sa personne et à sa science, les vérités secrètes, maître initiateur par excellence, chef des forces de la connaissance, évitant la noyade définitive du monde dans les ténèbres, l'imâm, dans ses multiples dimensions, est bien l'alpha et l'omega du shî'isme.

1 Ou encore «'Alî dans le ciel », 'Alî étant l'imâm par excellence, désignant aussi bien l'Imâm métaphysique archétypique que la manifestation terrestre la plus haute de ce dernier, le 'Alî historique. Nous y reviendrons.

2 Parfois Adam vient aussi en tête de liste.

3 Là encore, les sources ne sont pas unanimes sur les noms de ces derniers; les listes les plus récurrentes donnent par exemple Sem comme imâm de Noé, Ismaël comme celui d'Abraham, Aaron ou Josué pour Moïse, Siméon, Jean ou encore l'ensemble des Apôtres pour Jésus, enfin, bien entendu, 'Alî et ses descendants pour Muhammad.

4 Une distinction est cependant établie, au sein du shî'isme, entre les shî'ites superficiels et les vrais shî'ites; c'est-à-dire respectivement ceux qui se contentent des aspects exotériques de l'enseignement des imâms et ceux qui cherchent à assimiler aussi les dimensions secrètes de celui-ci. Les shî'ites exotéristes et les shî'ites ésotéristes, en quelque sorte.

CHAPITRE 2

Les débuts du shî'isme

Personnages saints et principales branches

Dans le shî'isme, l'objet de dévotion est un ensemble de personnages ainsi formé : le prophète Muhammad, sa fille Fâtima, son gendre 'Alî et les autres imâms descendants de ces deux derniers[1] (voir le tableau généalogique, p. 76). La lignée et le nombre des imâms ont été sujets de divergence et, comme on va le voir, déterminèrent la division du shî'isme en d'innombrables schismes, tendances et courants parmi lesquels trois survécurent et constituent, jusqu'aujourd'hui, les principales familles spirituelles du shî'isme. Ce que nous avons exposé dans les pages qui précèdent fait mieux mesurer maintenant l'importance religieuse des imâms historiques et leur poids dans l'économie du sacré.

Objets d'un véritable amour mystique, ils occupent le centre de la dévotion populaire comme de la méditation des penseurs et des lettrés. Les jours présumés de leur anniversaire constituent des fêtes religieuses, comme leurs dates de mort des journées de deuil. Leurs tombes sont les principaux lieux de pèlerinage des fidèles, faisant des cités où elles se trouvent des villes saintes. Les enseignements qui leur sont attribués dans le monumental corpus canonique du shî'isme ont été inlassablement copiés, lus, médités, pratiqués, commentés, et ce au travers des siècles, jusqu'à nos jours. Bien que dans les principales branches du shî'isme on ait toujours cherché à maintenir un équilibre entre la figure du prophète et celle de l'imâm, l'examen des sources aussi bien que les croyances populaires montre la supériorité du rôle du second eu égard à celui du premier. Et pour cause.

D'abord, on l'a vu, le shî'isme est avant tout une imamologie, une religion centrée sur la personne de l'imâm. Ensuite, s'il est vrai que le manifeste et le caché, l'exotérique et l'ésotérique sont complémentaires, ils ne sont pas pour autant d'importance égale. L'exotérique constitue la base sur laquelle s'appuie l'ésotérique mais c'est l'ésotérique qui donne vie et sens – aussi bien direction que signification – à l'exotérique. L'esprit peut exister sans la lettre, mais sans l'esprit la lettre est morte. Or, le prophète est principalement le messager de la lettre et l'imâm celui de l'esprit.

Examinons maintenant la lignée des imâms. Bien que les critères plus ou moins clairs de l'imamat – à savoir la connaissance (*'ilm*) et l'investiture explicite *(nass)* par l'imâm précédent – semblent avoir été établis assez tôt, il faut savoir que, pratiquement à la mort de chaque imâm, des divergences sur sa succession et l'identité de l'imâm suivant aboutissaient à la genèse de nouvelles sectes, et ce d'autant plus que dogmes, pratiques et doctrines n'étaient pas encore définitivement établis. Certains adeptes refusaient, en outre, que tel ou tel imâm fût effectivement mort. Ils considéraient ce dernier comme « occulté », destiné à se manifester plus tard en tant que « sauveur » messianique. Les ouvrages historiques et hérésiographiques dénombrent plus d'une centaine de ces sectes aux premiers siècles de l'hégire. La presque totalité d'entre elles disparurent assez vite, bien que certaines de leurs doctrines soient intégrées dans les courants qui survécurent. Nous ne prenons en compte ici que les branches

principales parvenues jusqu'à nous.

La lignée des imâms

1–'Alî, fils d' Abî Tâlib

Cousin germain et gendre du prophète Muhammad, époux de Fâtima et père, entre autres, de Hasan et Husayn, 'Alî est le premier imâm des shî'ites et le quatrième calife des musulmans (35-40/656-661). Selon les récits traditionnels, rapportés principalement par les ouvrages historiographiques et hagiographiques, il a été l'un des personnages les plus marquants et les plus hauts en couleur de l'islam naissant. Un des tout premiers – peut-être même le premier homme – convertis à la nouvelle religion d'Arabie, il est connu pour avoir été le compagnon le plus intime de Muhammad, et ce dès son enfance. Devenu très vite orphelin, le futur prophète de l'islam avait en effet été accueilli par son oncle paternel Abî Tâlib, le père de 'Alî. À son tour, Muhammad adoptera 'Alî lorsque le père de celui-ci sera ruiné et très appauvri. Avec l'avènement de l'islam, encore adolescent, 'Alî se rendra célèbre par sa conversion rapide à la nouvelle religion, sa bravoure et ses exploits guerriers. Il se mit en effet entièrement au service du nouveau prophète arabe et combattit à ses côtés. Selon les mêmes sources, 'Alî faisait partie des rares lettrés de La Mekke : il se fit très tôt connaître par sa sagesse, son éloquence et ses qualités d'orateur. Il devint un des premiers scribes de Muhammad, aussi bien pour ses affaires temporelles que pour mettre par écrit les révélations coraniques.

Pour la période qui suivit la mort du Prophète et la question de sa succession, les versions divergent, on l'a vu, selon qu'il s'agit de sources sunnites ou shî'ites. Pour les shî'ites, Muhammad avait désigné 'Alî comme son légataire et son successeur à maintes reprises et de différentes manières. Il l'avait fait, de façon particulièrement claire, le 18 dhû 1-hijja 10/16 mars 632, peu après son «pèlerinage d'adieu» et peu avant sa mort, près de Ghadîr Khumm entre La Mekke et Médine. C'est pourquoi Ghadîr Khumm est une des plus grandes fêtes religieuses des shî'ites, célébrant l'investiture officielle de 'Alî [2]. Cependant, ce dernier n'accéda au califat que quelque vingt-quatre années après la mort de Muhammad. Les shî'ites considèrent les élections de ses trois prédécesseurs comme le résultat de véritables « coups d'État », et les trois premiers califes, Abû Bakr, 'Umar et 'Uthmân, comme des usurpateurs qui trahirent Muhammad et sa mission en écartant 'Alî du pouvoir[3].

Le califat de 'Alî se déroula dans un contexte de crise extrême. Sous ses prédécesseurs, et presque aussitôt après la mort de Muhammad, l'Arabie et la communauté musulmane ne connurent qu'une suite de guerres civiles et de conflits fratricides auxquels s'ajoutèrent, dès le califat de 'Umar, les Grandes Conquêtes. Pendant tout ce temps, 'Alî semble s'être tenu plus ou moins à l'écart, menant une vie d'ascèse et d'enseignement. Ses deux prédécesseurs avaient connu des morts violentes, et lui, poussé par ses partisans à prendre le pouvoir, eut à affronter, tout au long des cinq années de son califat, des combats sanglants sur trois fronts : contre ses ennemis de toujours parmi les anciens compagnons de Muhammad menés par la veuve de ce dernier, 'Â'isha (bataille du Chameau) ; contre les khârijites, ses partisans déçus devenus ses adversaires les plus acharnés (bataille de Nahrawân) ; et contre la puissante famille des Omeyyades dirigée par Mu'âwiya, de plus en plus influente en Syrie (bataille de Siffîn). Il fut assassiné par un khârijite, selon la tradition le 21 ramadân 40/28 janvier 661, et enterré à Najaf, en Irak. Dans cette ville, son mausolée est sans doute un des lieux de pèlerinage les plus importants du shî'isme, bien que, au cours de l'histoire, d'autres sites aient été reconnus par les fidèles

comme étant sa tombe. La mort de 'Alî fut l'occasion de la prise de pouvoir par Mu'âwiya, chef de la famille omeyyade, qui donna naissance à la première dynastie de l'islam.

Dès le vivant du Prophète, 'Alî paraît avoir été un personnage singulier. Il serait en effet le seul au nom duquel fut associée une étonnante expression : la « religion de 'Ali» *(dîn 'Alî)*. L'examen philologique de différents passages dans différentes catégories de sources où apparaît cette expression, ainsi que l'étude historique du contexte religieux et anthropologique de l'époque qui vit l'avènement de l'islam semblent indiquer que la « religion de 'Alî» était un ensemble d'articles de foi s'appuyant sur des doctrines coraniques, mais plus encore sur des croyances ancestrales préislamiques, encore très puissantes à l'époque, concernant un certain « culte de la parenté ». En effet, selon des croyances arabes séculaires, des liens de parenté privilégiés établissaient une sorte d'identité spirituelle entre Muhammad et 'Alî : ils étaient cousins germains, le plus noble lien de parenté selon les croyances tribales ; Muhammad était le fils adoptif du père de 'Alî, et ce dernier devint le fils adoptif de Muhammad. Lors du solennel pacte de fraternité *(mu'âkhât)* que le Prophète fit conclure entre différents musulmans, il choisit lui-même 'Alî comme « frère » en mélangeant très probablement son sang avec le sien, établissant avec lui le lien magique de « fraternité de sang ». Muhammad donna en outre sa fille Fâtima en mariage à 'Alî, faisant ainsi de celui-ci le père de sa seule descendance mâle, en la personne de ses deux petits-fils, Hasan et Husayn. Muhammad aurait considéré ces quatre personnes comme sa Sainte Famille – les Gens de la demeure prophétique, *ahl al-bayt-et* aurait régulièrement effectué avec eux l'antique pratique magique de *tahnîk,* qui consistait à faire couler sa salive dans leur bouche afin de leur transmettre son charisme, ses vertus spirituelles, ses connaissances initiatiques et ses capacités surnaturelles. Tout cela faisait de 'Alî, au moins aux yeux des adeptes de la religion associée à son nom, qui serait ainsi le noyau primitif de ce que deviendra le shî'isme, une figure partageant pleinement la sacralité de Muhammad, et naturellement le seul successeur légitime de celui-ci.

Très vite, probablement dès après la mort du Prophète et sans doute pour toutes les raisons que l'on a évoquées, le processus de glorification de 'Alî par ses partisans aurait commencé à transformer le personnage historique en une Figure, aussi bien héroïque que tragique, aux dimensions progressivement cosmiques. En effet, 'Alî, considéré comme imâm par excellence et le « père » de toute la lignée des imâms à venir, est assimilé aux deux acceptions du terme imâm : à savoir l'imâm historique terrestre et l'Imâm métaphysique cosmique, face ésotérique du premier en même temps que Face révélée de Dieu. Le fait que son nom, 'Alî (le Très-Haut, le Suprême), soit également un des Noms coraniques de Dieu y contribua sans doute aussi. Pour un certain nombre de ses adeptes (que les hérésiographes qualifieront de manière quelque peu artificielle d'« extrémistes »), mais aussi au sein des courants dits « modérés », 'Alî est considéré, à l'instar de tous les autres imâms, comme un être théophanique, lieu de manifestation du Dieu révélé. Mais il est aussi la réalité ultime de tout ce qui est divin dans l'univers, comme la personnification de l'Imâm cosmique qui se cache derrière toute théophanie. C'est la raison pour laquelle, dans la conscience mystique shî'ite, 'Alî et les autres imâms issus de lui sont bien sûr des guides spirituels et des modèles initiatiques par excellence, mais ils constituent aussi l'horizon ultime de ce cheminement intérieur qui transforme le simple fidèle en Ami de Dieu. C'est pourquoi, même certains disciples de 'Alî sont entourés d'un immense respect et considérés comme les « piliers » du shî'isme : Salmân le Perse, Kumayl ibn Ziyâd, Hudhayfa ou encore Abû Dharr al-Ghifârî.

Même en spiritualité sunnite, 'Alî jouit d'une considération exceptionnelle. Respecté pour sa grande intimité avec le Prophète et pour être le père des descendants de celui-ci par Fâtima, il reste aussi le modèle de sagesse, de piété, de science et de vie spirituelle. Beaucoup plus souvent cité que tout autre

Compagnon de Muhammad dans les ouvrages mystiques, il se trouve à la tête de la quasi-totalité des chaînes de transmission initiatiques et des lignées de maîtres spirituels de l'écrasante majorité des confréries soufies. Il est également présenté comme l'instaurateur de bon nombre d'éléments, de rituels et d'institutions du soufisme. Il est ainsi l'une des figures centrales de la spiritualité musulmane en général.

À part de très nombreux aphorismes, traditions, propos sapientiaux ou encore textes mystiques remontant à 'Alî à travers différentes sortes d'ouvrages, deux livres lui sont attribués : le fameux *Nahj al-balâgha* (« la Voie de la maturité» ou «le Chemin de l'éloquence »), un des ouvrages les plus vénérés des shî'ites, recueil de conseils, de lettres, d'aphorismes et de sermons, compilé par Sharîf Radî (mort en 406/1016), et qui a connu de nombreux commentaires de toutes sortes (théologique, mystique, philosophique, politique, etc.), et puis un recueil de poèmes *(Dîwân)* dont on est sûr qu'une très grande partie est apocryphe.

La première épouse de 'Alî, Fâtima, est la sainte la plus vénérée du shî'isme. Chose rare, tant qu'elle était vivante, 'Alî ne prit pas d'autres femmes. Fille de Muhammad et de sa première épouse Khadîja, autre femme admirée, elle est présentée par les sources hagiographiques comme particulièrement proche de son père. Muhammad disait que, pour retrouver les parfums du paradis qu'il avait visité lors de ses ascensions célestes, il humait les senteurs de Fâtima. Celle-ci serait morte de tristesse, encore très jeune, peu de temps après le décès de son père, en 11/633. Trois endroits à Médine sont visités en son nom, et dans le doute on les tient tous trois pour sa tombe.

Pour les shî'ites, Fâtima est beaucoup plus qu'un modèle de piété, de courage, d'obéissance à l'égard du père et de l'époux. Elle est la « mère » de toute la lignée des imâms. Mieux encore, elle représente ce qui relie Muhammad à 'Alî, la lettre à l'esprit, l'exotérique à l'ésotérique. D'où l'un de ses plus célèbres surnoms : le Confluent des Deux Lumières *(majma' al-nûrayn)*, celle de la prophétie et celle de l'imamat. Elle en porte beaucoup d'autres : la Souveraine des femmes, la Meilleure des femmes libres, la Resplendissante *(al-zahrâ')* ou encore la Vierge *(batûl)*. Ce dernier surnom rappelle que le parallélisme entre Fâtima et Marie, mère de Jésus, est constant : elles sont toutes deux femmes de lumière et de miracles, modèles de dévotion pure et d'adoration perpétuelle, la féminité, dans sa plus haute acception, au sein d'une Sainte Famille, mères de fils divins sacrifiés et symboles d'une souffrance sanctifiante.

2 – Al-Hasan, fils de 'Alî

Les deux fils de 'Alî et Fâtima, al-Hasan et al-Husayn, les deuxième et troisième imâms, sont avant tout les sujets de délicieux petits récits sur le touchant amour imprégné d'une immense tendresse que leur vouait le Prophète, leur grand-père. Les ouvrages sunnites et shî'ites rapportent, par exemple, comment Muhammad laissait ses petits-enfants lui monter sur le dos pendant qu'il se prosternait lors de sa prière, ou encore comment il descendit de sa chaire, lors d'un important sermon public, pour relever le petit Hasan qui avait trébuché dans sa longue tunique et était tombé. Il est dit que le Prophète avait pris ses deux petits-fils, ainsi que leurs parents, sous son large manteau pour les déclarer purs de toute souillure et de tout péché, faisant ainsi des « Cinq du Manteau » *(ahl al-kisâ', panj tan* e *âl e 'abâ* en persan) : Muhammad, 'Alî, Fâtima, Hasan et Husayn, la Pentade sacrée du shî'isme; ceux dont la réalité ontologique fait partie des plus grands mystères, dont les noms, tirés de ceux de Dieu, constituaient la connaissance secrète que Dieu enseigna à Adam, à l'origine de la création [4].

Quelques jours après l'assassinat de son père, Hasan fut proclamé calife par ses partisans, à Kûfa, en Irak. Mais, confronté à l'hostilité du puissant Mu'âwiya, vieil ennemi de son père, il dut très vite abdiquer, conscient sans doute de l'inégalité des forces en présence. Cet acte a fait l'objet d'interprétations diverses. En comparant les sources appartenant à des tendances différentes, quelques conclusions deviennent possibles : l'imâm Hasan fit accompagner son abdication de quelques conditions que le calife omeyyade appliqua, au moins pour quelque temps : que les autorités omeyyades cessent de faire maudire 'Alî du haut des chaires des mosquées ; que Mu'âwiya s'abstienne de maltraiter les shî'ites de 'Alî; l'obtention d'une subvention prélevée sur le Trésor public de Kûfa. Les mobiles indiqués par les sources semblent plausibles : outre la conscience de la faiblesse de ses troupes, l'imâm semblait chercher la concorde et éviter l'effusion du sang. La politique, sa violence et ses mensonges le dégoûtaient. Toujours est-il que ni son abdication en faveur d'un personnage aussi détesté que Mu'âwiya, ni son grand amour des femmes, illustré par ses innombrables épouses et concubines, n'entamèrent en rien sa qualité d'imâm aux yeux de ses adeptes. Il mourut, apparemment vers 49/669-670 (d'autres dates sont également avancées), à la suite d'une longue maladie ou bien, selon la littérature shî'ite qui veut que tous les imâms aient connu une mort de martyr, d'un empoisonnement attribué à l'une de ses femmes, subornée par Mu'âwiya, qui considérait l'imâm Hasan comme un danger potentiel, surtout lors de l'intronisation de son fils Yazîd, second calife omeyyade. Il fut enterré dans le cimetière Baqî' à Médine.

3 – Al-Husayn, fils de 'Alî

Le destin tragique du « Martyr de Karbalâ' », second fils de 'Alî et le plus jeune membre des Cinq du Manteau, constitue sans doute un tournant dans l'histoire du shî'isme. Bien que certains historiens, ainsi qu'un grand nombre de mouvements révolutionnaires shî'ites, et même d'autres musulmans se réfèrent à lui pour présenter le shî'isme comme un courant religieux fondamentalement politique et contestataire, l'examen attentif des sources présente l'événement historique, ainsi que la figure de l'imâm Husayn, comme autrement plus complexes, prouvant par là même, s'il en était encore besoin, que le militantisme politique instrumentalise les données religieuses en utilisant hors de leurs contextes, comme l'impliquent les nécessités idéologiques, les textes et les événements.

Étant donné la gravité du sujet – seulement cinquante ans après la mort du Prophète, le petit-fils chéri de ce dernier ainsi que la quasi-totalité de sa famille étaient cruellement massacrés par les dirigeants de la communauté musulmane –, il faut faire preuve d'une grande prudence méthodologique pour présenter, de manière aussi objective que possible, les circonstances historiques qui ont abouti à la tuerie de Karbalâ' : confronter systématiquement les sources appartenant à différentes tendances, trier entre les informations anciennes et tardives, distinguer les récits émotionnels et les partis pris idéologiques des auteurs, etc.

On se rend compte alors que Husayn ne semble pas avoir eu l'intention de revendiquer le pouvoir. Il est vrai qu'après la mort de son frère Hasan il refusa de faire acte d'allégeance au fils de Mu'âwiya, Yazîd Ier, s'opposant, d'une part, à l'établissement d'une dynastie héréditaire, et, d'autre part, à l'investiture d'un homme dont les sources, toutes tendances confondues, s'accordent à dire la débauche et la cruauté. Pourtant, rien n'indique qu'il ait prémédité une rébellion armée contre l'armée omeyyade.

En 61 / 680, sur invitation de ses adeptes à venir prendre leur tête, Husayn quitta La Mekke, où il s'était retiré, pour Kûfa, en Irak, accompagné seulement de quelques dizaines de parents, femmes et enfants compris. Arrivé là, il semble que ce soit son cousin Muslim ibn 'Aqîl qui ait déclenché les

hostilités. Parti en avant-garde, Muslim fomenta en effet à Kûfa, parmi la population shî'ite, un début d'insurrection armée qui fut vite réprimée dans le sang par les autorités omeyyades. Muslim y trouva la mort. Près d'une semaine plus tard, l'imâm Husayn, sa famille et ses compagnons, étroitement surveillés, arrivèrent à Karbalâ', non loin de Kûfa. L'armée imposante d'Ibn Ziyâd, gouverneur omeyyade d'Irak, venue à sa rencontre, devenait de plus en plus menaçante. Les sermons et les lettres de Husayn datant de ces jours montrent bien qu'il était pleinement conscient de son rang d'imâm ainsi que de l'inaptitude de Yazîd au califat; mais il était tout aussi conscient que sa cause était perdue. C'est pourquoi il essaya de régler les différends par diverses négociations et tractations.

Celles-ci n'aboutirent point, pour des raisons mal expliquées, probablement à cause de l'intransigeance d'Ibn Ziyâd et de ses conseillers, qui voulaient imposer des conditions de plus en plus humiliantes au petit-fils du Prophète et aux siens. Finalement, après plusieurs jours de soif atroce imposée à ces derniers, le conflit éclata le 9 muharram 61/9 octobre 680, pour culminer le lendemain, le 10 muharram, dans une bataille inégale et le massacre. Après plusieurs heures de résistance farouche, les compagnons de Husayn furent presque tous tués, sans distinction d'âge et de sexe. Il y perdit épouses, enfants, frères, neveux et cousins, avant d'être lui-même décapité et foulé par les sabots des chevaux. La tradition retiendra le nombre de soixante-douze pour les martyrs de Karbalâ'. Le camp de l'imâm Husayn fut ensuite pillé et les survivants, dont sa sœur Zaynab et son fils cadet 'Alî, miraculeusement épargnés, emmenés en captivité à Damas, devant le calife, où ils auraient fait preuve d'une bravoure et d'une dignité exemplaires. La tradition veut que Husayn ait été enterré à Karbalâ' même [5]. Ainsi, le 9 et le 10 muharram (appelés respectivement Tâsû'â et 'Âshûrâ) devinrent le plus grand deuil, Karbalâ', le pèlerinage le plus impressionnant, et le troisième imâm, le martyr emblématique du shî'isme[6].

Par son exploit édifiant, Husayn, petit-fils particulièrement vénéré du Prophète, devint un exemple pour les shî'ites bien sûr, mais aussi pour toute la communauté musulmane : le refus d'une vie d'humiliation, le courage devant la souffrance, le mépris de la mort, la dignité. Pour certains fidèles, Husayn n'était pas mort et n'avait pas connu de souffrances puisqu'il aura été enlevé au ciel par Dieu avant la bataille. Doctrine minoritaire vite oubliée avec le temps.

Par ailleurs, il a été pris pour modèle par les activistes de tous les temps qui pensaient qu'il faut s'insurger contre les gouvernants corrompus et injustes, mais la littérature shî'ite ancienne, et en particulier les traditions remontant aux imâms de sa propre descendance ne le présentent jamais comme un insurgé contre le pouvoir omeyyade, mais comme un Ami de Dieu *(walî)* accomplissant courageusement sa destinée selon la volonté de l'Aimé, c'est-à-dire Dieu. À l'instar de l'acte d'Abraham s'apprêtant à sacrifier son fils pour accomplir le Vouloir divin, l'acte de Husayn, bientôt perçu comme une véritable geste, est désigné par l'expression coranique (37 :107), «le Grandiose Sacrifice». Homme théophanique et sage initié détenant la science du passé, du présent et du futur, Husayn connaissait, selon ces traditions, son destin tragique. Il fit cependant, de sa personne et des siens, une offrande à Dieu afin de vivifier la religion de l'esprit, en unifiant ses adeptes autour de son acte et de sa touchante issue pour raffermir leur communauté en lui donnant une réelle identité. En même temps, il démasquait les « Ennemis », les dirigeants des forces de l'ignorance ténébreuse, ceux qui prétendaient être les gardiens de la religion de la majorité. Il prouvait par là même que, comme toujours au sein d'une même religion et de son histoire, une masse d'ignorants persécute une minorité d'initiés. Ainsi, le drame de Karbalâ' devient l'illustration, sans doute la plus tragique aux yeux des fidèles, de la vision du monde dualiste du shî'isme[7].

Karbalâ' semble également avoir été un tournant décisif dans l'attitude politique des imâms de la

lignée de Husayn et dans leur comportement à l'égard du pouvoir, ceux qui formeront par la suite l'imamisme duodécimain en particulier.

Désormais, les imâms auront une attitude quiétiste, remettant à Dieu seul le moment futur de leur victoire temporelle. L'appellation technique de ce comportement est *qu'ûd,* littéralement «rester assis», par opposition au *qiyâm* (« soulèvement ») ou *khurûj* (« sortie », c'est-à-dire insurrection). Et puis, si l'on se fonde sur le corpus des traditions shî'ites, constitué plus tard, on constate que tout se passe comme si, après Karbalâ', ces imâms s'étaient rendu compte et essayaient de persuader leurs disciples que l'ère de la «bonne entente» entre les pouvoirs temporel et spirituel, comme ce fut le cas au temps du Prophète, était *à jamais* révolue. Ils paraissent, à travers les traditions qui leur sont attribuées, avoir déduit que désormais le religieux (dans le sens de «la religion du vrai», *dîn al-haqq,* c'est-à-dire la religion des imâms, le shî'isme) et le politique étaient devenus deux pôles *à jamais* inconciliables. Nous soulignons «à jamais », puisque selon la croyance shî'ite la «cite idéale», gouvernée par un juste, n'est réalisable qu'à la Fin du Temps (*âkhir al-zamân*), avec l'avènement du Mahdî, le sauveur eschatologique, le douzième et dernier imâm, l'imâm caché (voir plus loin).

En effet, tout semble indiquer qu'après Karbalâ', pour le shî'isme imamite, l'attitude proprement politique et revendicative ait été projetée dans un futur messianique, cristallisée autour de la figure de l'imâm caché et son retour triomphal : c'est lui le seul «souverain juste», le seul être habilité à combattre légitimement les injustes, le seul à pouvoir venger les opprimés et fonder un monde de connaissance et de justice. D'ici là, le monde sera irrévocablement gouverné par les injustes et toute tentative de rébellion, même apparemment légitime, est immanquablement vouée à l'échec.

Le fidèle imamite est invité à supporter patiemment ces états des choses afin de préserver la pureté de sa foi. Il lui est demandé d'avoir une attitude politique résolument quiétiste pour pouvoir sauvegarder sa religion. Toute une série de traditions remontant aux différents imâms, rapportées par le corpus des écrits canoniques du shî'isme, souligne cette séparation entre le temporel et le spirituel. Il est interdit au fidèle de chercher le pouvoir ou de collaborer avec les hommes du pouvoir : «Méfiez-vous de ceux qui commandent et qui se prennent pour des chefs. Par Dieu, l'homme derrière lequel s'élève le bruit des sandales (de ses partisans) ne fera que périr et faire périr. » Il lui est également interdit de s'insurger contre le pouvoir. Dans le cycle actuel du monde, la majorité d'ignorants est gouvernée par les injustes. La minorité de vrais fidèles initiés ne doit même pas chercher à renverser cet ordre, jusqu'à l'avènement du Sauveur : «La poussière retombe toujours sur celui qui la soulève » (i. e. l'insurgé sera la victime de sa rébellion) ; «Toute bannière élevée avant le soulèvement de l'imâm de la Résurrection (i. e. l'imâm caché) appartient à un rebelle contre Dieu». «Personne d'entre nous, les shî'ites, ne s'est révolté et ne se révoltera, même contre une oppression ou pour défendre une cause juste, sans que la grande calamité lui arrache les racines, et ce sera comme cela jusqu'à ce que surgisse notre imâm de Résurrection. Toute révolte d'un d'entre nous ne sera qu'une souffrance de plus pour nous, les imâms, et nos fidèles. »

Bref, ces textes interdisent aux fidèles toute activité politique. Les imâms suivants essaieront de rester, quant à eux, à l'écart des aléas de la vie politique, avec plus ou moins de succès néanmoins, puisque, étant donné leur rang religieux, certains d'entre eux, comme on va le voir, seront rattrapés, comme malgré eux, par les tourments de l'histoire. Il est en tout cas significatif que, par allusion à leur quiétisme politique, ils porteront le titre *d'al-qâ'id* («imam assis»), par opposition au Sauveur qui, lui, est appelé *al-qâ'im* (« imâm debout», c'est-à-dire, entre autres, celui qui se lève, qui se soulève contre l'injustice)[8].

Le martyre d'al-Husayn et ses conséquences ont, en outre, été le centre où se sont progressivement

focalisés des phénomènes religieux et cuturels importants. Les rituels de deuil de Husayn vont accueillir et prolonger des rituels funéraires antiques pratiqués pour le jeune et valeureux «martyr» Siyâvush, prince de la dynastie Kayânide de la mythologie épique de l'Iran préislamique. Sous l'influence de voisins chrétiens, sans doute principalement en Syrie et en Palestine, l'exploit de Husayn prendra peu à peu les allures d'un sacrifice rédempteur pour le salut de ses fidèles. Les appellations «Tâsû'â» et «'Âshûrâ» - désignant les 9 et 10 muharram, premier mois de l'année islamique – sont curieusement en hébreu araméen, comme un écho lointain du Yom Kippour juif, «Jour d'expiation », lui aussi célébré le dixième jour de tishri, premier mois de l'année juive, dans le recueillement, la demande du pardon et l'espoir du salut. La Geste de Husayn et ses compagnons constituent enfin le principal sujet des *ta'ziya-s*, pièces du théâtre religieux shî'ite, né en Iran vers le XVIIIe ou XIXe siècle, spectacles souvent impressionnants, accompagnés de poésies, de lamentations chantées et de processions, phénomène unique en son genre dans le monde islamique. Signe puissant d'identité communautaire, le drame de Karbalâ' a aussi été un véritable creuset culturel.

On ne peut terminer ces lignes sur l'imâm Husayn sans évoquer deux femmes de son entourage. D'abord sa sœur Zaynab, déjà évoquée, figure importante du culte shî'ite des saints. Elle est vénérée pour son courage exceptionnel et sa dignité dans la souffrance de la perte violente des siens. L'histoire nous dit qu'après avoir été emmenée en captive, à Damas, devant le calife Yazîd, elle fut renvoyée sous escorte à Médine, accompagnée des autres survivants de Karbalâ'. Sa tombe présumée à Damas est un pèlerinage shî'ite important.

Ensuite l'épouse de Husayn, Shahrbânû. D'après la tradition, elle était la fille du roi iranien Yazdegerd III, le dernier empereur sassanide (dernière dynastie iranienne avant la conquête arabe), la femme préférée du troisième imâm et la mère du quatrième, et, par lui, de toute la lignée des imâms suivants. Il s'agit sans aucun doute d'une légende, née très probablement vers l'an 201/817 dans l'entourage iranien pro-shî'ite du calife abbasside al-Ma'mûn. Mais c'est une légende aux réelles conséquences historiques et culturelles.

Shahrbânû relie en effet l'Iran préislamique au shî'isme, ce qui est capital pour la conscience «nationale» iranienne. Les imâms de la descendance de Shahrbânû portent ainsi, aux yeux des Iraniens convertis, une double légitimité, une double lumière : celle de l'islam initiatique de 'Alî et de Fâtima, et celle de la gloire royale de l'ancien Iran. Bien qu'il soit totalement faux de dire, comme certains l'ont prétendu, que le shî'isme est une forme iranisée de l'islam, il est néanmoins indéniable que très vite, c'est-à-dire dès les tout premiers siècles de l'islam, des convergences de toutes sortes ont été établies entre shî'ites persécutés et Iraniens conquis et souvent humiliés. Shahrbânû semble avoir été un des principaux facteurs, voire le symbole par excellence, de ce rapprochement, permettant par là même l'adoption et l'adaptation par le shî'isme de bon nombre d'éléments appartenant aux religions iraniennes antiques (mazdéisme, zoroastrisme, manichéisme, zurvanisme). Que l'on pense par exemple à la notion d'Homme cosmique, à l'importance centrale du secret et de l'initiation, à la vision dualiste de l'univers. En outre, le nom même de Shahrbânû, littéralement «la Dame du Pays » (i. e. le pays d'Iran), est l'antique titre porté par Ânâhîtâ, déesse des eaux et de la fécondité dans le panthéon de l'Iran antique. Depuis plusieurs siècles déjà, les femmes stériles vont chercher guérison dans le sanctuaire présumé de Shahrbânû, dans la montagne Tabarak de Rayy, au sud de la Téhéran actuelle. La Grand-Mère Shahrbânû (comme elle est appelée en Iran, puisqu'elle est la «mère» des imâms, considérés comme les vrais « pères» des fidèles) prolonge ainsi, dans la croyance populaire, le culte de l'antique Déesse-Mère, patronne des rois sassanides.

4 - 'Alî Zayn al-'Âbidîn, fils d'al-Husayn

Le quatrième imâm, un des rares rescapés de Karbalâ', est donc dit être le fils de Husayn et de Shahrbânû. Quelques jours après le massacre, il aurait été renvoyé par Yazîd à Médine, où il mènera une vie de piété et de retraite, sans jamais causer la moindre gêne au pouvoir omeyyade, ne prenant jamais part aux nombreux mouvements d'insurrection shî'ites qui eurent lieu pour venger l'événement de Karbalâ' ; mouvements dont le plus important, la révolte de Mukhtâr, partisan de l'imamat de Muhammad ibn al-Hanafiyya, un autre fils de 'Alî (par une épouse qu'il prit après la mort de Fâtima), ébranla pourtant, pendant quelque temps, le pouvoir califal[9]. Connu et respecté, même par les sources sunnites, pour son existence ascétique entièrement consacrée à la dévotion, à la prière et à la transmission des sciences religieuses, il porte des surnoms honorifiques tels que Zayn al-'Âbidîn (Parure des pieux) ou encore al-Sajjâd (Celui qui est souvent en prosternation). Il serait mort naturellement vers 92/711, bien que la littérature hagiographique shî'ite prétende qu'il fut empoisonné par un calife omeyyade, Walîd ou Hishâm ibn 'Abd al-Malik. Il est enterré au cimetière Baqî' de Médine. À part de nombreuses traditions rapportées par les ouvrages canoniques, on lui attribue un recueil de magnifiques priè-res intitulé le «Cahier d'al-Sajjâd» (*al-Sahîfat al-Sajjâdijya*), surnommé le «Psautier de la Famille de Muhammad», très populaire en milieu shî'ite et ayant connu de nombreux commentaires.

Avant de passer aux imâms suivants des shî'ites duodécimains (à douze imâms), citons, parmi les très nombreux enfants de 'Alî Zayn al-'Âbidîn, Zayd ibn 'Alî, éponyme d'une première grande famille shî'ite, les zaydites, appelés aussi par commodité les « shî'ites à cinq imâms »[10]. Ce qui caractérise les débuts du zaydisme, vers le milieu du IIe-VIIIe siècle, c'est son activisme violent. Zayd lui-même, ainsi que son fils Yahyâ, furent tués lors de leurs insurrections armées contre les derniers Omeyyades. Ce fut également le cas, un peu plus tard, sous les premiers Abbassides, de deux chefs zaydites de la lignée du second imâm, al-Hasan, al-Nafs al-Zakiyya et son frère Ibrâhîm. En effet, selon la théorie zaydite de l'imamat, tout au moins dans sa phase ancienne, chaque Alide a le droit de prétendre à la direction de la communauté. Le véritable imâm est celui qui se qualifie, les armes à la main, en s'insurgeant contre le pouvoir injuste.

La répression féroce poussa les zaydites à se réfugier dans des endroits éloignés de l'Irak, le centre de l'empire. Ainsi virent le jour, au cours du IIIe/IXe siècle, deux petits États zaydites, l'un au nord de l'Iran, au sud de la mer Caspienne, et l'autre au sud de l'Arabie, au Yémen. Dès le siècle suivant, la plupart des groupes zaydites commencèrent à perdre nombre de leurs spécificités shî'ites en adoptant, en droit, des positions proches des écoles juri-diques sunnites et, en théologie, des tendances imprégnées du rationalisme de l'école mu'tazilite. La doctrine politique de l'imamat a été, elle aussi, fortement nuancée dans le sens de la modération. Les zaydites iraniens du Nord disparurent progressivement, absorbés par d'autres formes du shî'isme, l'ismaélisme d'abord (voir plus loin), l'imamisme par la suite. Quant au zaydisme du Sud, il continua, développant une riche production intellectuelle pendant toute la période médiévale. Le dernier chef zaydite du Yémen ne fut renversé qu'en 1962, par une révolution pronassérienne. Aujourd'hui, leur nombre est estimé à cinq millions, soit environ la moitié de la population yéménite.

5 - Muhammad al-Bâqir, fils de 'Alî Zayn al-'Âbidîn

Le cinquième imâm, Muhammad ibn 'Alî, dit «al-Bâqir» (abréviation de *Bâqir al-'ilm*, «celui qui

fend la connaissance», c'est-à-dire éclaire ses mystères), ainsi que son fils Ja'far, le sixième imâm, peuvent être considérés comme les véritables « fondateurs » du shî'isme imamite. Les grands chapitres doctrinaux semblent en effet issus de leurs enseignements. Ne serait-ce que sur le plan statistique, le nombre des traditions rapportées sous leurs noms, dans le corpus canonique shî'ite, est plus important que le nombre de celles remontant à tous les autres imâms, le prophète Muhammad et Fâtima réunis.

Fils de 'Alî Zayn al-'Âbidîn et d'une fille d'al-Hasan ibn 'Alî, Muhammad Bâqir était le petit-fils à la fois du deuxième et du troisième imâms. Connu pour sa grande piété, l'ampleur de sa science ainsi que son enseignement à caractère ésotérique, il n'eut aucune activité politique, et, bien que la révolte de son demi-frère Zayd éclatât vers la fin de son imamat, il ne fit rien pour l'aider dans sa tentative. La tradition dit que sa connaissance des événements futurs ne lui laissait aucun doute sur l'issue fatale de cette insurrection. Malgré sa passivité politique, ses relations restèrent plutôt difficiles avec la dynastie omeyyade, surtout avec le calife Hishâm ibn Abd al-Malik.

Son enseignement aurait compris plusieurs niveaux. D'abord exotérique, comprenant les sciences islamiques traditionnelles, le droit canonique plus spécialement. Beaucoup d'autorités, reconnues même par les sunnites, auraient suivi les cours de ce niveau : Ibn Jurayj, Awzâ'î et même Abû Hanîfa, éponyme d'une des quatre principales écoles juridiques du sunnisme, le hanafisme. Ensuite un niveau moyen où était enseignée, à des disciples plus intimes, la religion shî'ite, mais un shî'isme apparemment exotérique, la théologie et l'exégèse plus particulièrement. Certains élèves de ce cercle, parmis lesquels des noms célèbres comme Muhammad ibn al-Tayyâr ou Zurâra ibn A'yan, vont jusqu'à développer une pensée théologique indépendante, entrant parfois en opposition ouverte avec leur maître. Enfin, un niveau proprement ésotérique où des adeptes avancés et très proches du maître étaient initiés aux connaissances secrètes. Des personnages illustres tels que Mughîra ibn Sa'îd, Jâbir ibn Yazîd al-Ju'fî ou encore Abû Mansûr al-'Ijlî, que la littérature hérésiographique ultérieure présentera comme de dangereux « extrémistes déviants», donneraient une idée des adeptes de ce niveau[11]. C'est peut-être à cause de cet enseignement ésotérique que même le soufisme, d'obédience sunnite, rangera al-Bâqir parmi ses figures originelles.

Certains éléments doctrinaux de taille auraient été élaborés, sous leur forme plus ou moins définitive, par le cinquième imâm : le couple Alliance sacrée /Dissociation sacrée (*walâyal barâ'a*), dévolus respectivement aux imâms et à leurs adversaires (en l'occurrence, la majorité des Compagnons du Prophète, plus spécialement les trois premiers califes); le devoir de la garde du secret (*taqiyya*); être descendant de Fâtima, détenir la connaissance (*'ilm*) et un texte explicite de l'investiture (*nass*) transmis par l'imâm précédent comme critères fondamentaux de l'imamat; l'égalité du rang de l'imâm et du Prophète dans la trasmission des traditions sacrées; enfin, l'élaboration systématique du droit spécifiquement shî'ite.

La date exacte de la mort de Muhammad Bâqir (comme celle d'ailleurs de sa naissance) est très controversée. Il serait mort, de mort naturelle, vers 119/737. Le martyrologe shî'ite veut qu'il ait été empoisonné par un calife omeyyade, Hishâm al-Walîd ou Ibrâhîm ibn al-Walîd, selon les différentes versions et les différentes dates retenues pour sa mort. Il est enterré au cimetière Baqî' de Médine.

6 - Ja'far al-Sâdiq, fils de Muhammad al-Bâqir

À l'instar de son père al-Bâqir, Ja'far ibn Muhammad, dit «al-Sâdiq» (le Véridique), est connu, dans toute la tradition musulmane, comme l'un des plus grands savants de son époque. Il vécut la période

extrêmement agitée du passage sanglant du pouvoir des Omeyyades aux Abbassides [12]. Dans cette période d'insurrection armée générale, où beaucoup de shî'ites espéraient qu'enfin la famille de 'Alî allait accéder au pouvoir en la personne de Ja'far, celui-ci ne fit montre d'aucune ambition politique et se garda constamment à l'écart des intrigues. C'est sans doute la raison pour laquelle il ne fut jamais inquiété par les pouvoirs en place, pouvoirs occupés d'ailleurs par d'innombrables autres problèmes. Ja'far profita de cette situation pour consolider les fondements de la doctrine qu'il représentait et qu'il semble avoir cherché à systématiser plus que tout autre imâm.

Le nombre de traditions remontant à lui ainsi que la variété des disciplines qu'il aurait enseignées sont impressionnants. Il aurait été, s'inspirant peut-être d'une pratique conseillée par son père, le premier à avoir exigé de ses élèves de mettre méthodiquement par écrit les enseignements des imâms, constituant ainsi les premiers recueils de tradition shî'ite. Tout comme son père, il aurait eu plusieurs catégories de disciples suivant différents niveaux d'enseignement : parmi les disciples du «cercle exotérique», on trouve encore une fois Abû Hanîfa ainsi que Mâlik ibn Anas, fondateur d'une autre grande école juridique sunnite, le mâlikisme. Au cercle médian devaient appartenir des penseurs et théologiens tels que Hishâm ibn al-Hakam, Hishâm ibn Sâlim ou Muhammad ibn Nu'mân. Enfin, le cercle intérieur aurait sans doute compris des adeptes semblables à Abû l-Khattâb, figure majeure de l'ésotérisme shî'ite primitif, encore une fois accusé ultérieurement de «déviance extrémiste », ou encore le quasi-légendaire Jâbir ibn Hayyân, le «père» de l'alchimie islamique.

Les compétences attribuées à Ja'far Sâdiq vont, elles aussi, des disciplines coraniques les plus traditionnelles aux sciences occultes (alchimie, astrologie, sciences des lettres et autres sciences divinatoires) en passant par le droit, dont il passe pour avoir été le vrai élaborateur – le droit shî'ite imamite sera également appelé le droit ja'farite. Encore comme al-Bâqir, il est considéré par le soufisme comme un de ses «fondateurs». Les auteurs soufis lui attribuent en outre le plus ancien commentaire mystique du Coran.

Ja'far mourut en 148/765 - empoisonné, selon la tradition shî'ite, par le calife abbasside al-Mansûr - et fut le dernier imâm enterré au cimetière Baqî' de Médine. Le carré shî'ite de ce haut lieu de spiritualité, puisqu'il abrite les tombes de plusieurs d'entre les imâms, sera rasé par les Wahhabites au XIXe siècle. De nombreux ouvrages - surtout dans le domaine des sciences occultes - sont attribués à l'imâm Ja'far, mais il est quasiment certain qu'ils sont tous apocryphes.

Le fils aîné de Ja'far, Ismâ'îl, est l'éponyme de la seconde grande famille de l'islam shî'ite : les ismaéliens, appelés aussi les shî'ites septimains ou «shî'ites à sept imâms»[13]. Certains parmi les plus ésotéristes des disciples de Ja'far, et peut-être aussi parmi les plus révolutionnaires sur le plan politique, sans doute déçus par le quiétisme à toute épreuve de celui-ci, considérèrent Ismâ'îl comme leur imâm. Selon la plupart des sources, il mourut avant son père. Certains refusèrent sa mort, le déclarèrent « occulté » et le reconnurent comme le Sauveur attendu de la Fin du Temps. D'autres, plus nombreux, acceptèrent l'imamat de son fils Muhammad. Ainsi vit le jour l'ismaélisme, l'un des plus riches courants de pensée de l'islam, sur les plans historique, intellectuel et spirituel. Il mériterait, à lui seul, un ouvrage entier. Contentons-nous ici de quelques lignes.

L'ismaélisme a su garder, dans ses nombreuses subdivisions et branches, une dimension ésotérique fondée à la fois sur les enseignements des imâms et sur des éléments d'origines diverses (iranienne, néoplatonicienne, pythagoricienne, gnostique, etc.) intégrés à la doctrine[14]. Les différentes formes d'ismaélisme se firent également remarquer, pendant tout le Moyen Âge, par leur importance historique et leur poids sur l'échiquier politique de l'empire islamique. Le mouvement carmate (IXe et Xe siècles), incluant dans sa théologie politique un système égalitaire et la lutte armée contre le pouvoir sunnite des

Abbassides, connut une propagation fulgurante dans tout le sud de l'Iran, la région du Golfe persique et une grande partie de la péninsule arabique. Le califat des Fâtimides (les descendants de Fâtima), les bâtisseurs du Caire et d'al-Azhar, la plus vieille université du monde, régna plus de deux siècles (X^e^-XIIe siècle) sur l'Égypte et une partie de l'Afrique du Nord, développant en son sein de puissantes écoles théologiques, philosophiques et juridiques. À la mort du sixième calife fâtimide, al-Hakîm, en 412/1021, certains fidèles le considérèrent comme occulté et comme le Mahdî attendu. Ils prirent pour eux-mêmes le nom de Muwahhidûn (« Unitaires»), mais ils seront plus connus sous l'appellation Druzes[15]. Ils sont actuellement plusieurs centaines de milliers dans le sud de la Syrie, au Liban et en Israël.

Le schisme le plus important survint cependant à la mort du calife al-Mustansir en 487/1094, lorsque les fidèles se scindèrent en deux factions rivales, les Musta'lites et les Nizârites, factions qui connurent plus tard de nombreuses subdivisions et qui existent encore de nos jours. Les Musta'lites, sans doute plusieurs centaines de milliers au moins, se trouvent aujourd'hui principalement au Yémen, en Afrique orientale et en Inde (surtout dans le Gujerat, où ils sont connus sous le nom de Bohra). Les Nizârites, quant à eux, eurent une active et fructueuse propagande en Syrie, et surtout en Iran. Ce sont eux que les chroniqueurs médiévaux des croisades appelèrent les Assassins. Leur château fort d'Alamût, en Iran septentrional, dirigé un moment par Hasan Sabbâh (le «Vieux de la Montagne»), devint un lieu de légende. L'image, aussi négative que mensongère, créée par les croisés et les propagandistes sunnites, fit des ismaéliens alamûtî-s des terroristes, drogués par le hashish et le fanatisme, occultant complètement un mouvement, politique certes, mais aussi d'une très grande richesse intellectuelle, comptant de nombreux et prestigieux penseurs, philosophes et mystiques. Après l'invasion mongole et la chute d'Alamût (XIIIe siècle), les Nizârites entrèrent dans la clandestinité, les fidèles se dispersèrent et bon nombre d'entre eux, cachant leur identité doctrinale, rejoignirent le shî'isme duodécimain ou les confréries soufies. Les ismaéliens actuels sont, pour la plupart, issus d'un schisme nizârite. La plupart d'entre eux, peut-être plusieurs millions (aucune statistique fiable n'existe à ce jour), vivent en Inde - connus sous l'appellation Khoja - et aussi en Asie centrale, en Iran oriental, dans de petites communautés secrètes dispersées dans tout le Proche et Moyen-Orient, au Yémen, en Afrique orientale, enfin en Europe et en Amérique du Nord. Depuis leur sortie de clandestinité, les imâms reconnus par la majorité de ces descendants des ismaéliens d'Alamût appartiennent à la célèbre famille, d'origine iranienne, des Aga Khan.

7 - Mûsâ al-Kâzim, fils de Ja'far al-Sâdiq

Un autre fils de Ja'far Sâdiq, de vingt-cinq ans cadet d'Ismâ'îl, fut reconnu imâm par certains disciples du père : Mûsâ ibn Ja'far, dit «al-Kâzim» (Celui qui se maîtrise). Selon les duodécimains, il avait été désigné par son père, dès son enfance, comme futur imâm. Il a en tout cas dû affronter les tensions provoquées par les nombreux schismes, survenus dans les rangs des fidèles, après la mort de Ja'far Sâdiq. Célèbre pour sa piété, ses pratiques ascétiques, ses qualités d'orateur et de polémiste, il adopta, sur le plan politique, une attitude quiétiste lui aussi. Cependant, la répression antishî'ite commencée sous l'Abbasside al-Mansûr et maintenue à cause de nombreuses révoltes armées shî'ites, surout zaydites, l'atteignit bientôt : intimidation, arrestation, mise en résidence surveillée, emprisonnement sous les califats d'al-Mahdî, d'al-Hâdî et surtout de Hârûn al-Rashîd, le fameux calife des *Mille et Une Nuits*, entre 158/775 et sa mort suspecte en prison vers 183/799 (empoisonné sur ordre de ce dernier, selon la tradition shî'ite bien sûr, mais aussi d'après d'autres sources). Il fut enterré

à Bagdad, dans le cimetière de l'aristocratie arabe de la cité, appelé les Tombes de Quraysh. Le quartier s'appellera plus tard al-Kâzimiyya.

Il faut croire qu'après l'élaboration méthodique de la doctrine et la consolidation de la communauté sous la direction des cinquième et surtout sixième imâms le shî'isme avait connu une remarquable expansion et le nombre des fidèles avait sensiblement augmenté, puisque les dons reçus par Mûsâ Kâzim et ses agents, disséminés un peu partout, semblent avoir pris des proportions assez considérables, suffisantes en tout cas pour que le calife Hârûn al-Rashîd s'inquiète des réseaux financiers des Alides. Par ailleurs, on sait que la mort d'al-Kâzim donna naissance à une branche particulière au sein du shî'isme : les Wâqifa, littéralement «Ceux qui s'arrêtent», c'est-à-dire ceux qui arrêtent la lignée des imâms à la personne du septième imâm en refusant la transmission de l'imamat à son fils. Il est vrai que certain wâqifites étaient animés par des sentiments religieux, considérant par exemple Mûsâ Kâzim comme le Sauveur occulté - cette notion était déjà appliquée aux imâms précédents, mais jamais on n'avait considéré que la lignée des imâms allait ainsi s'arrêter.

Mais il semble tout aussi indéniable que d'autres professaient cette croyance, mus par des considérations exclusivement matérielles : d'influents agents financiers, détenant des fortunes qui leur avaient été confiées par des fidèles, refusaient purement et simplement de les restituer au successeur d'al-Kâzim. Ainsi, l'époque du septième imâm, marquée par l'expansion de plus en plus importante de la communauté shî'ite, semble également être celle de la naissance d'une nouvelle classe d'hommes d'influence : les agents de l'imâm, responsables de l'organisation hiérarchique des fidèles. Comme on le verra par la suite, ces agents prendront de plus en plus de poids dans la vie des fidèles, gagnant, pour certains tout au moins, une certaine indépendance par rapport à l'autorité de l'imâm, allant parfois jusqu'à se substituer à celui-ci.

8 - 'Alî al-Ridâ, fils de Mûsâ al-Kâzim

Le huitième imâm, 'Alî al-Ridâ, dut tout d'abord faire face aux tensions et aux défections de bon nombre de fidèles après la crise ouverte par la mort de son père. Il ne prit part à aucune des révoltes shî'ites, nombreuses pourtant après la mort du calife al-Amîn, et auxquelles participèrent son oncle Muhammad ibn Ja'far et quelques-uns de ses frères et demi-frères.

Il menait, à Médine, une vie retirée, entouré de ses disciples, lorsqu'il fut touché de plein fouet par la vie politique : en 201/817, le calife abbasside al-Ma'mûn, adoptant une politique pro-alide, le désigna comme son héritier officiel. Les sources s'accordent sur le fait que l'imâm Ridâ, extrêmement réticent, ne dut accepter cette nomination que sous la grande pression du calife et de son entourage, ainsi que de celle de ses partisans, qui constituaient un assemblage fort hétérogène d'intérêts. Il se rendit alors à Marw, en Asie centrale, où Ma'mûn s'était installé. L'extraordinaire décision du calife déclencha une violente opposition dans les milieux abbassides et sunnites de l'Irak. De violentes révoltes éclatèrent contre cette décision. Sunnites et shî'ites s'affrontèrent dans les rues de plusieurs villes. Ibrâhîm, fils de l'ancien calife al-Mahdî, fut proclamé calife à Bagdad. Il semble que ce fût à ce moment-là que les membres influents de la famille abbasside informèrent Ma'mûn qu'ils faciliteraient son accès au califat universellement reconnu, à condition qu'il renonce à sa politique proshî'ite. Après quelques hésitations, Ma'mûn se mit en route vers l'Irak. Sur le chemin, en 202/818, son vizir iranien proshî'ite Fadl ibn Sahl fut assassiné. Quelques mois plus tard, en 203/818, toujours sur le chemin de l'Irak, al-Ridâ mourut à l'étape de Tûs, dans des conditions suspectes. La ville, appelée plus tard Mashhad (de «Mashhad al-Ridâ», c'est-à-dire le «lieu de martyre de Ridâ»), au nord-est de l'Iran

actuel, deviendra le lieu du plus grand pèlerinage du shî'isme iranien. Ces morts, fort opportunes pour la carrière califale de Ma'mûn, lui seront imputées -, et pas seulement par des sources shî'ites - et cela bien qu'il semble avoir gardé de sincères sympathies shî'ites jusqu'à la fin de sa vie.

Connu pour sa grande piété, ses qualités d'orateur et son enseignement théologique, l'imâm Ridâ est également dit être l'auteur de deux écrits célèbres parmi les shî'ites : *al-Risâlat al-dhahabiyya* (l'«Épître en Or»), petit traité de type médical que Ma'mûn aurait ordonné de copier avec de l'encre d'or – d'où son titre – et qui a connu de nombreux commentaires; *Sahîfat al-Ridâ* («Cahier de Ridâ»), court recueil de quelques centaines de traditions doctrinales.

9 - Muhammad al-Jawâd, fils de 'Alî al-Ridâ 10 - 'Alî al-Hâdî, fils de Muhammad al-Jawâd 11- al-Hasan al-'Askarî, fils de 'Alî al-Hâdî

Le rôle de ces trois imâms semble avoir été moins important que celui des autres. Les deux premiers étaient mineurs lorsqu'ils devinrent imâms. Le troisième ne put excercer son autorité que durant quelques courtes et pénibles années. En outre, ils occupent une place plutôt discrète dans le corpus des traditions canoniques[16]. Muhammad ibn 'Alî, dont une des épouses était une fille d'al-Ma'mûn, mourut très jeune en 220/835 et fut enterré, à côté de son grand-père Mûsâ Kâzim, dans le cimetière des Qurayshites à Bagdad. Les deux tombeaux furent par la suite réunis dans le mausolée d'al-Kâzimayn (« les deux Kâzim»), qui devint un important pèlerinage shî'ite.

'Ali al-Hâdî vécut tranquillement à Médine sous les califats de Mu'tasim et de Wâthiq. Mais, avec la politique antishî'ite de Mutawakkil et de ses successeurs, il fut contraint d'aller vivre dans la nouvelle capitale, Sâmarrâ', où il mourut, en 254/868, en résidence surveillée dans le camp militaire de la cité.

Son fils, le onzième imâm, vécut pratiquement toute sa vie en résidence surveillée lui aussi, au même endroit que son père. Il y mourut très jeune, en 260/874. La ville irakienne de Sâmarrâ' abrite donc la tombe de ces deux imâms et constitue ainsi une autre ville sainte du shî'isme. Encore une fois, la littérature shî'ite postérieure considérera ces trois imâms comme ayant été assassinés sur ordre de tel ou tel calife.

Les conditions particulières de ces trois imamats qui ne durèrent, pris ensemble, que quelques décennies, ainsi que les inévitables schismes survenus à la mort de chaque imâm marquèrent l'ouverture d'une époque de profonde crise.

L'organisation hiérarchique shî'ite est en effet déjà bien établie et l'affaiblissement de l'autorité et de l'influence des imâms, surtout dans les régions éloignées de leur lieu de résidence, favorise la prise de pouvoir de plus en plus grande des personnages privilégiés de cette hiérarchie. Le processus entamé sous l'imamat de Mûsâ Kâzim prend dès lors une grande ampleur.

Ainsi, à la veille d'un événement qui marquera l'un des plus grands tournants de l'histoire du shî'isme, à savoir l'Occultation du dernier imâm et la fin de la période des imâms historiques, la communauté des fidèles, dont le Guide divin semble de plus en plus effacé, comprend trois groupes d'influence. D'abord, les savants religieux, les docteurs de la Loi, qui se présentent comme les gardiens de l'orthodoxie doctrinale. Ensuite, de puissantes familles aristocratiques qui, en se mettant au service des Abbassides, tentent de s'infiltrer dans l'appareil étatique. Enfin, des adeptes ésotéristes, de type gnostique et révolutionnaire, organisés en groupements plus ou moins secrets, prétendent être les dépositaires de l'enseignement caché des imâms et essaient, eux aussi, de prendre le contrôle de l'État abbasside. Au début, les lignes de démarcation entre ces trois groupes semblent floues, mais

progressivement, au cours du siècle qui va suivre, la distinction deviendra nette - allant jusqu'à l'opposition violente.

12 - Muhammad *al-Mahdî al-Qâ'im,* fils d'al-Hasan al'Askarî

À la mort du onzième imâm, les fidèles se divisèrent au rythme de plus d'une dizaine de schismes. Certains disaient qu'il était mort sans avoir laissé de fils. D'autres le considéraient comme occulté et comme le Sauveur à venir. D'autres enfin se tournèrent vers son frère Ja'far.

Mais selon la tradition, qui finira par devenir l'article de foi duodécimain, l'imâm Hasan 'Askarî avait eu un fils nommé Muhammad. C'est lui que la plus grande famille shî'ite, celle des imamites ou des duodécimains («les shî'ites à douze imâms»), reconnaîtront comme leur « Messie », le Sauveur à venir. On l'appelle *al-Mahdî* (le Bien Guidé; appellation du sauveur eschatologique en islam en général), *al-Muntazar* (l'Attendu), *Sâhib al-zamân* (le Maître du Temps)... et surtout *al-imâm al-ghâ'ib* (l'imâm caché) ou encore *al-Qâ'im.* Ce dernier terme a été défini de diverses façons, selon les différents sens de sa racine arabe : le Debout (par opposition aux autres imâms «Assis»), Celui qui se lève ou qui se soulève, le Résurrecteur, etc.

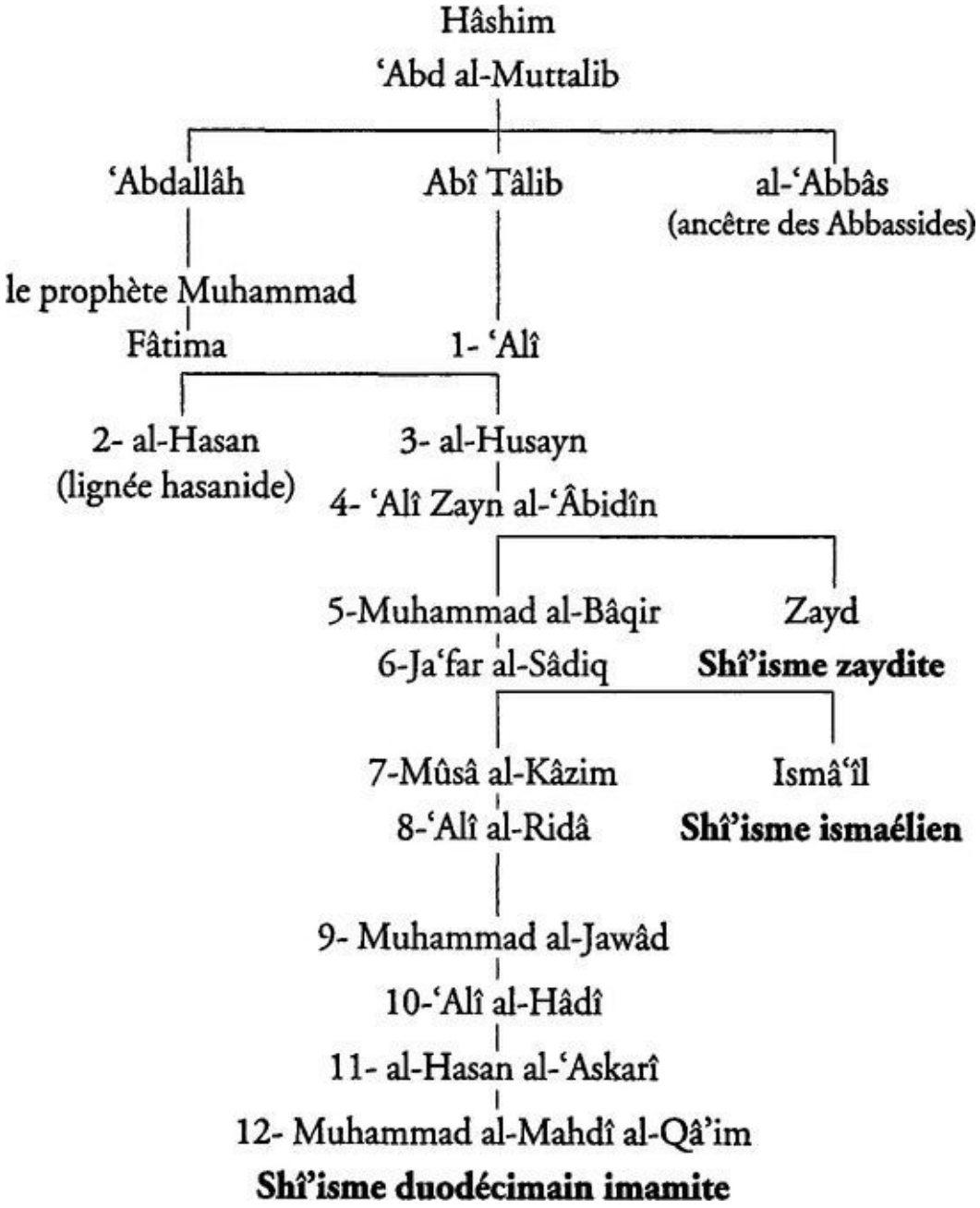
La date classiquement retenue de sa naissance est le 15 sha'bân (jour de grande fête pour les imamites) de l'année 256/870. Toujours d'après la tradition, en 260/874, à la mort de son père, alors qu'il était encore un petit garçon de quatre ou cinq ans, il entra dans ce qui est appelé l'Occultation mineure. Celle-ci dura près de soixante-dix années lunaires, durant lesquelles l'imâm caché communiquait avec ses fidèles par l'intermédiaire de quatre Représentants successifs, qui étaient les seuls à avoir le privilège de voir l'imâm et de connaître son lieu de séjour. En 329/940-941, le quatrième et dernier Représentant reçut, sur son lit de mort, une lettre autographe du douzième imâm annonçant que, désormais, ce dernier n'aurait plus de représentant, que celui qui se déclarerait tel serait un imposteur et que l'imâm ne se manifesterait à tous qu'a la Fin du Temps. Cette lettre marque le début de l'Occultation majeure qui, pour les shî'ites duodécimains, dure encore et durera jusqu'à l'avènement final du *Qâ'im,* où celui-ci viendra vaincre, violemment et définitivement, les forces de l'ignorance et de l'injustice sur terre.

Cette notion d'occultation (*ghayba*), tirant très probablement son origine de la vieille secte des shî'ites kaysânites, fut d'abord soutenue par plusieurs thèses. Selon l'une d'entre elles, de type spiritualiste, l'imâm caché était physiquement mort mais sa «substance spirituelle » devait subsister dans le monde jusqu'au moment de sa manifestation finale. Selon une autre conception, l'imâm était mort mais il avait laissé en secret un fils qui lui avait succédé; la lignée des imâms se perpétuerait ainsi dans l'occultation, de père en fils, jusqu'à ce que le dernier se manifeste publiquement en tant que Sauveur. Ces thèses vont être rapidement abandonnées.

Celle qui sera retenue et érigée progressivement en article de foi est de type corporéiste : l'imâm caché est physiquement vivant, il est miraculeusement doté d'une vie extraordinairement longue qui lui permettra de traverser les âges et de se manifester à la Fin du Temps. La présence invisible, mais physiquement réelle, de l'imâm caché, l'attente du Retour de celui-ci lors de l'avènement messianique de la Fin du Temps vont désormais cristalliser une grande part de la dévotion des fidèles. Nous reviendrons à cette figure majeure du shî'isme en abordant l'eschatologie.

Ainsi, l'imâm caché clôt la lignée des imâms de la famille shî'ite des imamites devenus désormais des duodécimains, famille qui deviendra la branche de loin majoritaire du shî'isme [17]. À partir du XVIe

siècle, le shî'isme imamite est devenu religion d'État en Iran qui, de ce fait, est le seul pays shî'ite au monde. On y compte aujourd'hui plus de soixante millions de fidèles. Il y en a autant, sinon plus, dans le sous-continent indien, disséminés en divers lieux de l'Inde et du Pakistan. Les duodécimains sont par ailleurs majoritaires en Irak, à Bahrayn ou encore en Azarbaïjan. Des communautés duodécimaines plus ou moins importantes, cachant souvent leur identité religieuse, existent dans presque tous les pays sunnites, plus particulièrement au Proche et au Moyen-Orient, en Asie centrale et en Afghanistan. Combien sont-ils de par le monde? Avant la révolution iranienne de 1978-1979, les statistiques avançaient le plus souvent le taux de 20 % de shî'ites, toutes familles confondues, parmi les musulmans. Puis on a parlé de 10%. Pour conjurer la menace? Bien qu'en pays sunnites les statistiques concernant les shî'ites soit inexistantes ou peu fiables, le calcul est simple : les duodécimains sont sans doute plus de cent vingt millions aujourd'hui dans le monde. Ajoutons à ce chiffre quelques dizaines d'autres millions de shî'ites qui ne disent pas toujours leur nom : Nusayris-Alaouites de Syrie, Bektashis et Alévis de Turquie, Ahl-i Haqq kurdes. Et prenons également en compte plusieurs millions de zaydites et d'ismaéliens. Au total, les shî'ites représenteraient donc entre 15 et 20% des musulmans, soit entre cent cinquante et deux cent millions de personnes.



Généalogie des imâms et grandes divisions du shî'isme

Bibliographie

À quelques exceptions près, on ne se référera pas aux articles des usuels spécialisés (*Encyclopédie de l'lslam, Encyclopaedia Iranica, The Cambridge History of Arabie Literature, The Cambridge History of Iran, Encyclopaedia of Religion...*). Pour ce qui concerne les personnages, les événements historiques, les thèmes et termes techniques, les lieux géographiques, les titres d'ouvrages, etc., le lecteur qui souhaite aller plus loin pourra facilement les consulter. Dans nos bibliographies, nécessairement sélectives, seuls les ouvrages en langues européennes sont cités. Le lecteur islamisant ou arabisant pourra trouver les références aux ouvrages écrits dans une des langues de l'islam dans les riches bibliographies des titres présentés.

M. A. Amir-Moezzi, « Considérations sur l'expression *dîn Alî.* Aux origines de la foi shiite», dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* 150/1(2000), pp. 29-68.

- , «Du droit à la théologie : les niveaux de réalité dans le shi'isme duodécimain», dans *L'esprit et la nature,* actes du colloque tenu à Paris les 11 et 12 mai 1996, *Cahiers du groupe d'études spirituelles comparées,* 5 (1997), pp. 37-63.
- , «Seul l'homme de Dieu est humain : théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne (Aspects de l'imamologie duodéciamine, IV) », dans *Arabica,* 45 (1998), pp. 193-214 (trad. anglaise, par D. Bachrach, dans le recueil d'articles spécialisés réunis par E. Kohlberg, *Shî'ism,* «The Formation of the Classical Islamic World», vol. 33, Aldershot, Angleterre, 2003, article n° 2)
- , «Shahrbânû, Dame du Pays d'Iran et mère des imâms : entre l'Iran préislamique et le Shiisme Imamite», dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 27 (2002), «Studies in Honour of Shaul Shaked», pp. 487-549 (version abrégée dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* «Shahrbânû, princesse sassanide et épouse de l'imâm Husayn. De l'Iran préislamique à l'Islam shiite», janvier-mars 2002, pp. 255-285).

C. Van Arendonk, De *Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen,* Leyde, 1919 (trad. française par J. Rykmans, *Les Débuts de l'imâmat zaidite au Yémen,* Leyde, 1960).

M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islâm :* a *Study of the Devotional Aspects of 'Ashûrâ in Twelver Shî'ism,* La Hague, 1978.

M. M. Bar-Asher, «The Qur'ânic commentary ascribed to Imâm Hasan al'Askarî», dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 24 (2000), pp. 358-379.

L. Capezzone, «Abiura dalla Kaysâniyya e conversione all'Imâmiyya : il caso di Abû Khâlid al-Kâbulî», dans *Rivista degli Studi Orientali* 66 (1992), pp.1-14.

P. Chelkowski (éd.), *Ta'zieh: Ritual and Drama in Iran,* New York, 1979.

W. Chittick, *The Psalms of Islam.* Translation with an introduction and annotation of *al-Sahîfat al-kâmilat al-sajjâdiyya* by Imâm Zayn al-'Âbidîn 'Alî ibn al-Husayn, Londres, 1988.

D. K. Crow, «The Death of al-Husayn b. 'Alî and Early Shî'î Views of the Imamate», dans *Alserât* (= *al-Sirât*), 12 (1986), pp. 71-116 (maintenant dans E.Kohlberg (éditeur), *Shî'ism,* «The Formation of the Classical Islamic World», vol. 33, Aldershot-Angleterre, 2003, article n° 3).

F. Daftary, *A Short History of the Ismailis : Traditions of a Muslim Community,* Édimbourg, 1988

(trad. française par Z. Rajan-Badouraly, *Les Ismaéliens : histoire et traditions d'une communauté musulmane,* Paris, 2003).

J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra,* 6 vol., Berlin-New York, 1991-1997.

T. Fahd, «Ja'far al-Sâdiq et la tradition scientifique arabe», dans *Le Shî'isme imâmite,* actes du colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), Paris, 1970, pp. 131-142.

F. Gabrieli, *Al-Ma'mûn e gli 'Alidi,* Leipzig, 1929.

H. Halm, *Die Schia,* Darmstadt, 1988; trad. française par H. Hougue, *Le Chiisme,* Paris, 1995.

J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imâm : a Historical Background,* Londres, 1982.

S. H. M. Jafri, *The Origins and Early Development ofShi'a Islam,* Londres,1979.

V. Klemm, « Die vier *Sufarâ'* des zwölften Imâm. Zur formativen Periode der Zwölfer-shî'a», dans *Die Welt des Orients,* 15 (1984), pp. 126-143 (trad. anglaise par G. Goldbloom, dans E. Kohlberg (éditeur), *Shî'ism,* «The Formation of the Classical Islamic World», vol. 33, Aldershot, Angleterre, 2003, article n° 6).

E. Kohlberg, «From Imâmiyya to Ithnâ-'ashariyya», dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 39 (1976), pp. 521-534 (maintenant dans le recueil d'articles de l'auteur, *Belief and Law* in *Imâmî Shî'ism,* Aldershot, Angleterre, 1991, article n° 14).

- , «In Praise of the Few», dans *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions. In Memory of Norman Calder,* éd. par G. R Hawting, J. A. Mojaddedi et A. Samely (*Journal of Semitic Studies,* supplément 12), Oxford, 2000, pp.149-162.
- , « Some Imâmî Shî'î views on the *Sahâba»,* dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 5 (1984), pp. 143-175 (maintenant dans *Belief and Law in Imâmî Shî'ism,* article n° 9).
- , «Some Shî'î views on the antediluvian world», dans *Studia Islamica,* 52 (1980), pp. 41-66 (maintenant dans *Belief and Law in Imâmî Shî'ism,* article n° 16).

A. R Lalani, *Early Shî'î Thought: the Teachings of Imâm Muhammad al-Bâqir,* Londres, 2000.

H. Laoust, « Comment définir le sunnisme et le chiisme », dans Revue *des études islamiques,* 47-1 (1979), pp. 3-17.

- , Les Schismes dans *l'Islam,* Paris, 1965.

W. Madelung, *Der Imàm al-Qâsim ibn Ibrâhîm und die Glaubenslehre* der *Zaiditen,* Berlin, 1965.

- , «New Documents Concerning al-Ma'mûn, al-Fadl b. Sahl and 'Alî al-Ridâ», dans *Studia Arabica et Islamica : Festschrift for Ihsân 'Abbâs on his Sixtieth Birthday,* edited by W. al-Qâdî, Beyrouth, 1981, pp. 333-346.
- , *Religious Trends in Early Islamic Iran,* Albany (États-Unis), 1988.
- ,*The Succession* to *Muhammad:* a *Study of the Early Caliphate,* Cambridge, 1997.

H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam : Abû Ja'far ibn Qiba* al-Râzî and his *Contribution to Imâmite Shi'ite Thought,* Princeton, 1993.

M. Moosa, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects,* New York, 1987.

T. Nagel, *Rechtleitung* und *Kalifat. Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte,* Berlin, 1975.

Nawbakhtî, *Les Sectes shî'ites*, trad. M. J. Mashkour, Téhéran, 2e éd., 1980.

E. L. Petersen, *'Alî and Mu'âwiya in Early Arabic Tradition*, Copenhague, 1964.

J. Ruska, *Arabische Alchemisten. II- Ja'far al-Sâdiq, der sechste Imâm*, Heidelberg, 1924.

B. Scarcia Amoretti, «Gli ashâb di 'Alî al-Ridâ : il caso di Fadl ibn Sahl», dans *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6 (1987-1988), pp. 699-707.

M.Sharon, *«Ahl al-Bayt*- People of the House», dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8 (1986), pp. 169-184.

- , *Black Banners from* the *East : the Establishment of the 'Abbâsid State. Incubation of a Revolt*, Jerusalem-Leyde, 1983.

D. Sourdel, «La politique religieuse du calife abbaside al-Ma'mûn», dans *Revue des études islamiques*, 30 (1962), pp. 27-48 (trad. anglaise par D. Bachrach, dans le recueil d'articles spécialisés réunis par E. Kohlberg, *Shî'ism*, «The formation of the classical islamic world», vol. 33, Aldershot, Angleterre, 2003, article n° 17).

J. B. Taylor, «Ja'far al-Sâdiq, Spiritual Forebear of the Sufis», dans *Islamic Culture*, 40 (1966), pp. 97-113.

L. Veccia Vaglieri, «Il conflitto 'Alî-Mu'âwiya e la secessione khârigita riesiminati alla luce di fonti ibâdite », dans *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* (*AIUON*), 4 (1952), pp. 63-95.

- , «Sul Nahj al-Balâg'ah e sul suo compilatore al-Sharîf al-Radî», dans AIUON, 8 (1958), pp. 3-105.

C. Virolleaud, Le *Théâtre persan ou le Drame de Kerbela*, Paris, 1950.

W. M. Watt, «Shi'ism under the Umayyads», dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1960, pp.158-172.

- , «The Râfidites : a preliminary study», dans *Oriens*, 16 (1963), pp.110-121.

J. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, Berlin,1901 (trad. anglaise par R C. Ostle et S. M.Walzer, *The Religio-Political Factions in Early Islam*, Amsterdam, 1975).

1 Aux tout premiers siècles de l'islam, certaines sectes shî'ites professaient l'imamat d'autres descendants de 'Alî, mais elles eurent des existences éphémères et n'entrent pas dans le champ de notre examen.

2 L'année hégirienne étant lunaire, plus courte donc que l'année solaire grégorienne, les jours anniversaires du calendrier musulman ne correspondent évidemment pas au calendrier de l'ère commune, d'une année à l'autre.

3 Ils sont considérés comme ayant été les « adversaires de 'Alî, les chefs des «forces de l'ignorance» de leur temps et les véritables responsables de la déviance et de la décadence de l'islam majoritaire. On chercherait en vain en pays shî'ites des hommes portant ces trois noms, alors qu'il s'agit pour les sunnites des Compagnons les plus respectables du Prophète.

4 Allusion au verset coranique 20 :115.

5 Sur le lieu où la tête de Husayn est ensevelie, les renseignements divergent : Najaf, Kûfa, Karbalâ', Médine, Le Caire...

6 On connaît maintenant les cérémonies populaires de ces jours de deuil, accompagnées parfois de dérives spectaculaires avec leur cortège de lamentations violentes, d'autoflagellations, lacérations ou mutilations. Il s'agit d'une forme de pénitence, de date assez récente (probablement XVIIIe ou XIXe siècle),

s'inspirant sans doute du Mouvement des Pénitents *(al-tawwâbûn)* de Kûfa qui, peu de temps après le massacre de Karbalâ', cristallisa les remords des habitants shî'ites de la ville pour avoir invité l'imâm à prendre leur tête sans avoir pu le soutenir à temps.

7 Le deuil des martyrs de Karbalâ' a donné lieu, surtout à partir du Xe/XVIe siècle, à la multiplication des écrits - principalement en persan - qui constituent de véritables fondements littéraires à la dévotion populaire. Dans le prolongement de la littérature médiévale en arabe des «Assassinats» (*Maqâtil*) des figures historiques du shî'isme, citons les élégies de Kâshifî (IXe-Xe/XVe-XVIe s.), «Le Champ des martyrs » (*Rawdat al-shuhadâ* , qui donna son nom *Rawda* aux cérémonies de deuil de Karbalâ'), ou bien «L'Éclat des yeux» (*jalâ' al-'uyûn*) de

Muhammad Bâqir Majlisî (XIe/XVIIe s.), «Le Déluge des larmes» (*Tûfân al-bukâ'*) de Harawî Qazwînî (XIIIe/XIXe s.), ou encore «L'Incendiaire des cœurs » *(Muhriq al-qulûb*) d'Ahmad Narâqî (XIIIe/XIXe s.).

8 À notre connaissance, le shî'isme imamite est le seul courant religieux au sein de l'islam qui, par ses textes sacrés et de manière explicite, établit une nette séparation entre le temporel et le spirituel. C'est tout le paradoxe du shî'isme : comment a-t-il été possible qu'une des tendances islamiques les plus violemment politisées, aboutissant par exemple à la révolution islamique iranienne, soit issue de ce même courant? Dans la suite de notre ouvrage, nous tenterons d'examiner ce paradoxe.

9 Les partisans de l'imamat de Muhammad ibn al-Hanafiyya, les shî'ites kaysânites, ont eu en tant que tels une existence assez brève quoique importante (par exemple, ils auront un rôle décisif dans la victoire de la révolution abbasside et la chute de la dynastie omeyyade). Cependant certaines croyances fondamentales du shî'isme seraient d'origine kaysânite, comme par exemple le caractère divin de l'imâm et ses connaissances surhumaines, l'idée de l'occultation d'un imâm ou encore sa venue future en tant que Messie sauveur.

10 Cette appellation commode n'est cependant pas exacte sur le plan historique. Par exemple beaucoup de zaydites, pour qui l'imamat est ininterrompu, n'ont jamais accepté l'imamat de 'Alî zayn al-'Âbidîn. Par ailleurs, acceptant l'imamat dans la descendance aussi bien de Hasan que de Husayn, ils n'ont pas soutenu le caractère héréditaire de l'autorité suprême.

11 Le cas des «extrémistes» (*ghulât*), adeptes des doctrines que leurs adversaires ont taxées «d'exagération» (*ghuluww*), est encore loin d'être historiquement élucidé. Certains les considèrent comme les vrais fondateurs de l'ésotérisme shî'ite. On les a opposés en outre aux shî'ites «modérés», c'est-à-dire les imâms et leurs disciples aux idées shî'ites «orthodoxes» (considérées comme telles par les auteurs postérieurs). Enfin, les thèses principales des courants extrémistes, dénoncées par les hérésiographes, sont : la déification de l'imâm, les connaissances et les pouvoirs illimités de celui-ci et de ses

intiés, la transmigration des âmes, certaines doctrines messianiques et millénaristes, etc. Or, toutes ces distinctions restrent ambiguës et semblent tardives. Les grandes figures de l'« extrémisme » ont tous été des disciples des imâms; en outre, la quasi-totalité de ces thèses se retrouvent, sous une forme ou une autre, dans l'enseignement « officiel », c'est-à-dire soi-disant « modéré », remontant aux imâms et rapporté par les ouvrages de hadîth qui font autorité. La distinction nette entre shî'ites «extrémistes» et shî'ites «modérés» à l'époque ancienne semble ainsi artificielle, ou au moins problématique.

12 Au départ Abbassides et Alides se trouvaient dans un même camp et beaucoup de groupes shî'ites participèrent activement à la révolution qui aboutit à la chute des Omeyyades. Mais, une fois au pouvoir, les shî'ites abbassides se séparèrent des shî'ites alides, et le cycle violent des insurrections et des répressions reprit de nouveau.

13 Comme on l'a vu dans le cas du zaydisme, cette appellation, qui a l'avantage d'être commode, s'avère inexacte sur le plan historique. L'imamologie ismaélienne, fondée sur une théorie cyclique et divisée en périodes de «voilement» et de «dévoilement», est en fait beaucoup plus complexe que cela. Par ailleurs, pour les ismaéliens, l'imamat est ininterrompu.

14 Dans une certaine mesure, on pourrait dire la même chose au sujet du courant ésotérique de l'imamisme duodécimain.

15 Progressivement, les Druzes prirent leur distance à l'égard du shî'isme ismaélien, et même de l'islam en général, pour présenter l'ensemble de leurs croyances comme une religion indépendante, la religion druze.

16 Un important commentaire coranique, assez volumineux mais inachevé, concernant seulement les deux premiers chapitres du Coran, est attribué à l'imâm Hasan 'Askarî. Cependant, l'authenticité de cet ouvrage est sujette à caution.

17 Outre ces principaux personnages, le shî'isme duodécimain compte un très grand nombre de saints et de saintes que l'on pourrait qualifier de «secondaires», descendants présumés des imâms, dont les tombes constituent des lieux de pèlerinage très chers au cœur des croyants.

Deuxième partie

Sources et contenu de l'enseignement sacré

CHAPITRE PREMIER

Les sources fondatrices

le Coran et le hadîth

Au terme des deux premiers siècles de l'hégire, deux sources scripturaires furent reconnues, non sans tensions et violences, comme constituant les fondements de l'islam : le Coran et le hadîth (littéralement : propos, discours, sentence), qu'on a pris l'habitude de traduire par «Tradition». Sunnites et shî'ites s'accordent sur ce fait, mais ils ont eu des conceptions différentes de chacune de ces sources.

Les sunnites reconnaissent comme vulgate officielle le Coran que l'on connaît, celui que la tradition musulmane a fini par présenter comme ayant été mis par écrit sous le règne du troisième calife, 'Uthmân ibn 'Affân (r. de 24 à 35/644-656). Mis à part l'ordre des chapitres qui ne respecte pas l'ordre chronologique des révélations faites à Muhammad, le «Recueil de 'Uthmân » représente, pour l'orthodoxie sunnite, la reproduction fidèle et intégrale de la Parole de Dieu «descendue» sur le Prophète.

Le hadîth sunnite est composé de ce que l'on appelle la Tradition prophétique, c'est-à-dire de l'ensemble des propos, sentences et paroles, parfois des comportements et des attitudes aussi, que Muhammad est réputé avoir prononcés ou accomplis pendant sa vie. Un hadîth comprend un texte de longueur très variée (la plupart du temps, il est assez court), précédé d'une chaîne de transmetteurs remontant jusqu'au Prophète, locuteur présumé du hadîth. Ce dernier étant devenu très tôt le modèle absolu du vrai musulman, ses hadîth prirent progressivement une valeur normative. C'est la raison pour laquelle, au sein de toutes les tendances politico-religieuses, tous les courants de pensée, toutes les écoles juridiques ou théologiques, on commença à forger des hadîth qu'on attribuait au Prophète, afin de justifier ses propres points de vue et de réfuter ceux des adversaires. Ainsi, moins d'un siècle après la mort de Muhammad, des dizaines de milliers de hadîth circulaient dans divers milieux et différents endroits de l'empire islamique. Le caractère apocryphe d'un grand nombre de ces traditions était connu de tous, et très vite le besoin d'établir des critères d'authenticité se fit sentir.

Ce qui est désigné comme l'orthodoxie sunnite avait trouvé sa forme plus ou moins définitive au IIIe/IXe siècle, et les critères d'authentification des hadîth furent déterminés selon les normes de celle-ci. Ils portaient sur la crédibilité des transmetteurs et la teneur du texte. Beaucoup de hadîth furent ainsi rejetés. D'autres furent retenus et recueillis dans des compilations appelées «authentiques» (*Sahîh*).

Conventionnellement, il est dit que le hadîth sunnite est rapporté par «six livres authentiques ». Ils datent tous du IIIe/IXe siècle et leurs auteurs sont reconnus comme des autorités en transmission de hadîth, autrement dit, des « traditionnistes » par excellence : Bukhârî, Muslim, Tirmidhî, Ibn Mâja, Abû Dâwûd et Nasâ'î [1].

Les shî'ites, quant à eux, ont eu, bien entendu, une autre vision des choses. Commençons par le hadîth, puisque c'est lui qui a déterminé, tout au moins pendant toute la période ancienne jusqu'au milieu du IVe/Xe siècle, leur attitude à l'égard du Coran.

Le hadîth shî'ite

Le corpus des traditions shî'ites duodécimaines est beaucoup plus volumineux que celui des sunnites, puisque ici le locuteur, celui qui dispense les enseignements, n'est pas seulement le Prophète mais l'ensemble des Quatorze Impeccables [2], c'est-à-dire : outre ce dernier, sa fille Fâtima et les douze imâms. Dans ce corpus immense, qui représente plusieurs milliers de pages, les parts dévolues au cinquième, et surtout au sixième imâm, respectivement Muhammad al-Bâqir et Ja'far al-Sâdiq, sont de loin supérieures aux autres. Par ailleurs, étant donné leur nombre, les traditions remontant aux imâms sont bien plus nombreuses que celles attribuées au Prophète. Enfin, la centralité fondamentale de la figure de l'imâm fait que tous les membres de l'ensemble des Impeccables ont un poids égal dans la balance de la spiritualité. En outre, et cela est manifeste lorsque l'on examine attentivement les compilations des traditions shî'ites, puisque l'imâm est le messager de l'ésotérique et que le caché est toujours discrètement déclaré supérieur au manifeste, les enseignements doctrinaux les plus importants sont toujours attribués à l'un ou l'autre imâm. Ce qui fait que, finalement, le Prophète occupe une place assez discrète dans le corpus du hadîth.

Tout cela est évidemment récusé avec force par le sunnisme. Les shî'ites, de leur côté, dénient toute véracité au hadîth sunnite - sauf bien entendu un certain nombre de traditions communes aux deux familles doctrinales, surtout dans le domaine juridique - puisque les plus impor-tants maillons des chaînes de transmetteurs sunnites, à savoir les Compagnons de Muhammad, sont considérés comme les pires traîtres à la mission de ce dernier et ne jouissent d'aucune crédibilité. Une chaîne de transmetteurs n'est valide que lorsqu'elle contient le nom d'un ou de plusieurs imâms, soit en tant que locuteur, soit en tant que transmetteur. Même une tradition prophétique ne peut être transmise que par les imâms.

La mise par écrit plus ou moins systématique des traditions aurait débuté pendant l'imamat et sur ordre de Ja'far al-Sâdiq, dans la première moitié du IIe/VIIIe siècle. Avec le temps, elle aurait abouti à la constitution des «400 Écrits originaux» (*asl*, pluriel *usûl*), recueils de hadîth rédigés, en arabe bien entendu, par des disciples sous la dictée de tel ou tel imâm. De ces très vieux recueils, il ne reste que quelques fragments de quelques dizaines de pages, mais ils ont apparemment été intégrés dans de vastes compilations ultérieures, dont les plus anciennes qui soient parvenues jusqu'à nous ont été rassemblées approximativement entre 250 et 350/864 et 961. Cette période correspond à peu près à l'imamat des trois ou quatre derniers imâms, ainsi qu'au début de l'Occultation. En vertu de cette chronologie, la question délicate de l'authenticité des traditions rapportées par ces compilations se pose de manière beaucoup moins aiguë pour les shî'ites puisque la personne de l'imâm vivant, censé contrôler personnellement le contenu des compilations, est à leurs yeux une garantie nécessaire et suffisante de véracité de celui-ci[3]. C'est sans doute pour cette raison que, contrairement à ce qui se passa assez tôt dans le sunnisme, la «science du hadîth», consacrée essentiellement à l'élaboration des critères d'authenticité des traditions et cherchant à distinguer les «Livres authentiques» des recueils de traditions forgées, ne trouva sa forme définitive que beaucoup plus tard dans le shî'isme, vers le VIIe/XIIIe siècle.

Les recueils de hadîth ont eu évidemment un rôle central dans l'élaboration, la consolidation,

l'expansion et la perpétuation des doctrines. Leurs auteurs et compilateurs sont considérés comme des champions de la foi et ils sont hautement respectés. Ce fut, en effet, grâce à leurs infatigables efforts de recherche, de recueil et de rédaction des traditions que le shî'isme duodécimain, exsangue après la période de grande crise sous l'imamat des quatre derniers imâms et la conversion massive des fidèles à d'autres formes du shî'isme, commença peu à peu à retrouver ses couleurs jusqu'à devenir un des plus puissants courants religieux de l'islam.

Citons quelques compilateurs importants de hadîth parmi beaucoup d'autres : Abû Ja'far Barqî (m. 274 ou 280/887 ou 893), Saffâr Qummî (m. 290/902-903), 'Alî ibn Ibrâhîm Qummî (m. vers 307/919), Muhammad ibn Mas'ûd 'Ayyâshî (m. vers 320/932), Muhammad ibn Ya'qûb Kulaynî (m. 329/940-941), Ibn Abî Zaynab Nu'mânî (m. vers 360/971), ou encore Ibn Bâbûye (nom iranien, arabisé sous la forme d'Ibn Bâbawayh; m. 381/991).

Il est intéressant de noter que la grande majorité de ces traditionnistes anciens est originaire de l'Iran central, plus exactement des deux villes, très tôt passées au shî'isme, de Qumm et de Rayy (actuellement au sud de Téhéran). Les compilations, en arabe répétons-le, de ce que l'on pourrait appeler l'école de Rayy et de Qumm constituent ainsi les plus vieilles attestations systématiques de l'enseignement sacré duodécimain. La spécificité de cet énorme corpus, c'est qu'il est fortement marqué par des données d'ordre ésotérique, initiatique et même parfois magique. Il semble reproduire, en la développant sans doute considérablement, l'ancienne tradition shî'ite de la cité irakienne de Kûfa, bien qu'en ce qui concerne l'exacte ancienneté et la forme primitive des doctrines les preuves textuelles directes manquent cruellement. En tout cas, le hadîth shî'ite de l'école iranienne de Rayy et de Qumm a été le véhicule principal de ce qui a été appelé la «Tradition originelle ésotérique non rationnelle» [4]. Nous nous sommes fondés sur cette tradition, aussi bien pour procéder à notre exposé des structures doctrinales (première partie), que pour présenter les enseignements sacrés des imâms (chapitre suivant). On verra, dans la troisième partie, comment, dès le milieu du IVe/Xe siècle, une autre tendance, la «Tradition juridico-théologique rationnelle» de Bagdad, à progressivement marginalisé, voire persécuté ce premier courant.

Aux yeux des fidèles, le hadîth contient donc les propos des Quatorze Impeccables et encore plus spécialement les enseignements des douze Guides divins. Or, que disent ces derniers au sujet du Coran?

Le Coran selon le shî'isme

«Tout hadîth non conforme au Coran n'est qu'un beau mensonge. » Cette tradition remontant à l'imâm Ja'far définit le critère de base de l'authenticité du hadîth, tout en soulignant la sacralité fondamentale du Coran. Or, un très grand nombre des données doctrinales du shî'isme, telles qu'elles apparaissent dans les ouvrages de hadîth - des mythes cosmogoniques aux croyances eschatologiques en passant par toute la conception de la figure de l'imâm par exemple –, peuvent difficilement trouver des fondements textuels dans le Coran, tout au moins dans le texte coranique de la «vulgate de 'Uthmân» dont nous disposons actuellement.

«Je suis un descendant de l'Envoyé de Dieu [i. e. Muhammad], aurait dit le même imâm, et je possède la connaissance du Livre de Dieu : il contient le récit de l'origine de la création ainsi que tout ce qui arrivera jusqu'au Jour de la Résurrection; il contient le récit de tous les événements du ciel et de la terre, ceux du paradis et de l'enfer, ceux du passé et de l'avenir et je connais tout cela aussi

clairement que si je les voyais dans la paume de ma main.» Le texte coranique connu est loin de contenir tout cela. De quoi s'agit-il?

Jusqu'à la première moitié du IVe/Xe siècle, les textes shî'i-tes rapportent un grand nombre de traditions, remontant aux imâms, traitant d'un sujet si explosif et aux conséquences si graves que la grande majorité des shî'ites va l'abandonner à partir de cette date, allant jusqu'à renier ses propres traditions antérieures : le texte officiel du Coran, la vulgate connue de tous, n'est qu'une version censurée, falsifiée et altérée de la véritable Révélation faite au prophète Muhammad.

Il est vrai que la vulgate dite 'uthmânienne a mis du temps à être acceptée de tous, et cela ne se fit pas sans violence. Les ouvrages historiographiques, dogmatiques et hérésiographiques évoquent par exemple - de manière assez discrète, il faut le préciser - le cas de quelques-uns parmi les Compagnons de Muhammad, certains khârijites, ou encore quelques penseurs mu'tazilites, à avoir mis en doute l'authenticité et donc la légitimité de la recension officielle. Cependant, sur la mise en question de l'intégrité de celle-ci, aucun courant religieux ne dispose autant que le shî'isme ancien de données multiples, concordantes et systématiques.

Il y a d'abord les indications que l'on pourrait appeler indirectes. Disséminés dans la masse imposante des traditions, rapportés au sein de chapitres qui n'ont souvent rien à voir avec le sujet, comme pour cacher des données que l'on sait hautement subversives, certains imâms recourent sans équivoque, en parlant de la vulgate 'uthmânienne, à des termes comme «falsification», «altération», «changement » pour décrire ce qu'ont fait subir les Ennemis des imâms au Coran originel. Par ailleurs, certains hérésiographes classiques [5] ont toujours compté, parmi les croyances les plus « hérétiques » et les plus scandaleuses des shî'ites, celle qui traite du caractère falsifié du Coran officiel.

Passons maintenant aux indications directes, elles aussi plus ou moins diluées dans l'énorme corpus du hadîth. La gravité du sujet imposait la discrétion. C'est pourquoi, dans de nombreuses traditions, les imâms demandent à leurs disciples d'appliquer la «garde du secret » (*taqiyya*) au problème de la falsification du Coran, ou encore de réciter celui-ci dans sa version officielle lorsqu'ils se trouvent en présence de non-shî'ites. D'après les indications directes, donc, à la mort du Prophète, seul 'Alî, le vrai initié et héritier de Muhammad et son plus intime ami et secrétaire, détenait une recension complète de la Révéla-tion. Ce Coran originel intégral est près de trois fois plus volumineux que la vulgate officielle. La majorité des Compagnons du Prophète et les hommes influents de la tribu de Quraysh, Abû Bakr et 'Umar (les deux premiers califes) en tête, rejetèrent ce texte originel et mirent au point un texte falsifié, puisque amputé de ses parties les plus importantes, texte établi et déclaré officiel par le troisième calife 'Uthmân qui ordonna la destruction des autres recensions.

C'est que, selon les traditions shî'ites, la Révélation originelle contenait un grand nombre de versets où 'Alî et les descendants du Prophète – c'est-à-dire Fâtima et les imâms – étaient nommément cités comme des modèles et des chefs par excellence de la communauté. D'autres versets, tout aussi nombreux, dénonçaient explicitement les hommes puissants de Quraysh et leur traîtrise à l'égard de Muhammad, de son Livre et de sa religion. Par ailleurs, la Révélation initiale contenait «tout», les mystères du ciel et de la terre, les événements du passé, du présent et de l'avenir. Tout cela fut censuré dans la version officielle. Rejeté, menacé de destruction, le Coran intégral fut caché par 'Alî. Il fut ensuite transmis secrètement d'imâm à imâm jusqu'au douzième, qui l'emmena avec lui dans son Occultation. Personne d'autre que lui ne connaît son contenu exact, qui ne sera révélé dans son intégralité que lors de l'avènement de l'imâm caché à la Fin du Temps. D'ici là, les musulmans devront se contenter de la version censurée et déformée de la vulgate 'uthmânienne, version issue de la trahison des Compagnons qui signèrent, par leur orgueil impie, la déchéance de la communauté dans sa

majorité, en écartant 'Alî de la succession du Prophète et en amputant le Livre de ce qu'il avait de plus profond.

Pratiquement toutes les compilations anciennes de hadîth, jusqu'au milieu du IVe/Xe siècle, rapportent un nombre plus ou moins grand de traditions des imâms contenant des citations du «Coran intégral originel», citations qui ne figurent donc pas dans le Coran que l'on connaît[6]. En voici quelques exemples significatifs, parmi tant d'autres (les mots ou expressions ne figurant pas dans la vulgate sont écrits en italique) :

Coran 2:225 : « Il lui appartient tout ce qui est dans les cieux et sur la terre, *et tout ce qui est entre les cieux et la terre ou sous la terre, le Monde invisible et le monde visible. Il est Clément et Miséricordieux*. Qui pourra intercéder auprès de Lui sans Sa permission? »

Coran 4:63 : « Ceux-là, Dieu connaît ce qu'il y a dans leur cœur, écarte-toi d'eux *car le Verbe du Malheur leur est destiné ainsi que le tourment* [ici manque « exhorte-les », qu'on trouve dans la vulgate]. Adresse-leur des paroles convaincantes qui s'appliquent à leur propre cas. »

Coran 4:65-66 : « Ils ne trouveront pas ensuite en eux-mêmes la possibilité d'échapper à ce que tu auras décidé *au sujet de la cause de l'Ami divin* [l'imâm] et ils se soumettront *à Dieu pour obéir* d'une manière totale / Si Nous leur avions prescrit : "Faites-vous tuer et *soumettez-vous totalement à l'imâm"* ou bien : "Quittez vos maisons *pour lui"*, ils ne l'auraient pas fait à l'exception d'un petit nombre. Si *ceux qui s'opposent* [au lieu de : s'ils] suivaient les exhortations, il aurait été vraiment meilleur pour eux et plus efficace pour leur affermissement. »

Coran 20:115 : «Et Nous avons autrefois confié à Adam *des Verbes concernant Muhammad, 'Alî, Fâtima, al-Hasan, al-Husayn et les imâms de leur descendance,* mais il les oublia[7].» »

Coran 33:71 : «Quiconque obéit à Dieu et à Son prophète *pour ce qui est du saint pouvoir de 'Alî et celui des imâms après lui,* celui-là jouit d'un bonheur grandiose. »

Coran 42: 13 : «Il a établi pour vous, *ô Famille de Muhammad* [c'est-à-dire Fâtima et les imâms], en fait de religion, ce qu'Il avait prescrit à Noé, et ce que Nous te révélons, *ô Muhammad,* et ce que Nous avions prescrit à Abraham, à Moïse et à Jésus : "Établissez la religion *de la Famille de Muhammad,* ne vous divisez pas à son sujet *et soyez unis.* Combien paraît dur aux associationnistes, *ceux qui associent au saint pouvoir de 'Alî d'autres pouvoirs,* ce vers quoi tu les appelles *en fait du saint pouvoir de 'Alî. Certes* Dieu *guide, ô Muhammad,* vers cette religion celui qui se repent, *celui qui accepte ton appel vers le saint pouvoir de 'Alî* [au lieu de : Dieu choisit et appelle à cette religion qui Il veut. Il guide vers elle celui qui se repent]. »

Tout en corroborant – non pas pour ce qui est des détails mais dans ses grandes lignes, et involontairement bien entendu – les fondements des études critiques et philologiques sur l'histoire de la rédaction du Coran (étalement de l'établissement du texte dans le temps, purges et réécritures multiples des recensions anciennes, influence des événements historiques et politiques...), l'attitude du shî'isme ancien à l'égard de la Révélation consiste, d'une part, à doter ses théories de l'imamat de fondements coraniques et, d'autre part, à souligner l'impiété et la violence sans bornes des « adversaires » du shî'isme. Aux yeux des shî'ites, les diatribes acerbes contre la quasi-totalité des Compagnons du

Prophète ont bien sûr pour justification le fait que ceux-ci écartèrent 'Alî de la succession de Muhammad, mais aussi, et surtout, qu'ils ont falsifié et censuré le « Coran intégral »[8]. Du fait de cette « trahison », les imâms, tels qu'ils apparaissent à travers le corpus ancien du hadîth, considèrent les Compagnons, les trois premiers califes plus particulièrement, comme les véritables responsables de la rapide déchéance morale et religieuse de la communauté musulmane, juste après la mort du Prophète.

À travers ces traditions, les imâms paraissent affligés par la violence et l'ignorance d'une masse qui, au terme de quelques décennies, a complètement rompu avec les enseignements et les directives de son Prophète et de son Dieu. La faute en incombe aux dirigeants de cette masse, qui ont permis la falsification du Message divin et l'ont fait accepter, par force et par ruse, à la majorité des musulmans. Selon la vision du monde dualiste, il ne s'agit là que d'un épisode récurrent du combat universel entre les forces de la connaissance et celles de l'ignorance. Le judaïsme et le christianisme, pour ne prendre que ces exemples, ont eu, eux aussi, leurs Écritures falsifiées après la mort de leurs fondateurs, et leurs initiés furent isolés puis persécutés par une majorité d'ignorants, usurpateurs de pouvoir.

Parmi les traditionnistes illustres, auteurs des grands classiques du hadîth shî'ite ancien, Ibn Bâbûye (m. 381/991) paraît être le premier non seulement à passer sous silence ces données, mais à adopter une position identique à celle des sunnites : le Coran officiel est identique au Coran révélé à Muhammad. Celui qui prétend autre chose ne peut être qu'un menteur ou un dangereux déviant. Cette attitude deviendra progressivement, à partir de cette époque, celle du courant majoritaire du shî'isme duodécimain. Comme on le verra plus en détail dans la troisième partie, entre-temps étaient survenus deux événements majeurs : l'Occultation du dernier imâm (marquant la fin de la période des imâms historiques), l'arrivée au pouvoir des Bouyides shî'ites (de 334 à 447/945-1055) à Bagdad et leur prise de contrôle du califat abbasside. Une des conséquences capitales de cette évolution sera le développement et la consolidation, au sein du shî'isme imamite, de la « tradition théologico-juridique rationnelle», dont l'un des soucis principaux, pour prouver son accord avec l'« orthodoxie », sera la suppression ou la redéfinition des points de divergence générateurs de violence avec le sunnisme. Dans ce contexte, la croyance en la falsification de la vulgate 'uthmânienne n'avait plus aucune place. Toute l'orthodoxie et l'orthopraxie de l'islam étaient en effet désormais définies et justifiées par cette vulgate : du rituel aux différentes institutions en passant par les préceptes juridiques ou dogmes théologiques. Mettre en doute l'intégrité du Livre officiel, c'était ni plus ni moins contester l'orthodoxie islamique. Ce que les juristes-théologiens protégés des Bouyides, eux-mêmes «protecteurs du califat», ne voulaient ni ne pouvaient se permettre.

Ainsi, la thèse de la falsification du Coran officiel fut abandonnée par le courant désormais dominant du shî'isme, et progressivement oubliée par la masse des croyants. Et pourtant, à chaque époque, il y eut des auteurs, et non des moindres, qui - par fidélité aux textes anciens du hadîth - professèrent de nouveau cette thèse : d'Ibn Shahrâshûb et Tabrisî au VIe/XIIe siècle, jusqu'à la grande autorité religieuse des temps modernes, Mîrzâ Husayn Nûrî (m. 1902), en passant par quelques grands penseurs des XVIIe et XVIIIe siècles (Fayd Kâshânî, Hâshim Bahrânî, Majlisî, Ni'matallâh Jazâ'irî, Sharîf 'Âmilî...), sans oublier l'ouvrage controversé du XIe/XVIIe siècle, *Dabestân e madhâheb*, ou le manuscrit de Bankipore (Inde) datant de la même époque, et contenant le texte de deux sourates entières censées appartenir au «Coran intégral originel», la sourate des Deux Lumières (i.e. celles de Muhammad et de 'Alî) et la sourate de la *Walâya* (Élection divine de 'Alî et de ses descendants) [9]. Ces auteurs, relevant presque tous de la tendance «traditionaliste», ont toujours eu à affronter l'opposition, sinon l'hostilité, de leurs coreligionnaires «rationalistes ». Pour les premiers, la présence massive de la thèse de la falsification, dans les nombreuses traditions des imâms rapportées par les anciennes

compilations dont l'autorité et la crédibilité font l'unanimité, est une preuve de sa réalité. Pour les seconds, l'intégrité du Coran officiel étant indubitable, la présence de ce genre de traditions dans le corpus ancien du hadîth est tout simplement la preuve de la contamination de ce corpus par des traditions «forgées » dans des milieux «extrémistes déviants ». Ainsi, entre les deux sources fondatrices, le Coran et le hadîth, les Rationalistes accordent leur confiance à la première et les Traditionalistes plutôt à la seconde. C'est dire combien cette question a depuis toujours été un sujet de débats et de polémiques parmi les savants shî'ites, et ce jusqu'à nos jours [10].

1 Ce chiffre de six est indicatif. Le sunnisme reconnaît d'autres «authentiques» et d'autres autorités, aussi bien à l'époque ancienne (Ibn Hanbal, Mâlik ibn Anas...) que plus tard (Baghawî, Ibn Hajar...).

2 « Impeccable» dans le sens de pur de tout péché, de toute faute, infaillible.

3 Ces critères relevant du domaine de la croyance ne satisfont bien entendu pas les exigences critiques de l'historien. Si le dixième imâm authentifie les propos du deuxième imâm par exemple, cela ne signifie pas forcément que le deuxième imâm ait historiquement prononcé ce propos-là. Très souvent, même cette authentification attribuée par les textes au dixième imâm ne reste pour l'historien qu'une hypothèse difficilement vérifiable. Cependant, ce qui nous importe ici, c'est que le propos soit perçu par les fidèles comme authentique, et donc sacré, puisque considéré comme provenant effectivement d'un imâm.

4 Nous évitons délibérément l'usage du terme «irrationnel», trop négativement chargé. Par «non rationnel», nous n'entendons bien entendu pas quelque chose d'informe, de stupide ou de gratuitement illogique, mais simplement ce qui n'est pas nécessairement soumis au contrôle de la raison, ce qui demeure rebelle à la rationalisation. Les pages qui suivent tenteront d'en dégager les éléments constitutifs afin d'exclure toute équivoque du discours et offrir à celui-ci le caracère universellement valable d'un examen scientifique. Il ne s'agit évidemment pas de rationaliser le non-rationnel - ce qui s'avère proprement impossible - mais de le saisir, d'en fixer les éléments, et par là même d'opposer aux fantaisies de l' «irrationnel» la solidité d'une doctrine qui se définit comme spirituelle. Ces distinctions sont d'autant plus capitales que «le non-rationalisme spirituel» s'est souvent confronté aussi bien aux extravagances de l'« irrationalisme religieux qu'à la simplification réductrice du «rationalisme» scolastique.

5 Des auteurs aussi importants qu'Ash'arî (m. 324/935), Ibn Hazm (456/1054) ou Isfarâ'inî (471/1078-1079).

6 Ces citations ne vont jamais au-delà de quelques versets dans la littérature ancienne. Beaucoup plus tard, comme on le verra, à partir du XIe/XVIIe siècle, certaines sources rapporteront le texte entier de deux courtes sourates.

7 Il s'agit des entités métaphysiques préexistantes des Impeccables dont l'ensemble constitue le symbole par excellence de l'Imâm cosmique, Face révélée de Dieu. Nous y reviendrons en abordant les mythes cosmogoniques shî'ites.

8 Cette attitude est à la base de la notion appelée *sabb al-sahâba*, littéralement «le fait d'injurier les Compagnons», notion qui, depuis toujours, a dramatiquement scandalisé les sunnites. Elle fait partie d'une notion plus large, celle de la Haine ou la dissociation sacrée (*barâ'a*) envers les forces de l'ignorance, complément indispensable de l'Amour sacré (*walâya*) envers les imâms (voir la première partie). Comme on l'a vu, les imâms auraient interdit à leurs fidèles de manifester leur Haine sous forme de révolte ouverte. La *barâ'a* doit donc rester intériorisée jusqu'au Retour de l'imâm caché, même si extérieurement il y a contrainte d'obéissance envers les pouvoirs injustes. C'est une des facettes de ce combat qui oppose depuis toujours les initiés aux ignorants, et «injurier les Compagnons» est une manière pour les fidèles d'en entretenir la conscience.

9 Voir note 1, p. 92. Pour la *walâya*, concept central du shî'isme, voir p.131.

10 Du côté sunnite, après les classiques hérésiologiques de l'époque médiévale et surtout les violentes attaques du vigoureux polémiste Ibn Taymiyya au XIVe siècle, les savants semblent s'être désintéressés du sujet jusqu'au XXe siècle, lorsque les polémiques refirent surface avec force, ironiquement lors de quelques tentatives de rapprochement entre shî'ites et sunnites (pendant et après plusieurs réunions «oecuméniques» à partir des années 1950). Ces derniers se fondent souvent sur l'ouvrage de Mîrzâ Husayn Nûrî, auteur déjà mentionné, pour dénoncer l'insoutenable hérésie shî'ite concernant le Coran. Les attaques sunnites ont redoublé de violence après la révolution islamique d'Iran en 1979, surtout de la part de Wahhabites séoudiens et pakistanais.

CHAPITRE 2

L'Enseignement et ses niveaux

On a pris l'habitude de dire que le shî'isme est fondé sur cinq principes.

Les trois premiers, appelés les «principes de la religion» (c'est-à-dire l'islam en général), il les partage pleinement avec les sunnites : croire en l'Unicité de Dieu, croire en la mission des prophètes, croire en l'existence de la récompense et du châtiment dans l'au-delà. Les deux derniers, dits les «principes de l'École » (c'est-à-dire le shî'isme en particulier), sont : croire en la Justice divine et dans le principe de l'imamat. Mais énoncer les choses de la foi de cette manière est réducteur et tardif (XVIIe ou XVIIIe siècle). La formule porte la marque de la tradition rationaliste des derniers siècles, avec son souci d'arrondir les angles et d'édulcorer les doctrines afin de prouver l'« orthodoxie» du shî'isme, telle que l'entend la majorité des musulmans. Or, il faut savoir que les sources doctrinales de base définissent les cinq principes de manière spécifiquement shî'ite. Voyons les choses de plus près.

« Notre enseignement est ardu, difficile à supporter; c'est un secret, un secret enveloppé par un secret au sujet d'un secret», ne cessent de dire de mille façons les imâms. Ja'far al-Sâdiq est censé avoir dit également : «Notre enseignement comporte l'exotérique, l'ésotérique et l'ésotérique de l'ésotérique. » Tout cela semble vrai lorsque l'on examine le corpus des traditions shî'ites. On y décèle en effet des niveaux fort différents et des doctrines parfois difficilement acceptables, et à plus forte raison difficilement compréhensibles, pour un musulman «ordinaire». Les disciples étaient sans doute organisés en plusieurs catégories, de degrés de connaissance et d'initiation différents. Pourtant, on l'a vu, toute la doctrine, des dogmes fondamentaux aux plus petits détails, est déclarée être en accord avec le Coran. Le shî'isme va jusqu'à se présenter comme une immense herméneutique du Livre saint; d'où la place centrale de l'exégèse dans ses différents aspects et ses diverses implications. C'est la raison pour laquelle nous y reviendrons longuement. Pour l'heure, afin d'illustrer les traditions qui viennent d'être citées et de présenter brièvement le contenu de l'Enseignement à travers ses multiples facettes, nous évoquerons quelques chapitres particulièrement représentatifs et leurs différents niveaux.

Droit canonique

Le corpus juridique occupe une place importante dans les compilations de traditions. Au premier abord, ce corpus présente une allure générale très comparable à celle du droit canonique sunnite. Et de fait, en matière de droit privé, de droit des obligations ou encore de droit pénal, les fondements sont pratiquement les mêmes. Du point de vue formel, la division des chapitres (en général le rituel placé au début est suivi par les transactions patrimoniales), les titres des sous-chapitres et même la répartition des matières sont très ressemblants. Par ailleurs, pour ce qui concerne les nombreuses et importantes institutions, où le cadre coranique est inexistant, on aurait pu imaginer que les élaborations des juristes divergeraient, selon l'appartenance communautaire, et d'autant plus que les recueils de hadîth (qui, dans ces cas, comblent les lacunes coraniques) ne sont pas les mêmes d'un bord à l'autre. Or, même ici, les

similitudes sont innombrables (par exemple à propos de la vivification des terres mortes, de l'allaitement, de la préemption immobilière, etc.). En raison de toutes ces ressemblances, on pourrait dire que, d'un point de vue général, les points de divergence du droit shî'ite ne le différencient guère plus que ne se différencient entre elles les quatre grandes écoles du droit sunnite. Il n'empêche que trois particularités méritent d'être signalées par l'importance de leur divergence et l'ampleur de la discordance qu'elles ont engendrée entre shî'ites et sunnites.

– Le mariage temporaire (appelé le plus souvent *mut'a* ou *sîgha).* Il diffère du mariage permanent par le fait qu'il n'entraîne aucune obligation alimentaire à la charge de l'homme, qu'il ne crée pas de vocation successorale entre époux (toutefois, pour ces deux cas, les deux parties pourraient convenir du contraire) et, enfin, qu'il est indispensable que soit précisé dans le contrat même que l'union ne durera qu'un temps limité. L'homme est obligé de payer une dot et les enfants de l'union temporaire sont légitimes. Les sunnites considèrent ce mariage comme une forme scandaleuse de prostitution, quand bien même ils auront mis plusieurs siècles pour l'interdire, le Coran et le hadîth n'étant pas, en effet, suffisamment précis à son sujet. Ajoutons enfin que les shî'ites eux-mêmes tiennent la *mut'a* pour un mariage de second ordre, une union nettement inférieure au mariage permanent ordinaire.

– La répudiation discrétionnaire (*talâq*). Elle a des fondements coraniques et est donc pratiquée par tous. Seulement les shî'ites l'ont organisée avec une telle rigueur qu'il n'y a rien de commun entre leur répudiation et celle des sunnites. Contrairement à ces derniers (avec une petite réserve en ce qui concerne les malikites), les shî'ites ne peuvent répudier leur femme pendant les règles, ni dans leur intervalle si, depuis la fin des règles précédentes, il y a eu des rapports sexuels entre époux, ni après l'accouchement. Par ailleurs, les «trois répudiations successives», formulées par l'homme et entraînant la séparation définitive des époux, d'une simplicité extrême dans le sunnisme, sont strictement réglementées dans le droit shî'ite. Enfin, les répudiations prononcées par allusion, serments, paris ou jurons, valides dans les quatre écoles du sunnisme, sont interdites. Tout cela explique la rareté de la répudiation de la femme chez les shî'ites par comparaison avec ce qui se pratique chez les sunnites.

– Les règles de l'héritage et de la succession. Le Coran a institué douze parts successorales fixes, mais si la succession n'est pas entièrement absorbée par ces parts, ou bien s'il n'existe pas de titulaire, à qui ira le reliquat (dans le premier cas) ou tout l'héritage (dans le second) ? Dans le sunnisme, les bénéficiaires sont les parents mâles se rattachant au défunt par les mâles. Dans le droit shî'ite, les femmes du même degré de parenté ont les mêmes droits que les parents mâles. Comment aurait-il pu en être autrement dans un système fondé sur l'autorité absolue des imâms qui sont parents du Prophète par sa fille Fâtima?

Il est enfin des données spécifiques plus discrètes, noyées dans la masse foisonnante des traditions juridiques. Les textes qui les véhiculent ne sont pas réunis en un chapitre spécial, sans doute pour échapper à l'œil du simple curieux qui ne fait que feuilleter les livres, comme cela a été le cas de la plupart des polémistes antishî'ites. Ce «droit ésotérique » traite principalement du statut juridique des musulmans non shî'ites, de leur impureté, de l'invalidité de leur foi, de l'illégitimité de leur naissance et de leur descendance, etc. Quelques exemples.

Une distinction est faite entre les sunnites «modérés» (ceux qui ne manifestent pas une hostilité ouverte envers les imâms et les shî'ites) et les adversaires activistes et violents des imâms et de leurs

fidèles (appelés les sunnites *nâsibî*). Tous sont considérés comme des infidèles, mais les premiers peuvent être traités comme des musulmans dans cette vie, puisque c'est Dieu qui les punira dans la vie future en tant qu'infidèles. Comme la haine de la famille du Prophète est déclarée être le signe le plus éclatant d'une naissance illégitime, les seconds, parmi lesquels sont souvent comptés les trois premiers califes, les Omeyyades et les Abbassides, sont considérés comme des progénitures issues d'adultère à la descendance illégitime. Ils sont extérieurement et intérieurement impurs. L'eau touchée par eux ne peut être utilisée pour procéder à une purification rituelle ou profane. Leurs témoignages n'ont aucune valeur juridique. Il est ainsi interdit aux shî'ites de venir en aide aux nâsibî-s pauvres, de manger la chair d'un animal sacrifié par eux, de se marier avec eux, d'accomplir leur prière sous la direction d'un nâsibî. Alors que l'homme shî'ite peut épouser une femme sunnite «modérée», la femme shî'ite – en particulier celle qui est initiée à l'enseignement secret des imâms, *al-'ârifa* – ne peut se marier qu'avec un shî'ite. Il faut tout de même préciser que, dans le cas où sa vie serait en danger, le shî'ite est autorisé à pratiquer la «dissimulation tactique[1] », à cacher son appartenance doctrinale et donc ne pas respecter ses règles.

Ce qui se dégage de ce «droit ésotérique», c'est un fort sentiment d'identité religieuse, voire «sectaire», accompagné d'un souci constant de pureté physique et spirituelle. Une forte inquiétude de contamination semble habiter les membres de la communauté, qui se considèrent comme des «élus» lorsqu'ils entrent en contact avec des personnes appartenant à d'autres croyances religieuses – et plus particulièrement des musulmans non shî'ites. Tout cela rappelle à bien des égards, et parfois dans le détails des conceptions, certains aspects du judaïsme et encore plus du zoroastrisme[2].

Cosmogonie et anthropogonie

Plusieurs mythes fondent les récits shî'ites de la création de l'univers et de l'homme. Sur ce point aussi les traditions sont foisonnantes, désordonnées, issues d'horizons divers, parfois contradictoires. Reconstituer les mythes dans leur éventuelle cohérence originelle revient donc à reconstituer un puzzle à partir de pièces souvent délibérément et arbitrairement dispersées. Sans compter que, bien entendu, il est plusieurs niveaux dans les mythes et cela ne facilite pas non plus la tâche du chercheur.

À un niveau exotérique se trouvent les récits cosmogoniques que le shî'isme partage avec l'une ou l'autre des multiples traditions musulmanes en général : la création *ex nihilo,* les Premières-Choses-Créées (soit des éléments coraniques comme le Calame, la Table Bien Gardée, le Trône ou le Siège de Dieu..., soit les quatre Éléments selon la tradition antique), les sept Jours de la création, les sept cieux et les sept terres, la création des anges et des démons, les Supports de l'univers (le Coq cosmique qui se tient sur le Rocher, lequel est posé sur le dos de la Baleine immergé dans l'Océan des Ténèbres, etc.), les régions, les différents habitants, ou encore l'âge et les cycles de l'univers, la création de l'humanité adamique et des créatures non humaines habitant la terre... Ces données se retrouvent, sous une forme ou une autre, dans les ouvrages cosmographiques musulmans dont les plus anciens parvenus jusqu'à nous sont contemporains de nos compilations de hadîth shî'ites (IIIe-IVe/IXe-Xe siècle). Comportant beaucoup d'éléments tirés des littératures biblique et midrashique, elles proviennent, de façon plus générale, d'un antique fonds moyen-oriental, plus particulièrement mésopotamien.

La cosmogonie et l'anthropogonie ésotériques sont exposées dans des récits spécifiquement shî'ites, dont on chercherait en vain des parallèles chez les sunnites. Il s'agit de plusieurs mythes distincts mais interdépendants et complémentaires [3].

Il y a d'abord le récit de la création des Mondes et de leurs habitants. À l'origine, seul existe Dieu-Lumière. Des milliers d'années avant la création du monde sensible, Dieu fait procéder de Sa Lumière, d'une part le Premier Monde, appelé la Mère du Livre[4], et d'autre part l'« habitant de celui-ci, la Lumière unique et duelle de Muhammad (symbole de la dimension manifeste de l'Être) et de 'Alî (symbole de sa dimension cachée, secrète). Il s'agit de l'entité lumineuse préexistentielle du prophète et de l'imâm par excellence réunis en une unité : l'Homme ou l'Imâm cosmiques. Cet Être primordial est souvent identifié soit aux Cinq du Manteau, Muhammad, 'Alî, Fâtima, Hasan et Husayn, dont les noms sont tirés des Noms divins, soit à l'ensemble des Quatorze Impeccables, Muhammad, Fâtima et les douze imâms [5].

Ensuite, un autre Monde est créé: le Premier Monde des Particules ou des Ombres, appelé également le Monde du Pacte, où les entités lumineuses, jusque-là informes, des Impeccables prennent la forme de sihouettes humaines composées de particules. Ces «silhouettes de Lumière » commencent alors à graviter autour du Trône divin, attestant l'Unicité de Dieu et louant Sa Gloire. Viennent ensuite à l'être, toujours sous forme de particules, ceux que l'on pourrait appeler les «créatures pures» : les entités préexistentielles de futurs anges, des prophètes et des imâms à venir, des «croyants »(*mu'min*), c'est-à-dire les initiés futurs de tous les temps[6]. Intervient alors le Pacte, ou le Covenant primordial (d'où l'une des appellations de ce Monde), que Dieu fait conclure à ces «créatures pures». Il comprend quatre serments de fidélité – respectivement à l'égard de Dieu, de la mission prophétique de Muhammad, de la Cause sacrée des imâms (la *walâya*, qui fait l'objet de notre chapitre 3), de l'avènement final du Mahdî à la Fin du Temps.

Comme dans tout rite initiatique, la prestation de serment ouvre l'accès à l'initiation. En effet, c'est à ce moment que semble avoir lieu l'Initiation primordiale : les entités lumineuses des Impeccables (maîtres initiateurs) enseignent aux «ombres» préexistentielles des «créatures pures »(disciples initiés) les sciences secrètes de l'Attestation de l'Unicité et de la Glorification[7]. On aura noté la mise sur pied d'égalité, dans la balance spirituelle, des «croyants», c'est-à-dire des «shî'ites» de tous les temps, avec anges, prophètes et imâms, formant ensemble les forces de la connaissance.

Puis le Second Monde des Particules ou des Ombres est créé. Ses habitants sont les particules (ou ombres) des futurs descendants d'Adam, à partir de la Terre et de l'Eau. Ainsi, les choses deviennent de moins en moins subtiles, de plus en plus matérialisées, et les êtres issus de l'Argile sont divisés en «Gens de la Droite et «Gens de la Gauche». Nous y reviendrons.

Enfin viennent à l'existence le monde sensible et Adam, père de l'humanité actuelle. En Adam, dans ses « reins », disent les textes, est placée la Lumière unique et duelle de Muhammad et de 'Alî, la Lumière de l'Alliance (*walâya*) entre Dieu et les créatures, dans sa double dimension exotérique et ésotérique, véhicule de la connaissance initiatique et du pouvoir spirituel. Cette Lumière est transmise de deux manières aux descendants d'Adam : par l'enseignement de la connaissance sacrée et par la substance séminale des initiés. Ainsi commence le long voyage de la Lumière de la connaissance à travers les générations humaines, parcourant les espaces et les temps de l'Histoire sainte de l'humanité pour atteindre ses véhicules prédestinés par excellence, à savoir les Muhammad, Alî et Fâtima, « Confluent des Deux Lumières », pour être transmise grâce à ceux-ci aux autres imâms. Ceux-ci l'ont transmise, à leur tour, à leurs descendants spirituels, les adeptes initiés, et à leurs descendants physiques, les *sayyid*[8].

C'est la raison pour laquelle la tradition shî'ite reconnaît deux généalogies distinctes pour le Prophète et les douze imâms. D'abord une généalogie physique, naturelle, correspondant à peu de choses près, compte tenu des inévitables altérations de certains noms, à la généalogie que l'on trouve

dans les ouvrages sunnites : les ancêtres arabes jusqu'à Ismaël, fils d'Abraham et «père des Arabes», dont la lignée remonte jusqu'à Adam en passant par beaucoup de noms et de prophètes bibliques, tels Abraham, Sarug, Noé, Mathusalem, Hénoch et d'autres.

Ensuite, une généalogie spirituelle reliant les imâms et Muhammad à Adam, en passant par une lignée d'initiés divins où l'on trouve encore beaucoup de prophètes et de saints : à part ceux que l'on a déjà évoqués, citons Joseph, Moïse, Josué, David, Salomon, jusqu'à Jésus dont l'enseignement initiatique atteint Muhammad - et après lui les imâms – par l'entremise de l'apôtre Siméon, Jean l'évangéliste, et d'autres noms difficiles à identifier[9].

Mais il existe d'autres mythes de création. Les descendants d'Adam, les humains, sont divisés, on vient de le voir, en deux groupes opposés : les êtres de lumière et de connaissance (les imâms et leurs fidèles de tous les temps) et ceux de l'obscurité et de l'ignorance (les adversaires de toujours des initiés). C'est que dès l'origine, dès leur création, les deux groupes proviennent de deux Mondes différents, sont issus de deux « matières premières » différentes : les premiers sont créés à partir du paradisiaque *'Illiyyin*, et les seconds de l'infernal *Sijjîn*[10]. Ce dualisme radical et le déterminisme sans concession qu'il charrie sont nuancés par d'autres traditions selon lesquelles Dieu, après avoir pétri séparément l'Argile des bons et celle des méchants, mélangea les deux, rendant ainsi possible le passage d'une catégorie à l'autre. Le « mélange des Argiles » se trouve même à la base de la position théologique du shî'isme concernant le déterminisme et le libre arbitre : « ni l'un ni l'autre mais quelque chose entre les deux ».

Dans le même contexte, on trouve également le fameux et long hadîth des Armées de l'Intelligence cosmique et de celles de l'Ignorance cosmique, hadîth qui a connu de nombreux commentaires : à l'aube de la création, le premier être que Dieu crée, c'est l'Intelligence cosmique *(al'aql)*, tirée du côté droit du Trône et faite de Lumière divine. Ce qui la caractérise, c'est sa proximité et son obéissance à l'égard de Dieu. Ensuite est créée l'Ignorance cosmique (*al-jahl*), obscure et orgueilleuse. Dieu dote chacune de ces puissances antagonistes de soixante-quinze armées : celles de l'Intelligence sont autant de vertus, de qualités morales, de la même façon que les armées de l'Ignorance sont autant de vices et de défauts. Ainsi, le Bien – lieutenant de l'Intelligence– s'oppose au Mal– lieutenant de l'Ignorance; la modération s'oppose à l'exagération, le pardon à la vengeance, le courage à la couardise, et ainsi de suite. Ces qualités et défauts sont présentés comme des forces universelles, symboles d'une lutte cosmique commencée dès la genèse du monde et traversant, comme une ligne rouge, toute l'Histoire de la création. Leur Combat ne prendra fin qu'avec la victoire finale et définitive du Mahdî sur les forces du Mal à la Fin du Temps. Le parallélisme entre l'Intelligence et ses Armées, les Impeccables et les «créatures pures » de la droite, d'une part, entre les Armées de l'Ignorance et les Gens infernaux de la Gauche, d'autre part, semble évident. En outre, le mythe ne sert pas seulement à «expliquer» le déroulement de l'Histoire de l'humanité, il fonde également l'éthique proprement shî'ite. Il traite des fondements des événements, aussi bien extérieurs qu'intérieurs. Dans la partie finale du récit, il est effectivement dit que le fidèle peut atteindre le rang des prophètes et des imâms en intégrant en lui toutes les Armées de l'Intelligence et en se purifiant de celles de l'Ignorance.

Rappelons pour finir que les deux mythes cosmo-anthropogoniques et les séries de traditions qui les composent, celui qui traite des Mondes et de leurs habitants et celui qui est relatif aux deux catégories antagonistes de créatures, correspondent aux constantes fondamentales de la doctrine shî'ite : la vision du monde duelle et l'Initiation continuelle d'une part, la vision du monde dualiste et le Combat perpétuel d'autre part.

Eschatologie

Le chapitre consacré à la Fin du monde et aux fins dernières des hommes constitue en soi une discipline plus ou moins ésotérique. Il comporte cependant des données sur lesquelles nos textes s'étendent plus volontiers que d'autres. Il y aurait donc, là encore, deux niveaux d'enseignement : une eschatologie collective, universelle, extérieure, censée agir dans l'histoire de l'humanité afin de la bouleverser, et puis une eschatologie individuelle, intérieure, déclenchant le bouleversement de l'être du fidèle.

La première est décrite en détail par les sources, la seconde n'est suggérée que par allusions, rarement et discrètement. Dans les deux cas, le rôle du douzième imâm, le Mahdî, imâm vivant actuellement caché et le Sauveur à venir, est déterminant. On pourrait même dire que l'eschatologie shî'ite est tellement dominée par tout ce qui concerne l'«imâm du Temps», son Occultation, sa manifestation à la Fin du Temps, son combat final contre les forces du Mal, ou encore la situation du monde lors de cet avènement, que les récits islamiques classiques – tels que la description des événements du Jour de la Résurrection et le Tribunal final, l'existence des élus au paradis ou le sort réservé aux damnés en enfer – sont repoussés au second plan et représentent, y compris quantitativement, peu de chose dans l'immensité de la littérature eschatologique.

La dimension collective

Malgré l'existence, dans le corpus de hadîth, de quelques rares traditions indiquant l'imminence de la Fin du temps et le rétablissement de la justice par le Mahdî (s'attendait-on à la chute des Omeyyades, puis des Abbassides ?), le caractère inconnu de la date du Soulèvement de celui-ci devient très vite un article de foi. La «hâte» ou la «détermination d'un délai» sont explicitement interdites, et les fidèles sont invités à attendre patiemment la «délivrance réjouissante». Celle-ci, c'est-à-dire la venue future de l'imâm caché, est le sujet le plus fréquent des prédictions attribuées aux Quatorze Impeccables, prédictions consacrées principalement aux «signes précurseurs» de l'avènement attendu. Dans le foisonnement – parfois chaotique – des traditions, il est possible de repérer quelques «signes» constants que l'on peut diviser en deux catégories.

– Le signe d'ordre général, universel, du Soulèvement consiste en l'envahissement généralisé de la terre par le Mal, l'écrasement presque complet des forces de la connaissance par celles de l'ignorance, la perte du sens du sacré, l'anéantissement de tout ce qui relie l'homme à Dieu et à son prochain, le renversement des valeurs humaines. D'où la formule consacrée : «le Mahdî [ou "le Qâ'im"] se soulèvera à la Fin du Temps et remplira la terre de justice comme auparavant elle débordait d'oppression et d'injustice [ou "de ténèbres"] ».

– De nombreux signes particuliers. Parmi ceux-ci, cinq sont récurrents : 1) la venue d'al-Sufyânî, chef d'une armée formée des « ennemis » des imâms [11] et collaborateur d'al-Dajjâl (l'Imposteur), l'Antéchrist islamique. 2) L'avènement d'al-Yamânî (le Yéménite), qui prêchera le soutien au Mahdî en s'opposant à al-Sufyânî. 3) Le Cri; il s'agit d'un cri d'origine surnaturelle, venu du ciel et appelant les hommes à se joindre à l'armée du Sauveur. 4) L'engloutissement d'une armée (parfois il s'agit de celle d'al-Sufyânî) dans un désert (souvent situé entre La Mekke et Médine). 5) L'assassinat, à La Mekke, de l'envoyé du Qâ'im, appelé al-Nafs al-Zakiyya (l'Âme Pure).

Le Qâ'im se manifestera alors dans la splendeur de sa jeunesse miraculeuse. Dernier chaînon de la lignée des imâms, il détient, les ayant reçus par transmission directe de père à fils, les reliques, aux pouvoirs sacrés, des prophètes antérieurs ainsi que les Écritures saintes du passé, sauvegardées dans leur intégralité. Il vient combattre et déraciner le Mal et préparer le monde au Jugement dernier. Cependant, cette raison principale contient d'autres raisons, plus ponctuelles. D'abord, le Mahdî combat le Mal pour une raison «historique» : il revient venger tous les hommes saints du passé, victimes de l'injustice de leur communauté, l'imâm Husayn en particulier. En effet, pour rétablir l'ordre et la justice, un des aspects fondamentaux de la mission du Sauveur consiste à venger l'assassinat d'al-Husayn, afin que l'islam majoritaire puisse être purgé du crime le plus odieux qu'il ait jamais commis. Pour la même raison, selon la doctrine shî'ite du «retour à la vie» » (*dl-raj'a*), tous les saints assassinés du passé, ainsi que leurs meurtriers, reviendront à la vie à cette occasion afin que les premiers puissent se venger des seconds. Le retour de l'imâm a également une raison que l'on pourrait dire religieuse : il reviendra pour rétablir le sens perdu du sacré en rétablissant les religions – en l'occurrence, l'islam, le christianisme et le judaïsme – dans leur pureté et leur intégrité originelles. Il rapportera aux fidèles leurs Écritures respectives, dans leur version intégrale, avant leur falsification par les soi-disants «gardiens de l'orthodoxie » de chaque communauté. Enfin, il est une raison spirituelle à la Délivrance : les religions rétablies par le Qâ'im ne seront pas uniquement des dogmes exotériques, mais aussi des enseignements spirituels ésotériques. Cette initiation universelle, effaçant la frontière entre le caché et le manifeste, apportera la sagesse aux hommes, permettant à chacun de retrouver son «imâm intérieur ».

Le Sauveur ne sera, bien entendu, pas seul dans l'accomplissement de sa mission. D'abord, un certain nombre de personnages saints du passé reviendront pour l'aider dans sa tâche : Muhammad, tel ou tel imâm, tel ou tel prophète biblique (selon les différentes traditions), et surtout Jésus-Christ, partout présenté comme le principal compagnon du Qâ'im.

Puisque, comme dans beaucoup d'autres traditions religieuses, l'eschatologie shî'ite est une eschatologie guerrière, le Mahdî se trouve, dans sa lutte contre les forces de l'Obscurité, à la tête d'une armée. Celle-ci comprend plusieurs sortes de « soldats » : les anges (plus particulièrement les trois cent treize anges qui accompagnaient le Prophète lors de la bataille de Badr [12], l'entité céleste terrifiante appelée la Frayeur *(al-Ru'b)*, marchant à la tête de l'armée[13], et enfin les Compagnons du Qâ'im, appelés les fidèles initiés (*mu'minûn*), aux pouvoirs surnaturels[14].

L'armée du Qâ'im, gonflée progressivement par la masse des opprimés et des volontaires acquis à la Cause sacrée, ne peut être que victorieuse. L'« Ennemi », fignorance et sa conséquence, l'injustice, seront une fois pour toute exterminées, la terre embellie par la justice, l'humanité ressuscitée par la lumière de la connaissance. Qu'est-ce qui se passera après ? Le Mahdî préparera le Monde pour la Résurrection et le Jugement final où les Impeccables intercéderont auprès de Dieu pour le salut de leurs fidèles. Selon certaines traditions, le Mahdî régnera sur le monde pendant un certain nombre d'années (7, 9, 19... ans), après quoi interviendra la mort de toute l'humanité, juste avant le Tribunal ultime. D'autres traditions rapportent qu'après la mort du Qâ'im le gouvernement du monde restera, pendant un temps plus ou moins long jusqu'au Jour de la Résurrection, entre les mains des saints initiés.

La dimension individuelle

Être témoin de la manifestation de l'imâm du Temps et faire partie de son armée constituent la plus heureuse perspective dans l'horizon dévotionnel shî'ite. Mais tout le monde ne peut naturellement pas

être témoin de la Fin du Temps, et c'est sans doute pour cette raison que les traditions remontant aux imâms ne cessent de répéter qu'avoir foi en la présence invisible et en l'avènement final du Sauveur équivaut à faire partie de ses compagnons.

Cette note d'espoir, destinée sans doute à l'origine à ceux d'entre les fidèles que le délai indéfini de l'avènement attendu décevait et frustrait, introduit du même coup une dimension individuelle dans l'eschatologie. Croire en l'imâm caché est un article de foi qui concerne la totalité des fidèles, cela fait même partie de la «mise à l'épreuve» des shî'ites, qui est une des conditions de la difficile période de l'Occultation et qui sert à distinguer les «vrais shî'ites» des shî'ites simplement nominaux. Cependant, ici encore, l'enseignement des imâms paraît comporter plusieurs niveaux destinés à différentes catégories de disciples. Certaines traditions semblent, en effet, aller beaucoup plus loin qu'une simple invitation à une foi inconditionnelle en l'existence de l'imâm attendu et suggèrent que certains fidèles particulièrement avancés peuvent parvenir à connaître l'« endroit où se trouve l'imâm caché », autrement dit, qu'ils ont la possibilité d'entrer en contact avec lui – et même éventuellement de le voir.

«Le Qâ'im aura deux Occultations, fait dire une tradition à Ja'far al-Sâdiq, une courte et une autre de longue durée. Pendant la première, ne connaissent l'endroit où il se trouve que certains élus parmi ses shî'ites. Pendant la seconde, ne connaissent cet endroit que les élus parmi ses amis fidèles. » Les «élus parmi ses shî'ites» désigne ici les « représentants » de l'imâm caché pendant l'Occultation mineure. D'après la tradition, on l'a dit, eux seuls ont eu, pendant cette période, le privilège de connaître le «lieu» de l'imâm et de le voir. Les « élus parmi ses amis fidèles » désigneraient les disciples suffisamment éduqués pour entrer en contact avec le douzième imâm pendant l'Occultation majeure. « Le seigneur de cette Cause [i. e. l'imâm caché], aurait dit le même Ja'far, connaîtra deux Occultations dont l'une se prolongera tellement que certains d'entre les shî'ites diront qu'il est mort, d'autres qu'il a été tué et d'autres encore qu'il a définitivement disparu. Seuls quelques-uns parmi ses fidèles resteront acquis à sa Cause mais nul, parmi les amis fidèles ou autres, ne connaîtra l'endroit où il se trouve hormis l'adepte qui régit sa Cause. »

Très vite, les shî'ites se heurtèrent à une contradiction. D'un côté, la dernière lettre de l'imâm caché à son dernier représentant déclarait que désormais personne ne le verrait jusqu'à la Fin du Temps, et que quiconque prétendrait le contraire devrait être considéré comme un imposteur. D'un autre côté, les textes officiels du shî'isme ont enregistré, et cela dès le début de l'Occultation majeure, les témoignages de nombreuses personnes déclarant avoir rencontré l'imâm caché. Tout aussi vite, la contradiction fut résolue : théologiens, traditionnistes et juristes s'accordèrent pour soutenir que ce qui était rendu impossible par la lettre de l'imâm n'était pas la rencontre ou la vision en soi, mais se prévaloir de la vision de l'imâm pour se déclarer son « représentant» – comme ce fut le cas des quatre représentants pendant l'Occultation mineure. Ce qui était interdit, c'était d'acquérir l'autorité religieuse certaine que procure la délégation de l'imâm caché en mettant en avant le privilège de l'avoir rencontré. En dehors de cela, rien ne s'opposait à ce que l'on fût gratifié de la vision de l'imâm du Temps, vision qui n'est d'ailleurs qu'une preuve de plus de l'existence *réelle* de ce dernier. Simplement, il était implicitement demandé à l'heureux élu qui avait eu cet insigne privilège de rester humble et discret.

Les rencontres avec l'imâm caché sont de plusieurs sortes. L'immense majorité des récits qui les relatent traite de la dimension humanitaire de la Figure de l'imâm caché, de son extrême bonté envers les hommes de bien (la plupart du temps il s'agit de fidèles shî'ites, mais pas toujours) et de son souci de leur bien-être (d'où l'expression consacrée à sa fonction : « assister l'affligé et exaucer le besogneux»). Dans ces récits, l'imâm du Temps est présenté comme un père bienveillant, particulièrement sensible aux souffrances des hommes bons : en situation de danger, pendant une

grande détresse ou encore dans une situation pénible, il se manifeste miraculeusement à la victime et lui apporte salut et joie.

D'autres récits de rencontre soulignent la dimension initiatique : là encore, apparaissant providentiellement et de manière surnaturelle, l'imâm enseigne à son protégé une prière, la solution d'un problème théologique ou spirituel, une connaissance secrète. Dans ce genre de rencontre, la volonté du fidèle n'est pour rien dans ce qui lui arrive. Mais, selon un certain nombre d'auteurs, dont la plupart sont des mystiques, bien que le résultat ne soit bien entendu pas garanti puisque les choses dépendent en dernier lieu de la décision de l'imâm, la rencontre avec l'imâm caché peut être précédée du désir et de l'intention du fidèle. Attitudes morales, pratiques ascétiques, prières, purifications et exercices spirituels sont proposés afin de préparer l'individu et de le rendre digne de la vision.

Ce sont surtout les mystiques de tendance soufie ou traditionaliste qui ont médité et commenté ces récits, au point de théoriser la vision de l'imâm du Temps en dégageant sa dimension eschatologique individuelle[15]. En confrontant ces récits de rencontre – qui remplissent des ouvrages entiers – avec ce que la tradition présente comme la dernière lettre autographe de l'imâm caché (où il est dit, répétons-le, que désormais il ne sera vu qu'à la Fin du Temps), ces auteurs proposent, sous différentes formes, des développements, parfois considérables, que l'on pourrait résumer sous la forme du syllogisme suivant : «L'imâm caché, l'imâm de la Résurrection, ne peut être vu qu'à la Fin du Temps; certaines personnes ont pourtant vu l'imâm caché; ces personnes ont donc atteint la Fin du Temps. » La mort dont il est question dans la conclusion du syllogisme doit évidemment être considérée dans sa dimension initiatique : la vision du Résurrecteur (un des multiples sens du mot *qâ'im)* marque la mort de l'ego et la résurrection de l'adepte, c'est-à-dire sa renaissance spirituelle.

Par ailleurs, la rencontre peut avoir lieu soit dans le monde extérieur, avec la «personne physique» de l'imâm du Temps, soit dans le monde intérieur, au niveau du «cœur», avec l'imâm en tant que lumière. Ce dernier point, touchant l'initiatique, mérite quelques lignes.

Dès les plus anciens textes subsistants du shî'isme, les traditions évoquent allusivement une pratique initiatique qui, plus tard, deviendra l'un des exercices les plus secrets de la mystique musulmane en général, et shî'ite en particulier, à savoir la «vision par – ou "dans" – le cœur» (*alru'ya* bi *l-qalb;* la particule bi signifie «par» ou bien «dans»). Il s'agit d'une pratique de concentration sur la région du cœur visant à y découvrir et à y contempler l'«imâm intérieur» sous forme de lumière pour recueillir son «enseignement». Le résultat de l'initiation de ce guide intérieur, c'est l'acquisition de la connaissance transformatrice et des pouvoirs supranormaux[16]. «Celui qui me connaît en tant que Lumière connaît Dieu, et celui qui connaît Dieu me connaît en tant que Lumière », dit une tradition célèbre remontant à 'Alî, manifestation plénière de l'Imâm cosmique. Or, c'est la découverte de la Lumière de cet Imâm que certains mystiques identifient avec l'imâm caché en tant que l'imâm vivant de notre temps, qui est présentée comme la marque de la résurrection individuelle, de la renaissance spirituelle grâce à l'initiation du «maître du cœur».

On a souvent dit et répété que l'eschatologie shî'ite était le reflet des espoirs frustrés d'une minorité souvent violemment opprimée. C'est peut-être vrai, mais ce n'est sans doute pas tout. Effectivement, l'attitude proprement revendicative du shî'isme s'est cristallisée très tôt autour de la figure de l'imâm « attendu » et de l'espoir de sa manifestation ultime. Mais l'eschatologie ne peut se réduire à cette seule dimension politique. Comme quelques-uns de ses prédécesseurs, par exemple certaines religions

iraniennes ou encore certains courants gnostiques judéo-chrétiens, le shî'isme se présente comme une construction fondamentalement mythique à caractère initiatique. Une telle doctrine semble toujours se reposer, sous une forme ou une autre, sur un triptyque où chaque terme ne prend pleinement sens que par rapport aux deux autres : à savoir le triptyque de l'origine, de l'état présent et des choses finales. Autrement dit, une cosmo-anthropogonie marquée par l'origine bonne de la création et l'assaut du Mal; une cosmologie où le «réel », théâtre de l'irruption des événements originels, prépare, en même temps, la Fin ultime; enfin, une eschatologie caractérisée par le Salut gagné dans la souffrance et grâce auquel se réalise le retour à l'Origine sacrée.

Dans ce contexte, la dimension collective de l'eschatologie shî'ite, si fortement marquée par la guerre contre le Mal, rappelle bien entendu le Combat cosmique entre les armées de l'Intelligence et celles de l'Ignorance. Entamé dès l'origine de la création, ce Combat traverse toute l'Histoire puisqu'il se répète d'âge en âge dans le conflit opposant les imâms et leurs initiés de tous les temps aux puissances ténébreuses du Mal. L'anéantissement définitif de ces dernières par le Mahdî ramènera le monde à cet état originel où celui-ci n'était encore peuplé que par les forces de l'Intelligence, avant la création de celles de l'Ignorance.

Quant à la dimension individuelle, l'initiation et la connaissance y jouent les rôles principaux. Commencée, elle aussi, à l'aube de la création, l'Initiation détermine la spiritualité de l'humanité, qui se renouvelle par l'enseignement des imâms en chaque âge. Le fidèle, atteignant la connaissance grâce à l'enseignement de l'imâm de lumière en son cœur, réactualise, lui aussi, cette Initiation primordiale où, dans le Monde des Particules, son entité préexistentielle était initiée aux secrets divins par la forme lumineuse des Impeccables.

Théologie et imamologie

La vision du monde duelle et la dialectique du manifeste et du caché appliquées à Dieu témoignent que théologie et imamologie sont inséparables, puisque l'Imâm, dans son acception métaphysique, constitue la Face révélée de Dieu. Or c'est essentiellement pour cette raison que la théologie shî'ite s'avère de nature fondamentalement mystique et théosophique. Elle est explicitement critique à l'égard d'une théologie purement spéculative. Dans les enseignements remontant aux imâms dans le corpus du hadîth, la théologie n'est jamais appelée *kalâm* (littéralement, « discours »), terme qui désigne la théologie dialectique rationnelle. Celle-ci est au contraire explicitement rejetée comme menant à la confusion et à la perdition. De même, les outils méthodologiques du « discours » rationalisant sur Dieu sont déclarés interdits : le raisonnement analogique *(qiyâs)*, l'opinion argumentée du théologien (*ra'y*), l'effort d'interprétation personnelle appliqué aux choses de la foi *(ijtihâd)* [17]. Dans les compilations de hadîth, la théologie est simplement appelée la «science de l'Unicité divine» ou plus exactement la «science de l'Unification» *('ilm altawhîd)*. Or l'Unicité ne peut être comprise mais intégrée spirituellement en suivant scrupuleusement les enseigne-ments des maîtres initiateurs que sont les imâms. La connaissance des mystères de Dieu ne peut être discursive, ni déterminée par des catégories dialectiques et rationnelles; elle est initiatique, sa fonction n'étant que de présenter les repères intellectuels d'un cheminement spirituel.

Pourtant, ici encore, il existe des chapitres que l'on pourrait qualifier de «théologie exotérique». Certains touchant aux doctrines spécifiquement shî'ites y sont quasiment absents, et les développements théoriques qu'on y rencontre se retrouvent aussi, sous des formes plus ou moins analogues, dans ceux de l'une ou l'autre des écoles théologiques islamiques. Il en va ainsi des preuves de l'existence de

Dieu, de la sagesse et de la justice qui régissent l'univers, des explications exotériques des Noms et Attributs divins, de la division Essence-Attributs, des qualifications de l'Essence divine et de celles des Noms et Attributs, des discussions classiques sur la prédestination et le libre arbitre, etc. Tout cela semble s'adresser à une catégorie de disciples non initiés, voire non shî'ites. Pour découvrir la véritable portée shî'ite des enseignements théologiques, celle qui est destinée aux adeptes plus intimes, il faut aller plus loin et aborder la «théologie ésotérique» qui, elle, est concomitante avec l'imamologie. Les propos qui suivent, remontant à plusieurs d'entre les imâms, illustrent ce fait :

«Nous [les imâms] sommes les plus beaux Noms de Dieu»; «C'est grâce à notre présence que Dieu peut être adoré»; «Nous sommes la Main de Dieu, la Face de Dieu, la Langue de Dieu, l'œil de Dieu», etc. Voyons les choses de plus près.

La Figure de l'imâm, nous l'avons dit, domine toute la foi shî'ite. Elle imprègne, et même détermine, si profondément les chapitres doctrinaux que l'on pourrait dire que le shî'isme est une imamologie. Pourtant, au sein de ceux-ci, un chapitre, sans doute le plus important, est plus spécialement consacré à cette Figure. Qui est l'imâm? Que sont ses particularités? Quelles sont les représentations que le corpus des écrits sacrés du shî'isme créent de lui dans la conscience religieuse des fidèles?

Trois définitions sont ici discernables, représentant les différents niveaux de réalité qu'incarne la personne de l'imâm, illustrant une fois encore le propos du sixième imâm, Ja'far al-Sâdiq, selon lequel la doctrine shî'ite comporte toujours trois couches : exotérique, ésotérique et ésotérique de l'ésotérique.

•Imâm en tant que savant religieux

L'imâm est, à un premier niveau, le maître incontestable des matières religieuses proprement dites. Il enseigne les aspects exotériques du droit, de l'exégèse, de la théologie, de la cosmologie et d'autres disciplines à un auditoire composé de toutes sortes d'élèves : des shî'ites – initiés et non initiés –, mais aussi des non-shî'ites. En plus du fait qu'ils sont les descendants du Prophète, c'est en tant que savants religieux – plus particulièrement comme juristes et traditionnistes – que certains imâms sont tenus en grande estime dans la tradition sunnite. Et pour cause : l'enseignement exotérique de l'imâm ne présente pas de traits spécifiquement shî'ites et peut donc être entendu et appris, sans les choquer, par des non-shî'ites.

•Imâm en tant que Maître initiateur et thaumaturge

Il s'agit de la figure de l'imâm révélée à travers un enseignement destiné aux seuls shî'ites. Les aspects ésotériques des chapitres doctrinaux, ainsi que la terminologie technique, débouchent sur une description et donc sur une certaine définition de l'imâm qui dépassent de loin les limites imposées par l'« orthodoxie » sunnite. C'est à ce niveau ésotérique que les textes nous relatent que la conception et la naissance de l'imâm sont miraculeuses, qu'il a un certain nombre de capacités surnaturelles dès son enfance, et surtout qu'il est imâm parce qu'il remplit deux fonctions principales : il est guide initiateur et thaumaturge par excellence; autrement dit, il détient la Science initiatique *('ilm)* ainsi que le fruit de celle-ci, les pouvoirs supranormaux *(a'âjîb)*.

Les sources de la Science sacrée de l'imâm, concernant les mystères de Dieu, de l'homme et de l'univers sont multiples : il y a d'abord les sources célestes. À l'instar des prophètes, l'imâm reçoit

l'inspiration et la révélation grâce aux entités célestes. Il est *muhaddath*, « Celui à qui parlent les anges », y compris l'ange Gabriel, messager de la Révélation, ou encore l'entité céleste *al-Rûh* (l'Esprit). Le ciel descend donc jusqu'à l'imâm. À l'inverse, l'imâm est également capable d'ascension céleste pour renouveler et augmenter ses connaissances. Chaque nuit de vendredi, par exemple, il se rend auprès du Trône divin pour accomplir, en compagnie des esprits des prophètes et des saints, un «pèlerinage» dont il revient comblé de connaissance. La Science initiatique a aussi des sources occultes : des forces surnaturelles qui «marquent le coeur», ou encore «percent le tympan ». L'imâm a aussi le pouvoir de visualiser une «colonne de lumière» dans laquelle il peut «voir» la réponse à ses questions. Il peut avoir recours à la mantique, à différentes formes de divination, ou encore à la communication avec les esprits des morts – ceux des prophètes et des imâms du passé plus particulièrement.

Il y a ensuite les sources écrites de la Science. Bien entendu, les Livres saints des religions antérieures ainsi que le Coran, tous dans leurs versions intégrales non falsifiées. Mais aussi un certain nombre de Livres secrets contenant des connaissances extraordinaires, transmis d'imâm à imâm : le Feuillet Englobant *(al-Sahîfa al-jâmi'a*), contenant toute la science du licite et de l'illicite; *al-Jafr*, comprenant plusieurs Écritures saintes des prophètes antérieurs, la science du passé et de l'avenir ainsi que celle des Heurs et Malheurs; le Livre de Fâtima, le Livre de 'Alî, le Recueil des Initiés et de leur généalogie, les volumes contenant la liste des Gens du Bien et ceux du Mal, le Livre des souverains de la terre, etc. Enfin, les sources orales, c'est-à-dire l'enseignement reçu de l'imâm précédent en remontant jusqu'à 'Alî, initié par le Prophète lui-même. Cette science transmise, ainsi que l'investiture explicite *(nass)* du prédécesseur constituent même les deux principes décisifs de l'imamat.

Quant aux modes de transmission de la science du maître au disciple, le hadîth précise que celle-ci est d'abord «héréditaire». Elle constitue la composante principale de la Lumière de la *walâya* qui se transmet de génération en génération par le sperme et par l'initiation. Plusieurs modes « magiques » de transmission sont également énumérés, à de nombreuses reprises, dans les traditions attribuées aux imâms : le maître pose sa main sur la poitrine du disciple et lui transmet directement sa science, ou bien c'est le disciple qui pose sa main sur la poitrine du maître et reçoit ainsi la connaissance. Les liquides du corps peuvent servir de « véhicules» aux influences spirituelles et transmettre la connaissance. Outre la substance séminale, il y a aussi la sueur – et surtout la salive, que le maître introduit dans le corps du disciple par les pores de sa peau, ses yeux ou sa bouche[18]. Cette connaissance est transmise aux disciples aussi. Il est vrai que le corpus ancien du hadîth parle presque exclusivement de la science de l'imâm reçue d'un imâm précédent et transmise au suivant. Les disciples sont pratiquement absents de cette littérature. Mais c'est sans doute pour des raisons de discrétion et de discipline de l'arcane, puisque le même corpus rapporte en deux endroits différents, presque «en cachette» étant donné la rareté et la dispersion des traditions, les cas de deux disciples recevant la science secrète des imâms : Salmân le Perse, initié par 'Alî, et al-Fudayl al-Nahdî, initié par le cinquième imâm, Muhammad al-Bâqir.

Les pouvoirs supranormaux de l'imâm découlent principalement de sa Connaissance initiatique. La plupart d'entre eux sont d'ailleurs présentés comme des sciences : la science du passé, du présent et du futur, la science des événements du ciel et de la terre, celle des heurs et malheurs (connaissance de la destinée des gens), celle des consciences et des âmes, de la lecture de pensée, celle des langues (y compris celles des animaux et des êtres surnaturels), les sciences occultes (astrologie, alchimie, sciences divinatoires surtout la science des lettres), etc.

Les imâms peuvent ressusciter les morts, guérir les maladies, rajeunir les vieillards, marcher sur les eaux, se déplacer et faire déplacer les autres (en l'occurrence, leurs disciples) de manière surnaturelle, chevaucher les nuages et monter dans les cieux, voir et entendre à distance... Enfin, ils possèdent un certain nombre d'«objets de pouvoir» qui, semble-t-il, restent leur propriété exclusive. D'abord le Nom Suprême de Dieu, une formule «magique» en syriaque ou en hébreu, aux pouvoirs prodigieux[19]. Puis les reliques aux propriétés magiques, héritées des prophètes antérieurs : la tunique d'Adam, le sceau de Salomon, l'Arche et les Tables de la Loi de Moïse, ou encore l'Arme invincible de Muhammad. Tous ces «objets», reçus en dernier lieu par le douzième imâm, ont été emportés par lui dans son Occultation et ne seront manifestés qu'à son retour à la Fin du Temps.

•Imâm en tant que Face révélée de Dieu

Nous retrouvons ici la théologie ésotérique. Constituant en fait l'ésotérique de l'ésotérique *(bâtin al-bâtin)*, celle-ci concerne ce niveau de la réalité de l'imâm qui se trouve à la base du Secret ultime du shî'isme. Elle n'aurait été enseignée qu'aux adeptes particulièrement intimes, les shî'ites initiés. Selon sa définition, l'imâm terrestre est la manifestation, sur le plan sensible, de l'imâm métaphysique ontologique, lui-même «véhicule» des Noms et Attributs divins, c'est-à-dire le Lieu de révélation de ce qui peut être connu en Dieu.

Il s'agit du Secret des secrets, puisque cette définition pose clairement les fondements de la notion – considérée comme hautement subversive – de la déification possible de l'homme. Ainsi, par un «jeu de miroirs» théophanique, l'imâm terrestre reflète le Dieu révélé. Disséminés çà et là, noyés dans la masse des traditions, nombreux sont pourtant les propos audacieux où l'imâm historique est présenté comme étant le moyen par lequel l'imâm cosmique semble s'adresser aux fidèles pour leur dire le Secret de l'Homme-Dieu.

«Dieu a fait de nous [les imâms] Son Œil parmi Ses adorateurs, aurait dit l'imâm Ja'far, Sa Langue parlante parmi Ses créatures, Sa Main de bienveillance et de miséricorde étendue au-dessus de Ses serviteurs, Sa Face grâce à laquelle on se dirige vers Lui, Son Seuil qui guide vers Lui, Son Trésor au ciel et sur la terre... C'est par notre adoration que Dieu est adoré. Sans nous Dieu ne saurait être adoré. » L'ambiguïté des dernières phrases est évidemment délibérée.

D'après un hadîth remontant au même sixième imâm : «Nous manifestons la lumière dans les ténèbres. Nous sommes la Demeure Fréquentée [allusion au Coran 52 : 4] où celui qui entre se trouve en sécurité. Nous sommes la Magnificence et la Grandeur de Dieu. Nous sommes hors de toute description. Grâce à nous les yeux s'illuminent, les oreilles entendent, les cœurs se remplissent de foi. »

«Nous sommes les Premiers et les Derniers, dit un hadîth du deuxième imâm, al-Hasan. Nous sommes les Commandeurs. Nous sommes la Lumière. La Lumière des êtres spirituels procède de nous. Nous illuminons par la Lumière de Dieu et nous spiritualisons par Son Esprit. En nous, son habitacle [celui de l'Esprit de Dieu], vers nous sa source. Le premier parmi les imâms est identique à leur dernier et leur dernier identique au premier. »

Le quatrième imâm, 'Alî Zayn al-'Âbidîn, est dit avoir déclaré : « C'est nous qui avons confectionné le plus haut ciel, alors comment ne pourrions-nous pas l'escalader? Nous sommes les Porteurs du Trône de Dieu et nous sommes sur le Trône. Le Trône et le Siège sont à nous. »

Dans une tradition célèbre, il est dit que le Prophète lui-même a révélé le Secret de la réalité de

'Alî, symbole suprême de l'Imâm archétypique : «Alî est l'imâm le plus resplendissant, la Lance de Dieu la plus longue, le Seuil de Dieu le plus large. Que celui qui cherche Dieu rentre par ce Seuil... Sans 'Alî, le vrai ne sera distingué du faux, ni le croyant de l'incroyant. Sans 'Alî, Dieu n'aurait pu être adoré. Aucun Rideau ne lui cache Dieu, nul Voile entre Dieu et lui. Que dis-je? 'Alî est lui-même Rideau et Voile. »

Citons enfin un extrait de ces nombreux sermons attribués à 'Alî, où celui-ci, à travers une longue succession d'affirmations (couvrant parfois jusqu'à plusieurs longues pages), dont le martèlement répété en prose rimée finissait, dit-on, par mettre l'auditoire en transe, annonce avec hardiesse son identité avec Dieu (les termes en italique sont les Noms divins dans le Coran) : «Je suis le Trésorier de la Connaissance; je suis le secret de l'Invisible; je suis le Secret des secrets; je suis la Face de Dieu; je suis *Le Premier;* je suis *Le Dernier;* je suis *Le Caché;* je suis *Le Manifeste;* je suis le créé; je suis *Le Créateur;* je suis *Le Compatissant;* je suis *Le Miséricordieux;* je suis Le Rétributeur des hommes le Jour de la Rétribution; je suis le Juge Suprême; je détiens la Parole tranchante; je détiens la Vue pénétrante de la Voie du Livre; je possède la Science des destins et des malheurs et celle des jugements; je suis le Parachèvement de la Religion; je suis le Bienfait de Dieu pour les créatures... »

Le shî'isme, doctrine centrée sur le concept de l'Amitié ou de l'Alliance divine *(walâya),* se présente comme le Secret de la religion de Muhammad. L'imâm terrestre est le gardien et le transmetteur de ce Secret alors que l'Imâm cosmique en est le contenu. Modèle absolu du fidèle initié, l'imâm, en tant que Guide divin, fait de la déification de l'homme l'horizon ultime de la spiritualité shî'ite.

1 Autre signification du mot *taqiyya* que nous avons déjà rencontré dans le sens de «garde du secret», discipline de l'arcane, le fait de cacher les secrets doctrinaux de ceux qui n'en sont pas dignes.

2 Ces développements sur le droit sont essentiellement fondés sur trois articles. En ce qui concerne le «droit exotérique », on se reportera à Y. Linant de Bellefonds, «Le droit imâmite». Sur le «droit ésotérique», à E. Kohlberg, « Non-Imâmî Muslims in Imâmî *fiqh»* et « The Position of the *walad zinâ* in Imâmî Shî'ism». On trouvera les références complètes de ces articles dans la bibliographie en fin de chapitre.

3 Comme nous l'avons déjà suggéré, les informations sont innombrables, éparses, imprécises. Ce que nous établissons ici comme mythes cosmoanthropogoniques est le fait d'ordonnancement des données les plus récurrentes dans les sources les plus anciennes.

4 *Umm al-kitâb,* énigmatique expression trois fois utilisée dans le Coran (3 : 7, 13 : 39 et 43 : 4). Le shî'isme établit souvent des parallélismes entre les notions de «monde» et de «livre». Chaque monde est un livre écrit par Dieu que le chercheur de connaissance est invité à déchiffrer et à comprendre. De même, chaque véritable livre peut être considéré comme un monde à découvrir.

5 Il s'agit, bien entendu, des archétypes métaphysiques de ces personnages saints qui ne seront créés, dans leur corps, que beaucoup plus tard, comme on va le voir. L'identité des noms, symbole de l'identité des réalités foncières, souligne la nature divine des Figures saintes du shî'isme.

6 Rappelons que le «croyant» désigne, dans le sens technique, le «shî'i-te» de chaque religion, l'initié à l'ésotérique de celle-ci. Il se distingue du «musulman» *(muslim),* celui qui n'est «soumis» qu'à l'exotérique, à la lettre de la religion (voir la première partie).

7 Dans ce qui est enseigné lors de cette Initiation primordiale, on retrouve les formules usuelles des prières musulmanes : «Il n'y a de dieu hormis Dieu» *(lâ ilâha illâ llâh),* «Gloire Dieu» *(subhâna llâh),* «Dieu est le plus Grand» (*allâhu akbar),* «Il n'y a de Puissance ni de Force que par Dieu» *(lâ hawl wa lâ quwwa illâ bi llâh),* «Louange à Dieu » *(al-hamdu li llâh).* Ces phrases, répétées quotidiennement et souvent mécaniquement par le fidèle, sont ici présentées, dans des termes qui ne sont pas sans rappeler les mantras dans les traditions de l'Inde, comme des formules extrêmement puissantes, renfermant de multiples secrets spirituels, initiatiques - voire magiques. De là sans doute l'importance centrale de toutes sortes de prières dans les différentes pratiques de la dévotion shî'ite. La littérature consacrée à la prière est considérable.

8 D'où l'immense respect que les shî'ites ont à l'égard des sayyid-s réels ou présumés. Parmi les religieux, ceux qui se disent «sayyid» portent, selon leur lignée et leur rang hiérarchique, des turbans verts ou noirs. Sur la *walâya* et sa Lumière, voir aussi plus loin, chapitre 3.

9 Cette généalogie spirituelle est bien entendu rigoureusement rejetée par le sunnisme puiqu'elle établit, à côté de l'ange Gabriel, instrument de Révélation, d'autres sources de connaissance et d'inspiration pour le Prophète. La double généalogie de Muhammad et des imâms fait penser à la double ascendance « naturelle » et « royale » de Jésus (respectivement Luc, m, 23-38 et Matthieu, I, 1-17).

10 Les deux termes sont coraniques (respectivement 83 :18-21 et 83 : 7-9) et y sont présentés, de manière assez obscure, comme le «Livre des purs» et le «Livre des impies», tous deux «couverts d'inscriptions». Ici encore, le shî'isme perçoit ces «Livres» comme des Mondes ou des «lieux» de Genèse.

11 Le nom fait référence à Abû Sufyân, l'ancêtre des premiers califes omeyyades.

12 Les parallèles entre le combat final du Mahdî et la bataille de Badr sont constants. En effet, Badr marqua la première victoire du Prophète contre les incroyants. Ce nom symbolise en quelque sorte le début de l'établissement de l'islam. La bataille du Mahdî marquera la victoire finale des initiés contre leurs « ennemis ». Badr fonda universellement la religion exotérique, le Soulèvement final instaurera universellement la religion ésotérique.

13 La Frayeur shî'ite est à rapprocher de *l'emât Yahve* (la Frayeur de Dieu) de l'Ancien Testament : Exode, XXIII, 27 : «J'enverrai devant toi une Frayeur de Dieu et je mettrai en déroute tous les peuples chez lesquels tu arriveras » (voir aussi Job, IX, 34 et XIII, 21).

14 Appelés également la «Troupe» *(jaysh),* ces guerriers initiés du Qâ'im sont au nombre de 313, tout comme les combattants de Badr. Il est intéressant de noter que la valeur numérique du mot *jaysh* (« troupe, milice » : J+Y+Sh = 3 + 10 + 300) est de 313. La science des lettres est une des sciences occultes les plus prisées dans le shî'isme.

15 Plus particulièrement des maîtres des ordres soufis shî'ites imamites comme les Ni'matullâhiyya, les Dhahabiyya, les Khâksâriyya, ou encore ceux de la confrérie théologico-mystique des Shaykhiyya (sur ces ordres, voir p.229-230).

16 Cette pratique rappelle, souvent jusque dans ses détails techniques, la concentration yoguique sur le centre subtil du cœur *(anâhata* cakra) afin d'y découvrir le Soi *(âtman),* le véritable Maître, sous forme d'une minuscule pointe de lumière. Elle évoque aussi l'«omphaloscopie» (la contemplation du centre du corps) des moines hésychastes du mont Athos, pratique dont le but est d'atteindre la lumière de Jésus-Christ dans le cœur.

17 Plus tard, après le tournant rationalisant du shî'isme au IVe/Xe siècle, les juristes-théologiens du courant rationaliste réhabiliteront ces notions, préparant ainsi le terrain à une prise de pouvoir de plus en plus importante des docteurs de la Loi. Nous y reviendrons dans la troisième partie.

18 En ce qui concerne la salive, il s'agit d'une antique pratique rituelle, appelée en arabe *tahnîk,* où celui qui cherche à transmettre ses qualités spirituelles, sa bénédiction ou ses connaissances (il peut s'agir d'un maître spirituel, mais aussi d'un parent ou d'un grand-parent vis-à-vis de sa progéniture) introduit sa langue ou sa salive dans la bouche du récipiendaire (disciple ou enfant). La pratique a encore cours dans certaines tribus arabes et aussi dans le soufisme.

19 Selon certaines traditions, 'Alî, le premier imâm, aurait révélé le Nom Suprême de Dieu à son disciple favori, Salmân le Perse.

CHAPITRE 3

La *walâya*, noyau de la foi

Il est temps maintenant d'en venir à un concept majeur de l'islam shî'ite : la *walâya*, concept que les textes définissent inlassablement comme constituant l'ésotérique, la dimension secrète de la prophétie *(al-walâya bâtin alnubuwwa)*. Le shî'isme est souvent dit être la « religion de la *walâya»*, et les shî'ites se désignent volontiers eux-mêmes comme les « gens de la *walâya»*[1]. Il s'agit de la seule notion à figurer sur les deux listes des «couples de termes complémentaires» et des «couples de termes opposés» que nous avons dressées au début de cet ouvrage afin de schématiser respectivement la vision du monde duelle et dualiste du shî'isme. C'est dire qu'elle constitue la substance même de la religion du fidèle shî'ite, aussi bien du commun que de l'élite.

Le terme, dans son acception technique shî'ite, possède deux sens principaux, l'un en relation avec l'imâm, l'autre en rapport avec le fidèle de l'imâm.

1 – La *walâya* désigne d'abord la mission sacrée des imâms et, en ce sens, il est l'équivalent de l'imamat, c'est-à-dire la guidance temporelle et spirituelle des fidèles. On pourrait ainsi traduire le terme par «pouvoir» et même «saint pouvoir» puisqu'il est octroyé aux imâms par élection divine. Si l'imâm est appelé à diriger sa communauté après le départ du prophète, c'est que l'imamat/*walâya* constitue, comme on l'a dit, le complément indispensable de la prophétie. Le prophète *(nabî, rasûl)* apporte la lettre de la Révélation à la majorité des fidèles, alors que l'imâm/*walî*[2] initie une minorité de fidèles à l'esprit de la Parole divine. « Il y a quelqu'un parmi vous, aurait dit le Prophète, qui combat pour le sens caché spirituel du Coran *(ta'wîl)* comme moi-même j'ai combattu pour la lettre de sa révélation *(tanzîl)*, et cette personne c'est Alî. »

La *walâya* désigne aussi la nature essentielle de l'imâm, son statut ontologique, c'est-à-dire sa réalité en tant que lieu de théophanie du Dieu révélé. «Quelque chose en toi ressemble à Jésus fils de Marie, fait encore dire une tradition au Prophète s'adressant à 'Alî, et si je ne craignais pas que certains groupes au sein de ma communauté ne disent ce qu'ont dit les chrétiens au sujet de Jésus, je révélerais quelque chose à ton égard qui aurait fait que les gens ramasseraient la poussière de tes pas afin d'en recevoir la bénédiction.» Ce «quelque chose» n'est autre que le secret théophanique de la *walâya*.

Au cours d'un entretien, un disciple demande à l'imâm Ja'far si, le Jour de la Résurrection, les croyants initiés pourront voir la Face de Dieu. L'imâm répond que ceux-ci ont déjà vu Dieu à l'aube de la création lorsqu'ils prêtèrent serment de fidélité à Son égard. Puis, après un long moment de recueillement, Ja'far reprend : «Les initiés voient Dieu déjà dans ce monde-ci, bien avant le Jour de la Résurrection. Ne le vois-tu pas toi-même en ce moment en face de toi [c'est-à-dire à travers ma personne] ? » Sous le choc, le disciple demande s'il a l'autorisation de rapporter ce dialogue. Et l'imâm de répondre : «Non, car un négateur, ignorant la vraie signification de ces mots, l'utilisera pour nous accuser d'assimilationnisme et d'infidélité. » Ici, le Guide fait allusion à sa propre personne en tant que siège de la plus haute forme de la *walâya*. En accord avec les différents sens contenus dans la racine

WLY, le terme peut se traduire à ce niveau par «Amitié» (avec Dieu), «Alliance» (avec Dieu), «Proximité (de Dieu), notions caractérisant toutes la plus haute dimension de «sainteté».

2 – Le second niveau sémantique de la *walâya* concerne les fidèles de l'imâm. Elle désigne ici l'amour, la fidélité, la dévotion, la loyauté et la soumission que le disciple doit à son maître initiateur, toutes notions contenues là encore dans la racine WLY[3]. «La *walâya,* c'est l'amour», selon le mot lapidaire attribué à Ja'far. Il aurait également déclaré : « Par Dieu, si une pierre nous aime, Dieu la ressuscitera en notre compagnie. La religion est-elle autre chose que l'amour?» ou encore : «Toute chose a un fondement. Le fondement de l'islam, c'est l'amour à notre égard. »

Cependant, dans une doctrine fortement marquée par une conception dualiste du monde et de son Histoire, l'amour de l'imâm ne peut aller sans la haine à l'égard de son ennemi. La *walâya* (amour sacré envers le Guide de la connaissance) est donc inséparable de son contraire, la *barâ'a* (dissociation sacrée à l'égard des forces de l'ignorance). «L'amour de Dieu ne s'obtient que grâce à l'amour envers Ses amis et l'hostilité à l'égard de Ses ennemis », dit un hadîth remontant à plusieurs d'entre les imâms. «Par Celui qui m'a envoyé en messager, aurait dit le Prophète, et m'a élu parmi toutes Ses créatures, si quelqu'un adore Dieu pendant mille ans, cela ne sera agréé par Dieu s'il ne porte pas en même temps ta *walâya,* ô 'Alî, et celle des imâms de ta descendance et ta *walâya* n'est acceptée que si elle est accompagnée de la *barâ'a* envers tes ennemis et les ennemis des imâms de ta descendance. » À ce niveau, la *walâya* –amour, affection, soumission – se trouve dirigée soit vers l'imâm terrestre historique, soit, à travers celui-ci, vers l'Imâm métaphysique, Face de Dieu. Le premier cas se trouve à la base de la genèse et du développement du culte bien connu des imâms, surtout dans le shî'isme populaire. Le second se rencontre plus particulièrement chez les philosophes, les théosophes et les mystiques.

Ainsi, l'on peut comprendre comment la conscience religieuse shî'ite, dans ses différentes composantes, a pu percevoir les multiples strates de la fameuse phrase que Muhammad est censé avoir prononcée pendant son discours à Ghadîr Khumm et que les shî'ites nomment le «hadîth prophétique de la *walâya».* Aux yeux de ces derniers, en effet, le Prophète y proclame clairement l'investiture de 'Alî au califat temporel et spirituel : «Que celui qui me considère comme l'objet de sa *walâya* prenne maintenant 'Alî comme objet de sa *walâya.* Mon Dieu, aime celui qui aime 'Alî et sois ennemi de celui qui lui est hostile[4] ».

Ainsi, la *walâya,* dans son acception technique shî'ite, possède plusieurs sens distincts mais cependant complémentaires et interdépendants : l'imamat, l'amour de l'imâm et la théologie de l'Imâm cosmique en tant que théophanie divine. Or, si toutes ces notions sont désignées par un seul et unique terme, c'est qu'il existe dans la conscience religieuse shî'ite un lien organique indissociable entre ces significations : la mission de l'imâm historique est l'initiation à la religion d'amour de la Face de Dieu qu'est l'imâm cosmique.

Il faut avoir toutes ces couches sémantiques simultanément à l'esprit, comme c'est le cas des shî'ites eux-mêmes, lorsque l'importance fondamentale de la notion est soulignée. D'après le hadîth, par exemple, le Coran « intégral originel» évoquait explicitement, et pour cause, ce concept qui constitue le véritable sens et le centre de gravité de toute religion. Preuves de l'élection divine de 'Alî et des imâms de sa descendance, ces passages aurait été supprimés par les adversaires de ces derniers. Quelques exemples (les mots ou expressions ne figurant pas dans la vulgate sont écrits en italique).

Coran 4 :167-170 : «Ceux qui sont injustes [au lieu de : ceux qui dénient et sont injustes] *à l'égard des droits de la Famille de Muhammad,* Dieu ne les pardonnera ni ne les guidera sur aucun chemin/si ce n'est celui de la géhenne où ils séjourneront à jamais et c'est chose facile à Dieu/ Hommes, l'Envoyé vous apporte de votre Seigneur la vérité *sur la walâya de 'Alî*; ajoutez-y foi, cela vaut mieux pour vous et si vous déniez *la walâya de 'Alî* [sachez qu'] à Dieu appartient ce qui est dans les cieux et sur la terre[5]. »

Coran 17:89: «Nous avons offert aux hommes, dans ce Coran, toutes sortes d'exemples, mais la majorité des hommes s'obstinent dans leur incrédulité *en la walâya* de *'Alî*[6].»

Coran 33 : 71 : « Quiconque obéit à Dieu et à Son prophète *en ce qui concerne la walâya de 'Alî et la walâya des imâms après lui,* celui-là jouit d'un bonheur grandiose. »

Coran 41 : 27 : «Nous ferons goûter aux dénégateurs *qui ont délaissé la walâya du Prince des initiés* ['Alî] un châtiment cruel *dans ce bas monde,* et Nous les rétribuerons de manière encore pire que le mal qu'ils ont commis. »

Coran 67:29: «Vous saurez, *ô peuple dénégateur, alors que je vous ai fait parvenir le message de mon Seigneur concernant la walâya de 'Alî et celle des imâms après lui,* qui de nous se trouve dans un égarement notoire[7]. »

De même, la *walâya* est comptée non seulement parmi les Piliers de l'islam, mais comme *le* Pilier central de celui-ci[8]. Plusieurs hadîth remontant aux imâms soulignent ce fait:

«L'islam est bâti sur cinq choses : la prière canonique, l'aumône, le jeûne, le pèlerinage à la Mekke et la *walâya.* Et cette dernière, c'est ce vers quoi les gens ont été appelés plus que les autres. »

«Les principes de la foi sont les suivants : le témoignage qu'il n'y a de dieu si ce n'est Dieu et que Muhammad est l'envoyé de Dieu; ajouter foi à ce que ce dernier apporta de la part de Dieu les cinq prières journalières, l'aumône, le jeûne du mois de ramadan, le pèlerinage à La Mekke, la *walâya* à l'égard de l'Ami divin parmi nous [les imâms] et la dissociation à l'égard de notre adversaire, enfin la fréquentation des véridiques [s'agit-il des initiés?]. »

« Dieu rendit cinq choses obligatoires à la communauté de Muhammad : la prière, l'aumône, le jeûne, le pèlerinage à La Mekke et notre *walâya.* Or, pour les quatre premiers, Il a établi des dérogations dans des conditions particulières [dans certaines conditions comme la maladie, l'insuffisance financière ou encore les menstrues, ces devoirs peuvent être abandonnés] alors que notre *walâya* ne doit jamais être abandonnée. »

C'est la *walâya* qui détermine la validité des autres Piliers et leur acceptation par Dieu :

«Si un serviteur adore Dieu pendant cent ans à La Mekke, s'il consacre ses journées au jeûne et ses nuits à la prière jusqu'à ses vieux jours mais reste ignorant de notre *walâya,* il n'aura aucune récompense [de la part de Dieu]. » C'est que sans la *walâya,* sans l'amour à l'égard de l'Homme déifié, horizon ultime du cheminement spirituel, manifesté à travers le modèle qu'est l'imâm terrestre, il n'y a pas de véritable foi. Selon un hadîth attribué au Prophète : «Celui qui reconnaît la *walâya* des imâms est un croyant; celui qui ne la reconnaît pas, un infidèle. » C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la profession de foi shî'ite comprend trois formules : «Je témoigne qu'il n'y a de dieu hormis Dieu; je témoigne que Muhammad est l'envoyé de Dieu; je témoigne que 'Alî est le *walî* de Dieu[9]. »

D'une manière générale, la *walâya* se trouve au cœur de toutes les Révélations et de toutes les missions prophétiques. Elle constitue, on l'a dit, l'ésotérique de la prophétie. Sans la *walâya*, point de religion. Sans l'esprit, la lettre est morte, coquille vide et dépouille sans vie : «Dieu a fait de notre *walâya*, aurait dit l'imâm Ja'far, nous la Famille de la Demeure prophétique, le pivot autour duquel gravite le Coran ainsi que le pivot de tous les Livres saints du passé. C'est autour d'elle que tournent les versets clairs du Coran, c'est d'elle que sont remplies les Écritures, par elle que se reconnaît la foi[10]. »

Nier la *walâya* revient donc à nier les révélations célestes. Et pour cause : la *walâya* des Impeccables, des Guides théophaniques, exemples vivants de l'homme divin, est le but ultime de l'existence : « La *walâya* de Muhammad et les imâms de sa descendance, aurait déclaré le onzième imâm al-Hasan al-'Askarî, est le but ultime et l'objectif suprême. Dieu ne créa les créatures et ne missionna les envoyés que pour appeler les hommes à cette *walâya*[11]. »

1 Que le lecteur nous pardonne de ne pas donner d'emblée une traduction de ce terme, qui se lit également *wilâya*. Tout au long de ce chapitre nous montrerons, en effet, la complexité sémantique de ce mot et l'absurdité qu'il y aurait à le figer dans une traduction unique.

2 Walî, pl. *awliyâ'*, toujours de la même racine WLY, désigne celui qui détient la *walâya*, grosso modo, l'Amitié ou l'Alliance divine. Dans le contexte de la mystique musulmane, il est habituellement traduit par «saint».

3 «AI-Matâwila», très probablement pluriel irrégulier de *mutawallî*, francisé sous la forme de «métouali», est l'appellation de certains shî'ites du Liban et de la Syrie. Si c'est bien le cas, le terme provient de la même racine WLY et signifie «les gens pratiquant la *walâya* à l'égard des imâms».

4 Le terme *mawlâ*, toujours issu de la racine WLY, est ici traduit par «objet de *walâya* », selon la compréhension que les shî'ites ont eue du mot.

5 Il faut rappeler que «'Alî», dans ce genre de textes, ne désigne pas seulement le premier imâm historique, mais aussi le symbole suprême de l'imâm cosmique.

6 Rappelons que, selon la terminologie technique shî'ite, «la majorité » signifie les non-shî'ites, voire les shî'ites non initiés. Le terme s'oppose à «la minorité», c'est-à-dire les shî'ites initiés.

7 Voir aussi p. 93, le verset 42 :13, où «le saint pouvoir» traduit la *walâya*. Nous avons également signalé que certains ouvrages très tardifs ont rapporté le texte complet d'une certaine «sourate de la *walâya*», absente bien sûr de la vulgate 'uthmânienne (voir p. 96).

8 Bien qu'un flottement ait marqué les débuts de l'islam, il est maintenant établi que celui-ci compte «cinq Piliers» : la profession de foi («il n'y de dieu hormis Dieu. Muhammad est l'envoyé de Dieu»), la prière canonique journalière, l'aumône légale, le jeûne du mois de ramadan, le pèlerinage à La Mekke. Les traditions que nous allons citer montrent qu'à l'époque la liste n'était pas encore établie de manière définitive.

9 *Walî*, «Ami» ou «Allié de Dieu», le détenteur de la *walâya*. Ces formules, partie intégrante de la prière canonique, plus particulièrement de l'appel à la prière, introduisent la *walâya* dans le rituel shî'ite.

10 Ici encore, les membres de la Famille de la Demeure prophétique, désignant l'ensemble des Quatorze Impeccables, sont perçus comme les «véhicules» par excellence de l'Imâm cosmique.

11 Nous avons vu aussi que la *walâya* est également perçue, surtout par les mystiques, comme comportant une réalité «organique» sous forme de lumière à l'intérieur de l'individu. «La lumière de la *walâya*», véhicule de la connaissance salvatrice et des pouvoirs spirituels, est transmise par la substance séminale et l'initiation. D'abord à l'état potentiel, elle ne peut devenir agissante que par les efforts d'un cheminement spirituel sur la voie du perfectionnement de soi (voir pp. 107-108 et 118-119).

CHAPITRE 4

L'interprétation symbolique *(ta'wîl)*

L'ésotérisme généralisé

S'il est une pratique qui caractérise le shî'isme, c'est bien l'interprétation symbolique. Ce mode de compréhension s'applique avant tout au Coran. Mais les lettrés shî'ites en ont fait une méthode, une voie d'accès à toute réalité chargée de mystère, dans les mondes réels ou dans l'univers du langage. L'interprétation est la méthode par excellence, conduisant à une vérité que les autres modes de connaître ne sauraient approcher. Elle suppose, chez les shî'ites, une vision symbolique des choses qui délivre de la saisie immédiate de chacune d'elles, de l'appréhension spontanée de chaque parole. Cette chose ou cette parole devient alors une médiation conduisant à un autre niveau de réalité, et se transforme ainsi en la face apparente d'une réalité cachée. Interpréter c'est connaître, parce que connaître, c'est interpréter.

Toute réalité a un envers et un endroit, une apparence et une signification dérobée, un exotérique et un ésotérique. Nul savoir authentique n'échappe ainsi à un principe que l'on nommera l'ésotérisme généralisé. L'interprétation permet au fidèle shî'ite de percevoir en chaque chose un signe de Dieu, comme en chaque verset (ou signe) de la révélation une signification cachée, essentielle – essentielle parce que cachée. Une vérité que les représentations superficielles de la sensation ou de l'entendement démonstratif et déductif ne peuvent délivrer au commun des hommes.

Ce mode de comprendre correspond à un mode d'être, à une attitude du sujet dans sa relation avec son histoire personnelle et avec l'Histoire sainte de l'humanité. Ce n'est pas une simple technique de déchiffrement qui laisserait son utilisateur intact et neutre. Au contraire, pour le fidèle shî'ite, il s'agit de comprendre le sens caché du Coran et celui de la création, pour se modifier, se convertir et purifier son existence, afin de la conformer au modèle idéal de l'imâm. L'interprétation permet d'obtenir les connaissances propres à soutenir l'attente des fins dernières, de la rétribution promise par Dieu, l'attitude morale qui y prépare, elle ouvre la voie du salut que l'on est en droit d'espérer. Enfin, l'interprétation symbolique anime la mystique du shî'isme, inséparable de sa perception de l'Homme parfait, microcosme enveloppant l'intégralité du macrocosme, de l'imâm, l'Homme de Dieu qui manifeste en lui l'ensemble des attributs divins.

Le terme technique par lequel cette interprétation est désignée est le mot arabe *al-ta'wîl*, qui sera utilisé aussi dans les écrits en langue persane. Littéralement, ce nom d'action, formé sur la racine *wl*, signifie «faire retourner», «reconduire», «faire remonter ». Il finit par désigner l'interprétation du sens intérieur, ésotérique du Coran, parce qu'il désigne d'abord l'herméneutique des visions, qui peut prendre elle-même la forme d'une vision. Le *ta'wîl* se présente souvent comme un récit, une histoire, mais aussi comme un tableau, voire une structure spatiale de l'espace intérieur. Le *ta'wîl* est ce qui fait voir dans la nuit une forme invisible au jour. Dans le langage populaire, il désigne parfois les divagations de l'imagination débridée. Dans son usage savant, il requiert une synthèse de l'activité

herméneutique et de l'imagination véridique.

Sur cette même racine sont formés plusieurs mots importants. Ainsi *al-'awwal,* pluriel *al-awâ'il,* qui signifie le commencement. L'exégèse sera donc un retour à l'origine, à ce qui est premier, précédent, antérieur. L'attitude générale qu'il suppose est un regard orienté vers un principe originaire du sens. Le *ta'wîl* est une archéologie du sens, accomplie dans les couches successives du sol de la révélation, remontant à l'acte divin, originaire et fondateur, à la vérité cachée, ensevelie et primordiale.

Nous parlons ici du *ta'wîl* shî'ite. Rappelons cependant que l'interprétation symbolique est une méthode familière aux spirituels du soufisme, aux philosophes, et qu'elle est coextensive à la quasi-totalité des discours qui visent un sens non littéral. Au sens le plus large, le mot *ta'wîl* désigne toute sorte d'interprétation. Les auteurs shî'ites prennent soin de repérer, pour les disqualifier, les interprétations qui leur semblent invalides. Le signe auquel on reconnaît une fausse interprétation est la prétention de l'interprète à fournir une opinion personnelle, un jugement qui ne repose que sur sa seule autorité. Un autre signe, c'est le goût immodéré pour les versets obscurs du Coran, que l'on fait délirer, faute d'en rendre l'interprétation compatible avec la totalité du Livre, versets clairs compris. Pour procéder à un *ta'wîl* autorisé, il faut faire partie des «maîtres de la voie spirituelle », posséder une intelligence spirituelle aiguisée et se soumettre à l'enseignement traditionnel des imâms.

Précisons également que le mot *ta'wîl peut* s'employer pour nommer l'interprétation de la *sharî'a,* ou religion législatrice, et qu'il est alors pris au sens d'explication (devenant synonyme du mot *tafsîr,* qui désigne l'explication du Coran, au niveau de son sens littéral, de son sens historique et de son sens légal). Nous ne traiterons pas ici de ce type d'interprétation.

Ce terme a de nombreux synonymes qui en explicitent l'intention. Le plus souvent, on parlera de pratiquer le «dévoilement » *(al-kashf),* pour souligner qu'il s'agit d'ôter le vêtement extérieur des signes, pour atteindre la signification voilée, dérobée. Plus forte encore est l'expression «le secret», «les secrets » *(al-sirr,* pluriel *al-asrâr),* qui désigne la hiérarchie supposée des mondes porteurs de la signification voilée, des degrés de connaissance, correspondant à des degrés de réalité suprasensible, culminant dans le «secret», ou le «mystère» par excellence, celui du Réel divin dans sa révélation primordiale, le Trône divin, le monde angélique et l'ensemble des réalités prophétiques ou imamologiques qui se situent à ce rang, le plus éminent qu'il soit possible de connaître.

Le tâ wîl *et l'espérance messianique*

L'exégèse shî'ite prit une place éminente dans la production doctrinale des partisans des imâms, et cela, semble-t-il, dès le IIe siècle de l'islam. Il semble que ce soit dans les milieux dits «extrémistes» que la pratique s'en soit intensifiée. Voici pourquoi. Les lettrés, qui participaient activement à l'organisation de la Cause en faveur des descendants du Prophète et à la propagande clandestine en faveur d'un prétendant alide, agissaient dans une perspective messianique. Ils éprouvaient le temps présent comme s'il était un temps d'occultation de la vérité divine et de la justice authentique. Or ce temps était celui du règne de la législation coranique, dégradée par le pouvoir califal en place en un appareil idéologique d'État, au service d'un lien social foncièrement incapable de rétablir la concorde et l'ordre voulus par Dieu. La législation réduisait la révélation à son sens apparent.

D'où le fait que ces lettrés opposaient à cette compromission de la loi religieuse *(sharî'a)* avec le pouvoir illégitime le règne à venir d'une autre révélation, ou plutôt d'une révélation autre, celle du sens caché du Coran, et de la vérité *(haqîqa)* qui porte en elle le monde à venir, le monde juste, le monde de

la résurrection, et l'Homme qui doit l'instaurer, l'imâm par excellence, ou encore celui que ces shî'ites nommaient le nouveau prophète attendu après Muhammad, un «résurrecteur» qui n'apporterait pas une Loi nouvelle, mais abolirait toutes les législations ou religions légalitaires pour faire régner le pur élément spirituel du monothéisme.

Plus profondément, l'exigence de trouver dans le Coran une signification cachée, qui se situerait dans un univers du sens radicalement différent de celui qui a pour centre la Loi, traduisait une certaine intelligence précise, une définition originale de cette même Loi coranique. Selon ce mode d'intelligence, la *sharî'a* était moins une Loi abstraite, impersonnelle, extérieure, qu'une voie, un chemin, selon le sens premier du mot *sharî'a.* La vérité du Livre saint ne pouvait donc pas être le chemin seul, mais le but et le terme du cheminement, un but final dont la nature spirituelle se dérobe sous les symboles de la religion législatrice. Non pas une Loi, réduite au sens apparent des préceptes et commandements exotériques, mais l'accomplissement de cette Loi. Le monde à venir devait donc être déchiffré. Et ce monde parfait ne pouvait manquer d'être le secret de la providence divine. Or ce secret devait se trouver présent dans le modèle éternel du Livre, la « Mère du Livre», le Livre «dans le ciel». L'interprétation du Coran avait, dès lors, pour but de ruiner l'obéissance passive à la lettre du Coran, pour vivifier les significations du Livre éternel, grosses des promesses futures.

En outre, la Loi exotérique était solidaire et contemporaine de tous les manquements, de toutes les faiblesses, de toutes les fautes. Au mieux, en un sens plus positif, elle était l *'incorporation* de la vérité spirituelle, révélée à Muhammad, selon l'ultime prophétie temporelle, éternelle en son essence. Comme toute réalité corporelle et transitoire, elle menaçait de tuer l'esprit qu'elle enveloppait. Pour libérer l'esprit de la mortalité et de l'apparence trompeuse de la Loi, ou, du moins, de l'adhésion aveugle à la Loi, il devenait urgent d'aller chercher dans l'intérieur *(bâtin)* de ce corps ce que l'apparence extérieure *(zâhir)* dérobait. C'était interpréter le corps de la *sharî'a,* au sens où l'interprétation fait violence à l'écorce pour trouver le fruit. Il est possible de voir en cette décision un écho du manichéisme et de certains gnosticismes.

Le *ta'wîl,* dans une telle perspective messianique, était indispensable, puisqu'il pouvait seul mettre en lumière la tension, voire l'opposition entre deux pôles du Livre saint : la *sharî'a,* ou ensemble des prescriptions légales, et la *haqîqa,* ou religion spirituelle, conforme à l'archétype éternel du Livre, présent « dans le ciel » et révélé à la lignée des saints imâms. Le couple *sharî'al haqîqa* fonctionnait comme s'il était synonyme du couple oppression / émancipation et du couple ténèbres / lumière. Or la *haqîqa,* vérité du verbe divin et réalité effective des créatures, essence réelle et réalité essentielle, ne peut être mise au jour et opérer son triomphe en ce monde que par l'action de l'Homme providentiel, du révélateur par excellence, à la Fin des temps historiques. Dans l'attente impatiente de ce temps, il était possible de prévoir et de préparer cette advenue, en diffusant, dans des cercles restreints (l'élite des fidèles) le sens caché du Coran *(sirr al-qur'ân).* Le couple sens apparent/ sens caché devenait synonyme du couple de termes religion légalitaire/ religion intérieure et vraie et du couple califat oppressif/ Cause de l'imâm.

C'est ainsi que se sont imposées, en milieu shî'ite, quelques convictions : le commun, les ignorants sont les tenants de la religion exotérique et du seul sens apparent *(zâhir),* tandis que les vrais tenants du sens intérieur *(bâtin),* fidèles par là aux enseignements de l'imâm, connaissent seuls le chemin vers la vérité *(haqîqa).* Les hommes se répartissent ainsi en trois catégories : les savants authentiques, ceux qui sont initiés par ces derniers à l'ésotérique dans la vraie attente messianique, enfin les ignorants. La pratique de l'exégèse est fondée sur la certitude selon laquelle le Coran est le Livre saint le plus ésotérique qui soit.

Même si cette perspective radicale s'est exprimée, pour l'essentiel, dans les courants du shî'isme ismaélien, ses effets ne sont pas étrangers au shî'isme duodécimain, dont nous avons montré plus haut qu'il fut quiétiste en politique. L'abstention de revendications politiques venant exprimer les espérances messianiques, si clairement présente dans les dits des imâms reconnus pour valides par les duodécimains, n'empêche nullement que persiste une attitude générale, qui exprime la tension entre *zâhir* et *bâtin*. Mais cette tension est repensée en d'autres termes, en fonction d'un équilibre et d'une harmonie recherché entre le caché et l'apparent, entre la religion intérieure et la religion légalitaire «extérieure». La visée messianique ne disparaît nullement, mais elle *s'intériorise*, lorsque toute tentative temporelle paraît vaine et surtout illégitime et contraire au sens caché de la révélation.

Il semble que le *ta'wîl* duodécimain soit hanté par un souci : ménager l'équilibre entre la face apparente des versets coraniques et le sens caché révélé par l'imâm. Pourquoi? Si le sens caché des versets abolissait le sens apparent, si la vérité rendait vaine la *sharî'a*, ou religion du culte, il s'ensuivrait que la religion intérieure deviendrait, ipso facto, religion extérieure, et menacerait de devenir une domination et l'exercice d'un pouvoir temporel. La *haqîqa* se renverserait en *sharî'a* nouvelle et arbitraire. Pour protéger la nature propre à la religion intérieure, il faut donc qu'elle reste *intérieure*, et pour cela que le *ta'wîl* cesse d'être renversement du sens apparent, extérieur, pour rester ce savoir secret et spirituel qu'il ne doit pas cesser d'être.

L'interprétation reste la voie d'accès au sens vrai de la prophétie, elle récuse l'obéissance servile à la Loi, elle relativise l'importance de cette obéissance « corporelle », mais elle renonce à se penser dans l'élément d'une révolte contre l'ordre des commandements. Le *ta'wîl* se veut un point d'équilibre entre deux erreurs : le «corporatisme», ou littéralisme pur, qui associe la vérité divine à des réalités créaturelles, la réduit à des pratiques corporelles *(tashbîh)*, et l'agnosticisme pur, qui dépossède Dieu de l'ensemble des vêtements que la révélation lui accorde, attributs, actions, volitions, etc. (*ta'tîl)*. Car le gnosticisme radical de ceux qui privent la vérité cachée de son corps ne peut conduire, selon les duodécimains, qu'à cela même qu'il veut éviter : un agnosticisme foncier. Il faudra donc interpréter la lettre pour trouver l'esprit, mais l'esprit habitant la lettre, animant le corps de la révélation coranique.

Allégorie ou symbolisme?

Le *ta'wîl* est une interprétation qui vise une profondeur toujours plus grande du sens. Certains lettrés soutiennent qu'il existe sept degrés de sens caché. Ou encore que le nombre fini des lettres, des mots et des versets du Coran n'interdit pas que leur sens caché soit infini. Le *ta'wîl est* aussi une *élévation* vers des degrés de plus en plus élevés de réalité. C'est pourquoi il traduit exactement le terme *exegesis, exégèse*. C'est une exégèse *symbolique*, parce que le mode même de l'interprétation convertit ce qui est donné à la conscience, et qu'il s'agit de comprendre, en un signe de type spécial, en un symbole. Pourquoi parler de symbole et non pas d'allégorie? La question mérite d'être posée. En effet, il paraîtra que, bien souvent, l'exégèse shî'ite des versets coraniques revient à pratiquer ce que de grands exégètes antérieurs des Livres saints, dans le judaïsme et le christianisme, ont fait, et qu'on caractérise par le concept d'exégèse allégorique. Il s'agit bien de substituer au sens apparent un sens caché, dont le référent est une réalité spirituelle étrangère à l'univers des choses auquel renvoie le sens apparent.

Il existe une grande proximité entre le *ta'wîl* shî'ite et l'exégèse biblique d'un Philon d'Alexandrie. La même tendance au syncrétisme s'y manifeste. La même conviction les anime, selon laquelle la vérité est par nature cachée, recouverte par des figures qu'il est nécessaire d'élucider pour l'atteindre. Le même partage entre le vulgaire et l'élite des initiés y triomphe. Comme Philon, les exégètes shî'ites

substituent à des réalités physiques sensibles des réalités qui existent en un monde intelligible, suprasensible. Comme Philon, ils savent qu'une telle approche est interdite aux malfaisants, aux ennemis de la vérité et de la Loi spirituelle. Comme lui, ils identifient souvent les littéralistes aux impies, qui ne vivent que par le corps, incapables de dépasser les réalités corporelles pour s'élever aux réalités spirituelles. Comme lui, les shî'ites duodécimains insistent sur le fait que l'exégèse ne dispense pas, pourtant, d'accomplir les commandements exotériques, le culte religieux, et de vivre en paix dans la société. Enfin, comme Philon, ils distinguent soigneusement leurs exégèses symboliques de toute mythologie païenne. Le *ta'wîl* est-il alors une exégèse allégorique?

Prenons pour exemple la façon dont l'exégèse ismaélienne interprète certaines pratiques du culte musulman traditionnel. La purification *(tahâra)* signifiera, selon le *ta'wîl,* «se purifier de la conduite des tenants de la religion littérale», faire retour à la science de l'imâm. La prière collective aura pour signification cachée la conjonction avec la connaissance secrète dispensée par l'imâm, culminant en une «prière perpétuelle » qui est la conjonction avec la connaissance mystique de l'imâm. Le jeûne aura pour signification cachée la «discipline de l'arcane» *(taqiyya),* la préservation des enseignements ésotériques, leur mise hors d'atteinte des adversaires (les musulmans sunnites supposés malveillants). Ces interprétations sembleront arbitraires, fondées sur des étymologies fantaisistes ou sur des décisions contingentes. Le reproche en est souvent fait aux shî'ites par les autres musulmans.

Dans les cas analogues à ces exemples, nul doute que nous ayons affaire à une attitude *allégoriste,* dont le but est de détacher la signification réelle d'un terme de son sens apparent, pour mieux détacher un certain type d'obligation, jugé essentiel, libérateur, réel, d'un autre type d'obligation, considéré comme révolu, stérile et illusoire, à la façon dont la lumière déchire le voile d'une loi périmée. Mais, dans le vaste domaine du *ta'wîl* shî'ite, spécialement chez les auteurs duodécimains, les procédures d'interprétation sont autrement complexes. Tout d'abord, parce qu'elles préservent la lettre des textes soumise à l'herméneutique. La lettre des versets coraniques ne sera pas abolie, mais conservée, et son sens littéral sera minutieusement exploré et mis en valeur. Il sera même intensifié, parce qu'il sera déplacé et situé en un horizon où il peut réellement posséder une vérité. Dans le cas précis d'exégèse ismaélienne que nous venons de mentionner, l'intention est claire : il s'agit de substituer purement et simplement la vérité spirituelle au règne de la *sharî'â.* Ce n'est pas cela que nous lisons, le plus souvent, chez les duodécimains. L'allégorisme radical correspond au désir messianique radical, tandis qu'un symbolisme harmonisant la lettre et l'esprit correspond à une espérance tempérée.

Prenons pour exemple une exégèse du cinquième verset de la sourate 28, *al-qasas,* «La narration» : «Et Nous voulons accorder Notre faveur aux opprimés de la terre, en faire des guides, des héritiers. » Le sens apparent du verset porte sur «les fils d'Israël», et le sens caché renvoie à la famille du prophète Muhammad. Les guides dont parle le verset doivent diriger les hommes vivant selon la justice et la droiture, et non selon l'injustice. Or les fils d'Israël qui vinrent après Moïse ne furent pas justes, et seuls Moïse et Aaron peuvent à bon droit passer pour dignes de la fonction de guide (imâm). Cette exégèse historique conduit, selon une tradition attribuée à 'Alî ibn Husayn, le quatrième imâm à une comparaison : les Gens de la Demeure, la famille du Prophète, sont les opprimés et les guides dont parle le texte révélé, et avec eux leurs «shî'i-tes », *au même titre* que Moïse et Aaron « et leurs shî'ites». Ainsi l'oppression historique exercée par le Pharaon a-t-elle pour correspondant l'état d'oppression subi par les vrais amis de Dieu, la famille prophétique muhammadienne. Le *ta'wîl* du verset dessine la courbe d'une histoire qui diffère sensiblement de l'histoire ordinaire des peuples et des nations, une histoire « transhistorique » de l'oppression et de la justice, où les peuples du Livre sont mis sur le même plan, la communauté d'Israël et celle d'Ismaël.

C'est pour sauver ce sens littéral de la trivialité d'une lecture profane que l'exégèse le convertira en symbole d'une réalité plus profonde ou plus haute. Il ne s'agira pas de détruire la lettre coranique, en lui substituant un autre texte, mais de lui donner chance de faire sens, et de faire infiniment sens, en déployant une hiérarchie de significations, en transportant le terme en question en des degrés de vérité éloignés du degré immédiat de la signification naïve. C'est pourquoi il est préférable de parler d'exégèse *symbolique*, et de respecter la distinction entre allégorie et symbole, comme l'a souvent suggéré Henry Corbin.

En voici un autre exemple : la *Fâtiha*, sourate qui ouvre le Coran, énonce que Dieu est le « roi du jour du jugement». L'imâm 'Alî en fournit le *ta'wîl* suivant. Il s'agit de comprendre, selon lui, l'attestation de la royauté divine en ce jour singulier, celui où tous les hommes seront jugés, comme une invitation à « tenir compte de soi-même ». L'imâm interprète ainsi le compte final des bonnes et des mauvaises actions comme un compte que chacun doit déjà faire, sans attendre la fin du monde, en un examen de conscience journalier. À quoi ai-je passé ma journée? Ai-je éloigné le chagrin d'un frère croyant? Me suis-je soucié de sa famille et de ses biens? etc. La leçon du *ta'wîl* est ici une leçon morale, qui préserve la lettre du verset, et en situe la signification active dans le monde de l'âme, dans le rapport que Dieu institue, dans l'âme, entre soi et soi. Le verset a un sens symbolique, qui est le devoir envers soi et envers les fidèles de la religion vraie. La royauté divine n'est plus la domination d'un prince sur ses sujets, mais la guidance d'un maître intérieur sur le souci moral d'un disciple. Rien ici d'une simple allégorie. En résumé, si, par allégorie, on entend, au sens large, un signifiant qui exige d'être compris authentiquement par le dévoilement de significations étrangères au sens obvie, si l'intention de son auteur est de montrer la vanité de la lettre, le *ta'wîl* est allégorisant; si l'on entend par allégorie un signe inutile au sens, et si l'auteur veut préserver la lettre et l'utilité des signes, il vaut mieux parler de symbole.

Le Livre et ses interprétations

L'objet par excellence de l'exégèse est le Livre saint. Il faut l'entendre au sens le plus large, où le Livre divin se manifeste, selon l'ordre et la chronologie de ses révélations prophétiques successives, dans les « Feuillets » d'Abraham, dans la Torah, les Psaumes, l'Évangile et enfin dans le Coran. Chacune des ces révélations particulières exige et reçoit un *ta'wil*, et Jésus passe, aux yeux de certains, pour avoir procédé à l'exégèse spirituelle de la Loi de Moïse, tout en apportant son propre exemplaire du Livre divin. Le Coran[1] totalise l'ensemble de ces prophéties et l'ensemble des sens cachés qui s'y lovaient. Comme tel, il rend manifeste l'intégralité des commandements divins, mais aussi et surtout l'ensemble des secrets de la divinité, tels du moins qu'ils peuvent se révéler. Hormis le secret insondable de l'essence divine, tout est dit dans le Livre, et tout mérite donc d'être interprété. Mais si tout est dit, si le Verbe et l'Impératif de Dieu s'y déploient intégralement, la tâche d'interprétation ne peut qu'être infinie et inépuisable. Nous touchons ici au point délicat, existentiel, qui est l'inscription du fidèle shî'ite dans la temporalité vécue de l'histoire de la prophétie.

C'est qu'il y a un rapport étroit entre la conception shî'ite duodécimaine de l'histoire de la prophétie et l'exigence du *ta'wîl*. L'interprétation symbolique du Livre exprime et réalise la philosophie shî'ite de l'histoire. Nous l'avons vu, le shî'isme reçoit, comme l'ensemble de l'islam, le dogme du Sceau de la prophétie, s'accomplissant en la personne et en la mission de Muhammad. Mais il repose sur la foi en la mission propre aux imâms, qui ne s'achève qu'à la Fin du Temps. L'histoire de la vérité prophétique n'est donc point close, elle se poursuit dans et par l'exercice de la *walâya*.

Certes, la chronologie des imâms, comme celle des prophètes, correspond, dans notre temporalité vécue, à l'ordre prééternel des Impeccables, et, en ce sens, elle a pour fondement le cercle fermé de Muhammad, de Fâtima et des douze imâms. Mais les enseignements sont dispensés dans le temps de l'histoire, jusqu'à l'occultation du douzième imâm. Cette occultation ferme à son tour le temps de la révélation des traditions autorisées, mais elle ne ferme pas le temps du *ta'wîl*. Bien au contraire, chaque exégèse a son propre avenir, doit recevoir une forme intérieure spéciale et singulière dans le cœur de chaque fidèle, et y faire éclore son sens spirituel. La transmission de l'exégèse produira en chacun une compréhension du Livre qui deviendra compréhension de soi, assimilation progressive à la vérité interprétée, et ainsi, dans son accomplissement mystique du moins, assimilation à l'impératif et à la liberté du décret de Dieu, soumission à Dieu et libération en Dieu.

L'exégèse du Coran n'est évidemment pas le propre des seuls shî'ites. Dès la formation du corpus coranique, il fut clair comme le jour que le Livre exigeait une science de l'interprétation. La composition du Livre, l'ordre des versets en chacune des cent quatorze sourates, le lien qui les unit, les lectures autorisées, dont la tradition attribue la paternité à sept « lecteurs du IIe siècle de l'hégire (VIIIe siècle) : voilà ce qui atteste, dans la constitution de la vulgate coranique elle-même, un travail d'interprétation.

Si le Coran est, aux yeux du croyant, la parole même de Dieu, ce même croyant n'est pas libéré de la tâche d'en comprendre les modes licites ou non de lecture. Si l'on ajoute à ces remarques tout ce qui concerne la vive contestation émise par les shî'ites à l'encontre de la composition du Coran par les savants de l'entourage de 'Uthmân, le troisième calife reconnu par les sunnites, et les sourates ou versets qu'ils jugèrent scandaleusement exclus du texte sacré, il appert que le Livre est affaire d'interprétation dès son origine, qu'il ne fait qu'un, pourrait-on dire, avec les pratiques de sa propre interprétation. Ceux-là même qui jugeront qu'il faut le prendre à la lettre, et s'interdire toute exégèse spirituelle, prendront parti dans ce conflit d'interprétations, et exerceront ainsi une décision herméneutique parmi d'autres.

Le Coran n'est jamais indépendant des commentaires qui l'entourent. Leurs auteurs ne se sentent pas absolument libres de leurs choix, et ne se considèrent pas comme la source individuelle de leur exégèse, même si celle-ci s'illustre par telle ou telle originalité doctrinale, par l'intelligence neuve ou l'intention polémique. L'art du commentaire n'est pas celui de l'œuvre personnellement conçue, selon l'autorité d'un sujet indépendant, jugeant selon ses propres critères. L'auteur, tel que nous le concevons depuis la naissance de l'âge moderne en Occident, est une figure ignorée du monde du *tafsîr*, ou explication du Coran.

Traditionnellement, et cela pour l'islam tout entier, le compositeur d'un commentaire doit justifier son exégèse par une autorité plus haute, celle du Coran lui-même. Il distingue les versets « clairs » des versets « ambigus » et s'attache à expliquer les uns par les autres. Il reconnaît l'autorité du Prophète, et se tourne vers les traditions authentiques rapportées dans la littérature du hadîth. S'il est sunnite, il accueille l'accord de la communauté touchant le sens reçu de tel ou tel verset. Enfin, il peut choisir de s'en remettre à la raison. Nous ne disons pas à *sa* raison. *La* raison est un pouvoir de l'esprit qui se veut aussi impersonnel et universel que les règles logiques et les vérités qu'elle impose. Elle est raison divine déposée dans l'intellect humain, et réveillée par l'illumination de l'intelligence divine ou, plus simplement, actualisée par l'étude. Elle n'est pas le libre examen cartésien.

La raison permet de s'éloigner du sens obvie d'un verset, si ce sens contredit les données les plus

générales de la révélation, telles que la raison elle-même les accepte, parce que cette révélation passée au crible de la raison fait seule droit à la réalité divine. Ainsi en ira-t-il des versets où Dieu Se présente sous des traits corporels, Se tenant droit sur le Trône, Ses pieds reposant sur un piédestal, possédant des mains, etc. Pour éviter les pièges de l'anthropomorphisme, qui pourrait contredire la transcendance et l'unité insondable de Dieu, la raison dictera d'interpréter ces versets de façon métaphorique. Mais cette décision rationaliste ne fera jamais l'unanimité, et elle restera limitée par les bornes de la révélation. Dans le commentaire coranique *(tafsîr)* des grands auteurs sunnites, selon la forte expression de G. Monnot, « le sens apparent est le sens vrai, à moins qu'il n'y ait lieu de le nier».

Le rappel de ces quelques principes élémentaires de la conscience sunnite doit nous permettre d'éclairer l'ambition toute spéciale du *tawîl* shî'ite. Dans l'exégèse shî'ite, en effet, le sens apparent n'est jamais le sens vrai, à moins qu'il n'y ait lieu de l'avérer. Le Livre saint est une révélation, le résultat de l'acte par lequel Dieu fait descendre le contenu de Son Verbe dans l'enveloppe d'une parole accessible au Prophète *(tanzîl)*. Dans cette figure, le mouvement de la descente, il faut lire que la parole est certes rendue « facile aux hommes, mais aussi qu'elle a subi sinon une dégradation, du moins un assombrissement, une occultation de sa lumière originelle. Mais, si le sens littéral n'est pas le sens vrai, la lettre n'est pas forclose.

Revenons à l'exemple des versets « anthropomorphiques » du Coran. Nous avons vu que le lecteur « rationaliste» les interprète de façon métaphorique. L'exégète shî'ite n'en fera rien. Il admettra les données anthropomorphiques, le trône, les mains de Dieu, Sa langue, etc. Mais il en montrera le sens caché : au vrai, ces qualifications corporelles ne concernent pas Dieu, ou plutôt l'Essence insondable et transcendante de Dieu, mais ce sont des Attributs de Dieu *tel qu Il se révèle dans l'homme,* dans l'homme parfait qu'est l'imâm. La vérité de la lettre est sauvée, en ce qu'elle est située en son vrai sens.

L'exégèse symbolique *(ta'wîl)* a pour mission de faire remonter cette vérité descendue depuis le monde divin à sa source et, en une certaine mesure, elle répare l'inévitable effet de la descente, en rétablissant la complétude de la révélation, en fermant sur lui-même le cercle parfait de l'arc de la descente et de l'arc de la remontée.

Le couple de termes descente/remontée a pour correspondants la figure du Prophète et celle de l'imâm. Le Prophète est le réceptacle et le sujet de la descente de la révélation littérale, l'imâm est le réceptacle et le sujet de la remontée de la signification vers sa source dans le verbe divin. Le Prophète a autorité sur la lettre, l'imâm a autorité sur l'esprit. Certes, le Prophète possède, en puissance, la lumière spirituelle du sens de la révélation, et récapitule en lui les deux arcs de la prophétie et de la *walâya,* puisque le Livre qu'il apporte, et dont il est le transmetteur, contient sans faille sa lettre et son esprit. Mais il revient en propre à l'imâm d'opérer la remontée de la lettre vers l'esprit ou, plus rigoureusement, du sens apparent des versets vers leur sens caché.

Le texte sacré possède une face apparente *(zâhir),* son expression littérale, et une signification cachée *(bâtin),* qui est son intérieur, son ésotérique. Évitons tout malentendu. Lorsque l'on parle de l'ésotérisme shî'ite, il ne s'agit pas d'un ensemble de doctrines plus ou moins fantaisistes, comme il en apparaît chez les spirites, ou dans tel ou tel phénomène sectaire gouverné par un illuminé quelconque. Il s'agit d'un ensemble d'interprétations lié par une autorité précise, par des règles claires, ne s'égarant jamais dans la prétendue prophétie d'un univers de fantasmes.

Au contraire, si c'est tout le Coran qui doit être considéré, tel qu'il possède une face apparente et un sens caché, le sens caché est celui de l'apparent, et il doit aider à rendre sa face apparente digne d'elle-même, lui permettre de faire véritablement acte d'apparition. L'ésotérisme shî'ite est, paradoxalement,

un vibrant hommage rendu à l'apparent, à l'apparition de Dieu dans Sa parole. Il est fidèle à cet apparent en lui restituant sa plus grande puissance. Il exprime toutes les significations possibles de ce que dit Dieu de Lui-même : « Je suis l'apparent et Je suis le caché», apparent en tant que caché, caché en tant qu'apparent. Cette définition que Dieu Se donne, l'imâm 'Alî en délivrera d'ailleurs une exégèse audacieuse, la prenant à son compte en un prône fameux. L'unité profonde de l'apparent et du caché sera l'imâm lui-même, disant de lui-même : « Je suis le Premier et je suis le Dernier, je suis l'Apparent et je suis le Caché [2]...» »

La lecture exégétique, dont nous verrons qu'elle est gouvernée par l'enseignement des imâms, part de la lettre et se dirige vers un ou plusieurs sens cachés. Selon ce mouvement interprétatif, la lettre contraint l'exégète dans son voyage vers l'esprit. Pour prendre un exemple, il est impossible de décrire le paradis ou l'enfer autrement que ne le font les versets coraniques. C'est d'eux, et d'eux seuls, qu'il faut partir. Lorsqu'un philosophe shî'ite interprète le paradis dans les termes platoniciens, qu'il y déchiffre les sym-boles du monde intelligible, il n'en conserve pas moins fidèlement les descriptions littérales précises qu'en offre le Coran. Mais, au vrai, ce mouvement qui part de la lettre porte déjà en lui une autre motion, dont le sens et la direction sont inverses. C'est à partir de l'exégèse symbolique qu'il faudra se représenter la face apparente du verset, c'est à partir du sens spirituel qu'il faudra entendre le sens littéral. L'exégèse subvertit l'attitude littéraliste, soumise à l'acceptation passive et servile de la lettre, en révélant le sens de la lettre, en partant du sens pour aboutir à nouveau à la lettre interprétée, enfin éclairée, prenant tout son sens. L'ésotérique gouverne donc l'exotérique, l'apparent, parce qu'il en détermine la vérité.

L'exégèse part de l'imâm et revient à l'imâm

Malgré la diversité de ses formes, cette exégèse possède quelques constantes. La plus importante est celle-ci : le sujet et l'objet de l'interprétation sont une seule et même réalité, qui est l'imâm. L'imâm est le sujet du *ta'wîl* en deux sens. C'est lui qui accueille en sa propre personne la vérité ésotérique, et il est sujet à cette vérité. C'est lui qui l'enseigne, qui en dispense l'énonciation aux fidèles qu'il choisit, et il devient le sujet *de* la vérité. Dans sa relation à Dieu, il est illuminé par l'assistance divine éternelle *(alta'yîd)* qui lui communique, sans intermédiaire, la vérité cachée, et, dans sa relation aux fidèles, il est le sujet actif d'un enseignement, d'une pédagogie spirituels *(al-ta'lîm)* où chaque *ta'wîl* trouvera sa garantie. Mais l'imâm est aussi l'objet du *ta'wîl* ce dont il nous parle, il en est la cause finale, ce vers quoi tend l'exégèse. En dernière instance, tous les secrets du Coran convergent vers la personne de l'Imâm, dans sa réalité métaphysique cosmique, réalité manifestée par tous les imâms depuis 'Alî ibn Abî Tâlib jusqu'au douzième imâm, le résurrecteur. L'exégèse reconduit ainsi à sa propre origine, elle est un cercle qui va de l'imâm qui enseigne à l'imâm qui est enseigné.

C'est ce qu'exprime l'exégèse shî'ite du Coran, dans la forme même de ses énoncés. Même si l'auteur sollicite plusieurs sources secondaires, cite tel mystique ou tel philosophe, renvoie à tel commentateur antérieur, il soumet ces références à l'autorité ultime d'une tradition des imâms. Celle-ci est rapportée par des témoins fiables, selon une chaîne de transmission analogue à celle que l'on trouve dans les traditions prophétiques, et elle remonte à l'un des imâms, qui, lui-même, peut renvoyer à la source ultime, le premier imâm, et, bien sûr, à une tradition du Prophète qui confirme l'autorité de l'imâm. Par exemple, celle-ci : «Puisque les hommes savent quand 'Alî fut nommé le "prince des croyants", ils ne renieront pas sa prééminence. Le prince des croyants et Adam furent nommés entre [la création de] l'esprit et [celle] du corps matériel. »

C'est le discours de l'imâm qui énonce le *ta'wîl* et c'est son interprétation qui sera, le cas échéant, commentée et interprétée à son tour par l'exégète qui la cite. Or ces exégèses premières, enseignées par l'imâm, révèlent directement ou indirectement que le sens caché du verset coranique auquel elles s'appliquent n'est autre que la réalité spirituelle de l'imamat, ou celle de la famille du Prophète.

En voici quelques exemples. Au deuxième verset de la deuxième sourate, *al-baqara,* le texte dit : «Voici le Livre !» Le *ta'wîl* en soutiendra que le Livre, c'est le Prince des croyants, l'imâm 'Alî, que «ceux qui croient au mystère» (comme l'énonce la suite du verset coranique), ce sont les hommes qui croient en la résurrection, dans le lever du résurrecteur (le dernier imâm) et dans le «retour» de toute chose en Dieu, grâce à l'office rempli par ce résurrecteur. Le sens caché du Livre est explicitement la fonction messianique de l'Imâm, du «Coran parlant ».

Toujours dans la deuxième sourate, le verset 31 énonce : « Il apprit à Adam tous les noms, puis Il les présenta aux anges et Il dit : faites-Moi connaître ces noms, si vous êtes véridiques. » Le sens apparent de ce verset est clair. Il s'agit des noms des créatures, que Dieu enseigne à Adam. Le sens caché que révèle l'imâm Husayn en diffère grandement. Selon lui, lorsque Dieu créa Adam, et qu'il lui enseigna les noms de toute chose, les présentant aux anges, Il instaura cinq « silhouettes » ou « formes apparitionnelles *» (ashbâh),* Muhammad, Alî, Fâtima, Hasan et Husayn (les Cinq du Manteau). Dieu les déposa dans les « reins » d'Adam. Leurs lumières brillèrent au travers des horizons, traversant les cieux, les voiles qui protègent la divinité, jusqu'aux paradis et au Trône de Dieu.

Au verset 34, le Coran révèle que Dieu ordonna aux anges de se prosterner devant Adam. L'exégèse de l'imâm Husayn en explique la raison. Dieu fit d'Adam un vaisseau, apte à recevoir les lumières des cinq formes apparitionnelles, qui totalisent l'ensemble des réalités des mondes. C'est pourquoi les anges acceptèrent de se prosterner devant lui, à l'exception de Satan, qui signifia ainsi son hostilité à la famille prophétique, et qui inaugura la longue lignée des adversaires de la prophétie et de la *walâya.* Les anges s'humilièrent devant Adam, en prononçant l'obédience à la réalité éternelle des personnes des «Gens de la demeure prophétique».

Ce scénario grandiose s'amplifie encore, grâce à une tradition du quatrième imâm, 'Alî ibn al-Husayn, qui renvoie lui-même à un enseignement de son grand-père, l'imâm 'Alî. Cet enseignement est de nature intégralement mystique. Il met en scène un dialogue entre Adam et Dieu. Adam perçoit la lumière qui brille dans ses «reins». Il demande à Dieu ce qu'elle est. Dieu lui explique, en une sorte de *ta'wîl,* que cette lumière est celle des cinq formes de lumière, qu'Il a fait passer, depuis Son Trône jusqu'au dos d'Adam. Celui-ci demande l'explication détaillée de ces formes, et Dieu l'invite à diriger son regard vers le Trône. Alors Adam contemple, et il voit la lumière des cinq personnes remonter jusqu'au Trône. Il comprend que les formes qui se réfléchissent dans son propre dos sont les reflets de ces cinq lumières, à l'image des formes apparaissant dans les miroirs. Il demande à Dieu ce que sont ces cinq formes. Dieu lui révèle alors comment Il a tiré de Son Nom les noms respectifs de Muhammad, de Fâtima, de 'Alî, de Hasan et de Husayn, en montrant, grâce à des analogies et à des étymologies, comment chacun de leurs noms exprime un nom divin (le Louable pour Muhammad, l'Élevé pour 'Alî, le Créateur pour Fâtima, le Bénéfique pour Hasan et Husayn). Dieu conclut son *ta'wil en* célébrant en Hasan et en Husayn les meilleurs parmi les jeunes du paradis, et Il révèle que les cinq personnes de lumière sont les intercesseurs entre la création et Lui, et que par eux adviendront la récompense ou le châtiment.

Cette interprétation sera confirmée par celle de Coran 7:180, qui énonce: «À Dieu les noms les plus beaux! Invoquez-Le par eux... » Ce que les traditions des imâms expliquent ainsi: Dieu ne reçoit Sa nomination par les noms les plus beaux, de la part de Ses serviteurs, si ce n'est par la connaissance

qu'ils ont de nous. La connaissance des Gens de la demeure prophétique est le chemin vrai de la nomination de Dieu, parce que les noms de Muhammad, de Fâtima, de Alî, de Hasan et de Husayn dérivent des noms divins, selon une pratique mystique de l'étymologie, et que la réalité des imâms se révèle être le lieu théophanique de ces noms divins.

Il est impossible, dans le cadre de ce chapitre, de donner une idée claire de toutes les résonances d'un tel *ta'wîl* À partir de sa méditation, le fidèle pourra s'engager sur de multiples voies, en une exégèse des noms divins, par exemple, en une analyse de la place d'Adam, ou dans les chemins plus hasardeux de l'anthropologie mystique. Du moins pouvons-nous comprendre que l'ésotérique du Coran, qui est la matière de l'exégèse, se veut une énonciation dont le secret remonte jusqu'au verbe divin, puisque c'est Dieu qui, dans cette exégèse, Se fait le premier instituteur spirituel de l'homme et, si l'on peut dire, le modèle absolu de la fonction de l'imâm.

Le Coran multiplie les récits historiques, la vie et l'action des prophètes, les événements provoqués par la décision divine, les tribulations des justes, bref, l'histoire sacrée de l'humanité depuis Adam, scandée par le rythme des prophéties. Le *ta'wîl* shî'ite ne manque pas d'assigner à ces faits marquants un sens caché qui renvoie à la réalité spirituelle de l'imamat. Ainsi le verset «Nous avons fait planer sur vous la nuée, Nous avons fait descendre la manne et les cailles : mangez des bonnes choses que Nous vous avons accordées... » (Coran 2 : 57). Le *ta'wîl* enseigné par l'imâm revendique l'autorité d'un propos du prophète Muhammad qui interprète la manne et les cailles : elles sont la preuve *(hujja),* fournissant la connaissance du Réel divin et la discipline de l'arcane, protégeant les vrais fidèles (les shî'ites) de la méchanceté des hommes. Or la preuve, c'est l'imâm lui-même.

Chaque don de Dieu a pour signification ésotérique la réalité éternelle de la *walâya* de l'imâm. Ainsi l'« onction de Dieu» (Coran 2 : 138). Cette onction n'est autre que la foi, le signe distinctif du croyant. Mais, en un sens plus profond, l'onction est la *walâya***,** et Dieu consacre Ses fidèles par cette onction, lors du Pacte prééternel passé avec Adam, lorsque l'homme accepte la souveraineté divine, par l'onction constituée de la réalité de l'Imâm.

L'exégèse symbolique pourra sembler monotone, puisqu'elle découvre inlassablement l'unique sens caché sous la multiplicité des symboles coraniques, l'ensemble des douze imâms. Mais elle ne diffère guère, en cela, de l'exégèse chrétienne des textes prophétiques de l'Ancien Testament, de celle d'un Origène retrouvant la présence du Christ sous une multiplicité de symboles.

Voici un exemple de ce symbolisme généralisé : «Nous sommes la prière dont il est question dans le Coran, et nous sommes le jeûne, et nous sommes le pèlerinage, et nous sommes le mois sacré [de ramadan], nous sommes la terre sainte, nous sommes le temple de Dieu [la Ka'ba], nous sommes la direction de la prière (la *qibla*), nous sommes la Face de Dieu. Dieu a dit : "Où que vous vous tourniez est la Face de Dieu" (Coran 2 : 115). Nous sommes les signes [ou versets du Coran] et nous sommes les explications exégétiques. Nos ennemis sont mentionnés dans le Livre de Dieu, ce sont : le crime, les actes interdits, l'injustice, le vin, les jeux de hasard, les images gravées, les rites de divination, les idoles, les images peintes, la rébellion contre Dieu, la mort, l'homicide, la maladie. »

Certains versets obscurs sont le support privilégié d'exégèses développées et progressives, dont voici un exemple singulier. «Entre eux deux il y a un voile et sur les *A'râf,* des individualités qui reconnaissent chacun à son signe. Ils crient aux hôtes du Jardin : le salut sur vous ! Ils n'entrent pas, bien qu'ils le veuillent ardemment» (Coran 7: 46). J. Berque, dans sa traduction du Coran, traduit *al-A'râf*, par «les redans», «les saillies», «les saillants». Le terme est énigmatique. Voici, en substance, le contenu d'un *ta'wîl* shî'ite de ce verset. Le lecteur pourra la comparer avec d'autres exégèses, dont

celle de Tabarî, mentionnées par R. Blachère en une note très riche de sa traduction du Coran.

«Entre eux deux» signifie «entre les hôtes du Jardin et les hôtes du Feu». Pour l'entendre, il faut rapprocher du verset le texte du Coran 57 : 13 : «Entre eux est dressée une muraille qui a une porte. » Le sens intérieur en est la miséricorde divine, tandis que son sens apparent est le châtiment.

«Sur les *A'râf* des individualités» est expliqué par un grand commentateur shî'ite du Coran, Abû 'Alî al-Tabrisî (ou Tabarsî), selon une tradition du sixième imâm Ja'far al-Sâdiq. Son exégèse est le parfait exemple d'un tableau, d'une scène aux résonances morales et esthétiques profondément émouvantes. Selon l'imâm, les *A'râf* sont des dunes situées entre le Jardin et le Feu. Chaque prophète, entouré de ses compagnons, fait halte sur ces dunes. Il fait halte parce qu'il y a, dans son groupe, des hommes faibles, ceux qui ont mal agi. Il interrompt sa marche comme un chef d'armée procède avec les hommes affaiblis de sa troupe. Ceux qui ont bien agi les précèdent au Jardin, tandis que l'homme de Dieu s'adresse aux mal-agissants qui sont là à faire halte : regardez vos frères, qui vous précèdent dans le Jardin ! Et ces malheureux adressent alors à leurs frères la parole de paix : « Le salut sur vous! » Le texte coranique indique : «Ils n'entrent pas, bien qu'ils le veuillent ardemment. » En voici le sens : ces coupables n'entrent pas au Jardin, bien qu'ils veuillent que Dieu les y fasse entrer, par l'intercession du Prophète et de l'imâm. Ils voient les hôtes du Feu et ils implorent : « Notre Seigneur, ne nous installe pas parmi les hommes injustes!»

Dans cette exégèse, par la vertu de la scénographie, il est suggéré que l'homme de Dieu, l'intercesseur, le guide, n'accompagne pas les hôtes du Jardin, mais qu'il demeure avec les faibles, comme un général n'abandonne pas son arrière-garde, les hommes à la traîne, les malades. Il indique la terre promise, le Paradis, il reste sur la dune, dans le désert de la vie, entre le Feu et le Jardin. Compassion de l'Imâm, tempérant la sévérité du décret divin.

C'est que la clé du mystère de la prédestination est la connaissance ou la négation de l'imâm. Pour expliquer la connaissance qu'ont les individualités de chacun selon ses signes, le cinquième imâm, Muhammad al-Bâqir, indique que ces individualités et leurs signes, c'est la famille du Prophète. N'entrent au Jardin que ceux qui les reconnaissent, entrent dans le Feu ceux qui les nient. L'exégèse du verset peut prendre alors un tour solennel. Voici que sur les *A'ràf* les individus qui se dressent sont les Cinq du Manteau, Muhammad, Fâtima, 'Alî, Hasan et Husayn ainsi que Khadîja, la première épouse du Prophète, la mère de Fâtima. Ce sont eux qui s'exclament : où sont ceux qui nous aiment? Où sont nos shî'ites? Le cri n'est plus celui des malheureux qui ne peuvent entrer au Jardin, mais l'appel aux aimants, qu'adressent les aimants par excellence, la famille prophétique, appel au rassemblement de leurs amis. Les Cinq s'approchent de leurs fidèles, ils les connaissent par leur nom propre et par le nom de leur père, ils les prennent par la main et les aident à passer la voie menant au Jardin.

Mais voici le dernier seuil de cet ensemble d'exégèses, qui nous conduit à entendre que les *A'râf,* ce sont les imâms eux-mêmes. En atteste une réponse adressée par 'Alî à l'un de ses fidèles : «Nous sommes sur les *A'râf* et nous connaissons nos renforts (*ansâr*) par leurs signes distinctifs. Et c'est nous qui sommes les *A'râf* et nul ne connaît Dieu si ce n'est par la voie où Il nous connaît. C'est nous qui sommes les *A'râf* que Dieu fera connaître au Jour de la résurrection sur la voie des hommes; nul n'entre au Jardin que nous ne le connaissions et qui ne nous connaisse, et nul n'entre dans le Feu, qui ne nous renie et que nous ne renions. Dieu, s'il veut, fait connaître aux serviteurs Son Soi, mais c'est qu'Il fait de nous Ses seuils, Sa voie, Son chemin et Sa Face, offerte par Lui. Celui qui dévie de notre *walâya* et donne la préférence à ce qui est autre que nous, parce qu'il quitte la voie, est vraiment le déviant. » Dès lors, l'exégèse pourra mettre en relation le terme mystérieux, les *A'râf,* avec le mot qui désigne la connaissance par excellence, *al-ma'rifa,* la connaissance spirituelle complète. Les imâms sont les

A'râf, parce qu'ils possèdent et enseignent de plein droit la connaissance.

Léxégèse des correspondances

L'interprétation shî'ite des symboles ne se limite pas au texte coranique. Elle prend en charge l'ensemble des réalités, selon une conception très générale des choses que régit le concept de correspondance, ou de coïncidence. On sait que cette notion gouvernait les modes d'interprétation et de connaissance mystique de l'Antiquité tardive, les théologies astrales, l'héritage du stoïcisme, le néoplatonisme. Elle est au cœur de divers types de mystique juive, et elle connaîtra un bel essor, dans l'Occident chrétien, à la Renaissance, quand l'enseignement de Platon et de Plotin se combinera à l'hermétisme et à l'intérêt porté à la Cabbale juive.

Du XIVe au XVIIIe siècle de notre ère, nous voyons progressivement s'imposer, chez les savants shî'ites, une conviction toute semblable. Elle s'imposera dans ce que les philosophes et les commentateurs shî'ites du Coran nommeront la sagesse, le savoir par excellence, *al-'irfân*. Pour en comprendre le sens, il nous faut revenir à deux versets du Coran, dont le *ta'wîl* servira de base à cette « science des correspondances », dite aussi «science de la Balance» : «Dis : si la mer était une encre pour écrire les paroles de mon Seigneur, la mer serait tarie avant que ne tarissent les paroles de mon Seigneur, même si nous apportions encore une quantité d'encre égale à la première» (Coran 18:109), et : «Si tous les arbres de la terre étaient des calames et si la mer, et sept autres mers avec elle leur fournissaient de l'encre, les paroles de Dieu ne l'épuiseraient pas. Dieu est puissant et sage» (Coran 31: 27).

Avec l'aide apportée par l'œuvre d'Ibn 'Arabî, «acclimatée » au monde shî'ite, entre autres par Haydar Âmulî, il fut possible de comprendre ainsi ces deux versets : ils seraient vides de sens, s'ils faisaient allusion aux paroles de Dieu telles qu'elles paraissent dans le Coran, la Torah ou l'Évangile. Le sens littéral de ces deux versets semble bien désigner ces Livres saints. Mais alors, comment parler d'une encre inépuisable? D'une écriture infinie? La lettre de ces Livres n'est-elle pas finie, ne s'arrête-t-elle pas à un nombre déterminé de lettres, de mots, de versets? Non, le sens de ces versets doit être celui que l'exégèse spirituelle dévoile, en les rapprochant d'un autre verset du Coran : «Nous leur ferons voir Nos signes sur les horizons et dans leur âme, jusqu'à faire éclater [à leurs yeux] que c'est bien là le Réel... » (Coran 41: 53).

Ainsi la notion même de «Livre de Dieu » excède-t-elle la lettre des Livres saints révélés. Elle ne se réduit pas à eux. L'expression «les horizons» désigne l'univers tout entier, constitué à son tour d'une hiérarchie de mondes, tandis que l'expression «leur âme» désigne l'homme intégral, perçu comme un univers en soi et pour soi. L'univers est un livre, le « livre des horizons », l'homme est un livre, le «livre des âmes », et ces deux livres correspondent l'un à l'autre, comme le macrocosme correspond au microcosme. Quant au Livre révélé, le Coran, il opère la synthèse des deux livres de l'univers et de l'homme.

Cette mise en relation structurale entre le Livre, l'univers et l'homme était, sans doute, présente dans les spéculations métaphysiques du plus ancien shî'isme, puisqu'elle autorise l'astrologie mystique, la numérologie, la hiérarchisation de l'existant ésotérique selon les degrés du monde de la nature, du monde de l'âme, du monde de l'Intelligence, la mise en correspondance des grades de la hiérarchie ésotérique shî'ite et des réalités de ces mondes, la corrélation symbolique du monde de la prophétie et de l'imamat, d'une part, de la cosmologie, d'autre part. Elle prend une forme nouvelle et systématique

chez les duodécimains, et surtout elle s'affirme comme une doctrine de l'écriture universelle du Calame divin. Dieu écrit Son Livre, avec le calame de l'intelligence, et Son Livre, c'est l'univers, c'est l'homme et c'est le Coran, constituant trois livres en correspondance précise les uns avec les autres. Interpréter, c'est dévoiler le sens caché des uns comme des autres, un seul et unique univers du sens déployé selon trois registres en correspondance parfaite, en «coïncidence».

Le Livre du Coran est un recueil de versets, qui rassemblent des «paroles» ou mots composés, et enfin les éléments atomiques du Livre sont ses lettres. Il en va bien ainsi de l'univers, dont les éléments premiers, les unités insécables sont les lettres, dont les composés sont les mots (ou «verbes») du Monde. Les «verbes» du Monde, comme les «verbes» composés des «lettres» de l'Homme –ses éléments psychiques premiers et insécables –, sont les essences éternelles, procédant de l'acte créateur divin, exprimant le monde divin des Noms par lesquels Dieu Se révèle. Nous avons vu que ces Noms divins étaient les racines des noms du Prophète et des imâms. On ne sera pas surpris d'apprendre que le livre de l'univers, le livre de l'homme et le livre du Coran, en leurs mutuelles correspondances, expriment, à leurs niveaux respectifs, la réalité muhammadienne éternelle, la réalité métaphysique des Quatorze Impeccables.

Relevons, au passage, une affirmation très importante. Elle concerne l'infinité de l'univers et celle de l'homme. Les combinaisons d'atomes (de «lettres») formant l'univers comme elles forment aussi le microcosme, l'homme, sont en nombre infini, les combinatoires en sont inépuisables. Si la cosmologie exotérique détermine un nombre fini de sphères célestes, si, depuis le temps d'Avicenne, le neuvième ciel est le seuil des réalités physiques, s'étageant jusqu'au ciel de la Lune et, enfin, jusqu'au monde sublunaire, le *ta'wîl* de l'univers révèle un univers infini. L'ésotérique de l'univers fini est un univers infini. Il en va de même pour l'homme parfait, l'homme en son accomplissement total, récapitulant en lui les divers mondes constitutifs de l'univers, selon un jeu de correspondances précises. De même que le monde sensible de la nature reconduit au monde des âmes célestes, que celui-ci reconduit au monde des esprits, et enfin celui-ci au monde des Intelligences, de même, en l'Homme parfait, les trois grands stades de son développement, naturel, psychique, intellectif constituent trois «écritures» divines, et configurent trois mondes intérieurs. Le monde psychique se dédoublant en monde des âmes et monde des esprits, nous retrouvons la structure même de l'univers. Cette structure, cela va sans dire, se retrouve dans le Coran, dont les lettres, les «verbes» et les versets totalisent les significations des deux mondes précités.

Voici un exemple significatif de cette exégèse intégrale, tel que nous le trouvons dans le commentaire mystique que Mullâ Sadrâ consacre au «verset de la lumière » (Coran 24:35):

« Sache que chaque réalité existante, d'entre les existants pris en détail, qui sont les parties de cet univers, est le lieu de manifestation d'un nom divin particulier, d'entre les noms divins. De même que les parties de cet univers contiennent des genres, des espèces et des individus, des substances et des accidents – les accidents sont la quantité, la qualité, le "quand", le "ou", le lieu, la relation, l'action, la passion et la possession – de même, dans les noms divins, il y a des noms de genre, des noms d'espèce, des noms de substance, des noms d'accident, de quantité, de qualité, etc. Il en va ainsi exactement comme un modèle de l'homme parfait, qui est le lieu de manifestation rassemblant tout ce qui existe dans le monde des noms divins et dans les lieux de manifestation des horizons [de ce monde-ci]. De même que les noms divins, en raison de leurs significations distinctes, sont absorbés dans la signification du nom *Allâh*, de façon synthétique, de même les réalités essentielles de leurs lieux de manifestation, qui sont les parties du macrocosme, du monde des horizons, sont rassemblées dans le lieu de manifestation du nom *Allâh*, qui est l'homme parfait. Il est, selon une certaine perspective, le

microcosme, et il est, selon une autre perspective, le grand monde, ou plutôt le plus grand monde! Cette dernière perspective est celle selon laquelle il est perçu dans son pouvoir d'envelopper par sa science, pouvoir qui surgit de la mine de la science de Dieu, de la science que Dieu a de tous les existants, de leurs principes et de leurs causes, de leurs formes et de leurs finalités, comme l'a indiqué le Prince des croyants, l'Imâm des savants mystiques, le Chef de file des vrais tenants de l'unité divine ['Alî b. Abî Tâlib] : Tu es le Livre clair qui, par ses versets, élucide le secret et voici que tu déclares que toi, tu serais un petit corps, alors qu'en toi est enveloppé l'univers le plus grand! »

Pensée structurale, le *ta'wîl* est une herméneutique généralisée de l'existant. Donnons-en quelques autres exemples, à seule fin d'éclairer le projet exégétique shî'ite, sans avoir la prétention d'en dire quoi que ce soit d'exhaustif.

Voici comment, dans le cadre de l'école shaykhie, le thème coranique du Trône divin a pu s'interpréter en une harmonie des écritures divines. Le Trône de Dieu comporte quatre lumières, la blanche, la jaune, la verte et la rouge. La lumière blanche sera mise en correspondance avec le monde du *Jabarût,* le monde des lumières intelligibles pures, la lumière jaune avec le *Malakût* supérieur, le monde des esprits, la lumière verte avec le *Malakût* inférieur, ou monde des âmes, la lumière rouge avec le monde de la nature. Premier jeu de correspondances, qui met en coïncidence la structure des mondes constitutifs du livre de l'univers et les lumières du Trône divin.

Deuxième jeu de correspondances : les deux structures, celle de l'univers, celle des lumières, correspond au monde angélique supérieur, le blanc à l'archange Séraphiel, le jaune à Michaël, le vert à Azraël, le rouge à Gabriel. À son tour, cette structure renvoie, selon la discipline du *ta'w*îl, à la structure de l'imamat. Le blanc correspond au douxième imâm, le vert au deuxième imâm, le jaune au premier imâm, le rouge au troisième imâm.

L'unité de structure est manifeste, elle exprime l'articulation complexe de l'apparent (*zâhir*) et du caché (*bâtin*). Le point de départ est bien l'apparition de la couleur rouge, son mode sensible d'apparition esthétique. Or, on sait que l'essence de la couleur est lumière. Le *ta'wîl* de cette apparition colorée sera le monde de la nature, premier degré du livre de l'univers. Ce *ta'wîl* renvoie à un *bâtin,* à un sens caché, qui est le quatrième pilier du trône de la *walâya,* Husayn, troisième imâm. Il est le quatrième pilier, puisqu'il vient après Muhammad, 'Alî et Hasan. Si nous revenons au livre de l'univers, à l'exégèse symbolique du monde de la nature et des corps, nous dévoilons ce qui en constitue l'ésotérique, l'archange donateur des formes, Gabriel. Si, enfin, nous procédons à l'exégèse de la réalité effective de l'imamat, de la *walâya,* s'exprimant dans la personne de Husayn, nous découvrons l'imâm intérieur, vivant dans le cœur de l'homme, dans le secret de l'intelligence, qui est le degré suprême du livre de l'homme, du «livre des âmes».

Nous aurions bien des raisons d'accorder peu de chances de succès à cette exégèse des correspondances : la domination croissante de la jurisprudence et de la figure du juriste, le rationalisme des docteurs de la Loi ne sauraient s'accommoder sans réserves d'un tel *ta'wîl.* Mais la vie en décida autrement. La renaissance de l'Iran aux temps des Safavides, qui vit éclore un nouvel âge d'or de la philosophie, connut aussi un bel essor du *ta'wîl.* Les philosophes les plus rayonnants, tels Mullâ Sadrâ Shîrâzî, Qâdî Sa'îd Qummî, les maîtres de l'école shaykhie, furent aussi de grands praticiens de l'exégèse des correspondances. Ils en étendirent souvent l'application à l'ensemble des savoirs qui leur étaient disponibles, en vue de produire, grâce au *ta'wîl,* une figure du savoir absolu de la divinité révélée et de Ses créations.

Non seulement des commentaires coraniques, des exégèses des traditions des imâms prennent une

place centrale dans leurs œuvres, mais cette exégèse fait partie de leur travail philosophique. La philosophie shî'ite se veut philosophie exégétique. Nous y reviendrons. Il suffira que nous donnions l'exemple d'une telle exégèse philosophante, ou philosophie herméneutique, en empruntant à l'œuvre de Mullâ Sadrâ.

Mentionnons d'abord l'interprétation des mots «au nom de Dieu» (*bismillâh*). Sadrâ en propose une première exégèse, dans son commentaire du Coran. Il y revient dans son Explication du recueil de Kulaynî, Usûl *al-Kâfî*. Le *ta'wîl initial* de l'expression coranique lui est fourni par un dit de l'imâm Ja'far al-Sâdiq : les lettres composant *«BiSM»* («au nom»), soit le *bà*, le *sîn*, le *mîm*, signifient respectivement la beauté de Dieu (bâ = bahâ'), la majesté de Dieu (*sîn = sanâ'*), la gloire de Dieu (*mîm = majd*). Notre philosophe produit son propre *ta'wîl en* procédant à l'exégèse du *ta'wîl* initial de l'imâm. Il affirme explicitement que la révélation offerte par l'imâm est de celles que l'intelligence humaine seule ne peut effectuer. Il conçoit son propre savoir comme l'exégèse réglée d'une exégèse originaire et normative. L'invocation «au nom... » exprime trois attributs majeurs de Dieu, et Sadrâ en généralise le sens implicite. Dieu est la divinité de toute chose, cela revient à dire que Dieu est aimé, qu'Il est l'Aimé par excellence. Le sens caché de la divinité, se déployant dans les noms et attributs de Dieu, est l'amour. C'est mettre en correspondance l'ensemble des révélations des imâms et l'ensemble des conceptions du soufisme, ici celui d'Ibn 'Arabî, de Ghazâlî, de Hallâj aussi bien. Immense corrélation où la philosophie, la religion intérieure, la poésie mystique de l'islam entrent discrètement en consonance. Décision en faveur de l'islam spirituel, face aux prétentions de l'islam de la lettre.

Pour couronner son exégèse, Sadrâ explique que les attributs divins se répartissent selon une hiérarchie. En effet, dit-il, les attributs de tout existant sont fonction de son acte d'exister. Les attributs corporels renvoient au monde des corps, à la nature, les attributs psychiques au monde de l'âme, les attributs intellectifs au monde de l'Intelligence, les attributs «divins» au monde divin. Ils dessinent le cours d'une ascension, étape par étape, d'un devenir que la créature doit emprunter, d'un voyage vers Dieu, passant par trois niveaux d'existence. Le *ta'wîl* emprunte ici son vocabulaire à la langue des néoplatoniciens, qu'il met en correspondance avec l'exégèse shî'ite, avec les univers du Coran, de l'homme et du monde. Il rejoint l'intuition du «mouvement substantiel qui anime toute la création, depuis Dieu et vers Dieu.

C'est un tel mouvement métaphysique que le «dévoilement » propose, en exégèse du verset coranique «Guide-nous sur la voie droite» (Coran 1 : 6). Le mieux est d'en proposer la traduction : «Sache que la connaissance est la réalité essentielle de la voie et sa droiture; la marche sur la voie ainsi que les faux pas hors de cette voie relèvent des connaissances coraniques, qui reviennent en propre aux gens du dévoilement et aux contemplatifs, et non au reste des musulmans. À cette réserve près que la seule foi et la seule soumission sont une foi et une soumission dans le mystère divin, et non pas seulement une vue s'actualisant à partir de la lumière de la certitude. Oui, on le dit bien : celui qui n'a pas de dévoilement n'a pas de connaissance. [...] Sache que la voie ne serait pas une voie, si elle n'était un chemin sur lequel on chemine. Cela veut dire que toutes les créatures tournent leur visage vers Dieu, en une conversion inscrite en leur nature, selon un mouvement qui leur est naturel, vers le Causateur des causes [Dieu]. Dans ce mouvement naturel, il est inconcevable qu'il y ait, en ce qui les constitue réellement, un écart ou une déviance, eu égard à ce que Dieu a déterminé pour chacune d'entre elles; Dieu "tient par son toupet", comme Il le dit : "Il n'y a aucune bête qu'Il ne tienne par son toupet. Certes, mon Seigneur est sur une voie droite" (Coran 11:56). Il n'existe rien dans la création qui ne soit un vivant qui va. Il est donc une monture. Et toute monture, le Seigneur la tient par son toupet. [...] L'existant est donc créé pour une marche sur la voie de la rectitude, sans écart de sa part. Quant à celui

que l'on nomme l'"homme", il va parce que existe la libre volonté, qui diffère en lui de la nature, et qu'existe le pouvoir rival de l'imagination qui lui fait se représenter la déviance et l'errance, la punition et l'ignorance. Ce sont ses mouvements volontaires qui le font hésiter entre la proximité de Dieu ou l'éloignement de Dieu, portant pour lui le fruit d'un bonheur ou d'une infortune en l'autre monde. Il a donc besoin de quelqu'un qui le guide et qui le fasse se ressouvenir de l'obligation éternelle, qui l'affermisse sur la voie droite. »

Le *ta'wîl* reconduit bien à la figure de l'Imâm éternel. Il ne se contente pas d'interpréter les versets coraniques, comme s'ils avaient pour signification ultime la personne physique de l'imâm, ce qui serait une sorte d'allégorisme facile et d'adhésion aveugle à un principe temporel d'autorité. En faisant de la réalité métaphysique de l'imamat le pôle d'orientation de l'exégèse, le shî'isme prétend ouvrir le sens des versets à l'ensemble infini des réalités cosmiques, surnaturelles, enveloppant toute chose, depuis l'origine de l'existant jusqu'à son retour final en Dieu. C'est pourquoi il dévoile les enseignements d'une morale prenant sa source dans l'examen métaphysique de l'existence, de la liberté et de la nature. L'exégèse shî'ite, dirons-nous en conclusion, confirme toujours ce qu'elle prétend être : une méditation sur la guidance spirituelle, sur l'homme intérieur et son destin.

Bibliographie

M. A. Amir-Moezzi, «Al-Saffâr al-Qummî (m. 290/902-3) et son *Kitâb basâ'ir al-darajât», Journal asiatique,* 280 (1992), pp. 221-250.

- , «Aspects de l'imamologie duodécimaine I : remarques sur la divinité de l'Imâm», dans *Studia Iranica,* 25 (1996), pp. 193-216.
- , « Contribution à la typologie des rencontres avec l'imâm caché (Aspects de l'imamologie duodécimaine II) », dans *Journal asiatique,* 284/1 (1996), pp. 109-135.
- , « Cosmogony and cosmology, V, in twelver shi'ism», dans *Encyclopaedia Iranica.*
- , « Eschatology, III, in imami shî'ism», dans *Enryclopaedia Iranica.*
- , «Fin du Temps et Retour à l'Origine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VI) », dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée,* n° spécial, 91-94 : *Mahdisme et millénarisme en Islam,* éd. M. Garcia-Arenal, Aix-en-Provence, 2000, pp. 53-72.
- , « La vision par le cœur dans le shî'isme imamite dans *Connaissance des Religions,* n° spécial 57-59 : *Lumières sur la Voie du Cœur,* 1999, pp. 146-169.
- , *Le Guide divin dans le shî'isme originel : aux sources de l'ésotérisme en Islam,* Paris-Lagrasse, 1992 (trad. anglaise par D. Straight, *The Divine Guide in Early Shi'ism. The Sources of Esotericism in Islam,* New York, 1994).
- , (éd.) Le *Voyage* initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et *itiné*raires spirituels, Bibliothèque de l'école des hautes études, vol. 103, Louvain-Paris, 1996.
- , «Notes à propos de la walâya imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X)», dans Journal of the *American* Oriental Society, 122-4 (2002), 722-741 (publié aussi dans Mystique *musulmane : parcours* en compagnie *d'un* chercheur, Roger *Deladrière,* vol. coordonné par G. Gobillot, Paris, 2002).
- , «Savoir c'est Pouvoir. Exégèses et implications du miracle dans l'imamisme ancien (Aspects de l'imamologie duodécimaine V) », dans *Miracle et* karâma : *hagiographies*

médiévales comparées, éd. D. Aigle, Bibliothèque de l'École des hautes études, vol. 109, Turnhout – Paris, 2000, pp. 251-286.

S. A. Arjomand, «Imâm *Absconditus* and the Beginnings of a Theology of Occultation : Imami Shi'ism *circa* 280-90 A.H./900 A.D.», *dans journal of the American Oriental Society,* 117 (1997), pp. 1-12.

- , «Thé Consolation of Theology : Absence of the Imâm and Transition from Chiliasm to Law in Shi'ism », dans *The Journal of Religion,* 76 (1996), pp. 548-571.

M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imâmî Shiism,* Leyde,1999. –, «Variant Readings and Additions of the Imâmî-Shî'a to the Qutan », dans *Israel Oriental Studies,* 13 (1993), pp. 39-74.

R. Brunner, *Die Schia und die Koranfäschung,* Wützburg, 2001.

L. Capezzone, « Un miracolo di 'Alî ibn Abî Tâlib » dans *Rivista degli Studi Orientali, 71* (1997), *In memoria di Francesco Gabrieli* (1904-1990), suppl. n° 2, pp. 99-112.

H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite,* 2e éd. révisée, Paris, 1979.

- , *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques,* lre éd., Paris, 1971-1972.

- , *de Dieu, Face de l'homme,* Paris, 1983.

- , *L'Homme* et son ange, Paris, 1983.

- , *Temple et contemplation,* Paris, 1980.

J. Eliash, «The Shiite Quran : a Reconsideration of Goldziher's Interpretation», dans Arabica, 16 (1969), pp. 15-24.

W. Ende, «Ehe auf Zeit *(mut'a)* in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart», dans Die *Welt des Islams,* 20 (1980), pp. 32-45.

- , «The Flagellations of Muharram and the Shi'ite Ulamâ», dans Der Islam, 55 (1978), pp. 19-36.

J. van Ess, *Theologie* und *Gesellschaft* im 2. und 3. Jahrhundert *Hidschra,* 6vol., Berlin-New York, 1991-1997.

A. Falaturi, «Die Zwölferschia aus der Sicht eines Shiiten. Probleme ihrer Untersuschung», dans *Festschrift Werner Caskel,* éd. E. Gräf, Leyde, 1968, pp. 62-95.

I. Friedlander, «The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm» dans *Journal of the American Oriental Society,* 28 (1907), pp. 1-80 et 29 (1908), pp. 1-183.

I. Goldziher, «Beitrage zur Literaturgeschichte der Shi'a und der sunnitischen Polemik», dans *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften,* 78 (1874) Vienne-Autriche, pp. 439-524 (republié dans le recueil d'articles de l'auteur, réuni par J. de Somogyi, *Gesammelte Schriften,* Hildesheim, 1967-1973, vol. I, pp. 261-246).

A. Gribetz, *Strange Bedfello ws : mut'at al-nisâ'wa mut'at al-hajj. A Study Based* on *Sunnî and Shî'î* Sources of Tafsîr, Hadîth *and Fiqh,* Berlin, 1994.

H. Halm, Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die *'Alawiten,* Zurich-Munich, 1982.

M. G. S. Hodgson, «How Did the Early Shî'a Become Sectarian ? », dans *Journal of the American Oriental Society,* 75 (1955), pp. 1-13 (maintenant dans Shî'ism, éd. E. Kohlberg, «The Formation of the Classical Islamic World», vol. 33, Aldershot, Angleterre, 2003, article n° 1).

C. Jambet, «L'islam shî'ite et l'interprétation des symboles», dans le recueil d'articles de l'auteur : Le *Caché et l'Apparent,* Paris, 2003.

E. Kohlberg, *«Al-usûl al-arba'umi'a»,* dans *Jerusalem Studies in Arabic and* Islam, 10 (1987), pp. 128-166 (maintenant dans *BeliefandLaw in Imâmî Shî'ism,* Aldershot, Angleterre, 1991, article n° 7).

- , «Authoritative Scriptures in Early Imami Shi'ism», dans *Les Retours aux Écritures : fondamentalismes présents et passés,* éd. E. Patlagean et A. LeBoulluec, Bibliothèque de l'École des hautes études, vol. 99, Louvain-Paris, 1993, pp. 295-311.
- , *«Barâ'a* in Shî'î doctrine», dans *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 7 (1986), pp. 139-175.
- , «Imam and Community in the Pre-Ghayba Period», dans Authority *and Political Culture in Shi'ism,* éd. S. A. Arjomand, Albany-New York, 1988, pp. 25-53 (maintenant dans *Belief and Law* in Imâmî *Shî'ism,* article n° 13).
- , «Non-Imâmî Muslims in Imâmî fiqh», dans *Jeruslam Studies in Ara*bic *and Islam,* 6 (1985), pp. 99-105 (maintenant dans *Belief and Law in Imâmî Shî üm,* article n° 10).
- , «Shî'! Hadîth», dans *The Cambridge History of Arabie Literature. I: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period,* éd. A. F .L. Beeston et al., Cambridge, 1983, pp. 299-307.
- , (éd.) *Shî'ism,* " The Formation of the Classical Islamic World», vol. 33, Aldershot, Angleterre, 2003.
- , «Some Notes on the Imâmite Attitude to the Qur'ân", dans *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday,* éd. S. M. Stern et *al.,* Oxford, 1972, pp. 209-224.
- , « Taqiyya in Shî'î Theology and Religion », dans *Secrecy and Concealment : Studies in the History ofMediterranean and Near Eastern Religions,* éd. H. G. Kippenberg and G. G. Stroumsa, Leyde, 1995, pp. 345-380.
- , «The Position of the *walad zinâ* in Imâmî Shî'ism», dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 48 (1985), pp. 237-266 (maintenant dans *Beliefand Law in Imâmî Shi'sm,* article n° 11)
- , «The Term *"Muhaddath"* in Twelver Shî'ism», dans Studia *Orienta-lia memoriae D. H. Baneth dedicata,* Jerusalem, 1979, pp. 39-47 (maintenant dans *Belief and Law in Imâmî Shî'ism,* article n° 5).
- , «Vision and the Imams», dans *Autour du regard. Mélanges Gimaret,* éd. E. Chaumont *et al.,* Louvain, 2003, pp. 125-157.

T. Lawson, « Notes for the Study of a "Shî'î Qur'ân" , *Journal of Semitic Studies,* 36 (1991), pp. 279-295.

Y. Linant de Bellefonds, «Le droit imâmite », dans *Le Shî'isme imâmite,* actes du colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), Paris, 1970, pp. 183-200.

J. Loebenstein, «Miracles in Shî'î Thought. A Case Study of the Miracles Attributed to Imâm Ja'far al-Sâdiq», dans *Arabica,* 50-52 (2003), pp. 199-244.

H. Löschner, Die *dogmatischen Grundkgen* des *shi'itischen Rechts,* Erlangen-Nuremberg-Cologne, 1971.

W. Madelung, «'Abdallâh b. 'Abbâs and Shi'ite Law», dans Law, *Christianity and Modernism in*

Islamic Society, éd. U. Vermeulen et J. M. F. Van Reeth, Louvain, 1998, pp. 13-25.

- , « Imâmism and Mu'tazilite Theology», dans *Le Shî'isme imâmite,* actes du colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), Paris, 1970, pp.13-29 (maintenant dans le recueil d'articles de l'auteur : *Religious Schools and Sects in Medieval lslam,* Londres, 1985, article n° 7).
- , «The Shiite and Khârijite Contribution to Pre-Ash'arite *Kalâm»,* dans *Islamic Philosophical Theology,* éd. P. Morewedge, Albany, 1979, pp. 120-39 (maintenant dans *Religious Schools and Sects in Medieval Islam,* Londres, 1985, article n° 8).

G. Monnot, «Introduction à l'exégèse duodécimaine», dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études-Section des sciences religieuses,* tome 91, 1982-83.

- , «La démarche classique de l'exégèse musulmane», dans *Les Règles de l'interprétation,* éd. M. Tardieu, Paris, 1986, pp. 147-161.

H. Modarressi, *An Introduction to Shî'î ï Law : a Bibliographical Study,* Londres, 1984.

- , «Early Debates on the Integrity of the Qur'ân», dans Studia *Islamica,* 77 (1993), pp. 5-39.

A. J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shî'ism : Hadîth as Discourse* Between *Qum and Baghdad,* Richmond, 2000.

W. al-Qadi, «The Development of the Term *Ghulât* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysâniyya», dans *Akten des Vll. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft,* éd. A. Dietrich, Göttingen, 1976, pp. 295-319 (maintenant dans *Shî'ism,* éd. E. Kohlberg, «The Formation of the Classical Islamic World», vol. 33, Aldershot, Angleterre, 2003, article n° 8).

A. Quérry, *Droit musulman. Recueil de lois concernant les musulmans Schyites,* 2 vol., Paris, 1871-72.

U. Rubin, «Prophets and Progenitors in Early Shî'a Tradition», *dans Jerusa*lem Studies in Arabic *and* Islam, 1 (1979), pp. 41-65.

A. A. Sachedina, *Islamic Messianism : the Idea of the Mahdî in Twelver Shî'ism,* Albany, 1981.

P. Sander, «Koran oder Imâm ? Die Auffassung von Koran im Rahmen der imâmitischen Glaubenslehren», dans Arabica, 47/3-4 (2000), pp.420-440.

- , *Zwischen Charisma und Ratio. Entwincklungen in der frühen imâmitischen Theologie,* Berlin, 1994.

(Le) Shî'isme imâmite, actes du colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), Paris, 1970

G. Vajda, «De quelques emprunts d'origine juive dans le *hadîth* shî'ite », dans *Studies in Judaism and* Islam *Presented to Shelomo Dov Goitein,* éd. Sh. Morag *et al.,* Jérusalem, 1981, pp.45-53.

1 Du moins dans sa version originelle. Voir plus haut, p. 89.

2 Voir plus haut, p. 129.

Troisième partie

Évolution historique du shî'isme

CHAPITRE PREMIER

Les racines anciennes du shî'isme politique

Comment se fait-il qu'un courant religieux, présenté dans ses textes sacrés comme étant fondamentalement initiatique, ésotérique, mystique et quiétiste, ait pu donner naissance en son sein à une idéologie politique justifiant la prise de pouvoir par les docteurs de la Loi, illustrée en dernier lieu par la thèse centrale du khomeynisme et de la révolution islamique iranienne, à savoir la doctrine du « pouvoir du juriste» (*walâyat al-faqîh*)[1]? La victoire politique de cette thèse en 1979 est le résultat d'un processus fort long et complexe qu'il convient d'examiner ici, puisqu'il a joué un rôle de premier ordre dans l'évolution historique du shî'isme. Par souci de clarté et de brièveté, on pourrait dire que celle-ci s'articule autour de quelques «moments» historiques constituant autant de tournants majeurs.

Les Bouyides et l'école de Bagdad

Le premier tournant, et sans doute le plus important, c'est le IVe/Xe siècle. Cette glorieuse période fut, malgré les conflits politiques constants, celle de la Renaissance et de l'Humanisme islamiques, l'âge d'or de la culture et de la civilisation de l'islam qui vit l'extraordinaire essor des arts et des sciences, de la pensée et des lettres. Ce fut aussi le temps de ce qu'on a appelé l'« intermède persan», entre la domination arabe des origines et l'arrivée des Turcs centre-asiatiques à partir du siècle suivant. Pour ce qui concerne le problème qui nous intéresse ici, trois caractéristiques de cette époque paraissent décisives.

D'abord, ce siècle est le «siècle shî'ite de l'islam. Les princes bouyides, shî'ites zaydites ou duodécimains, régnèrent en maîtres à Bagdad, capitale de l'empire, où les califes abbassides ne furent, pendant plus d'un siècle, que de simples pantins entre leurs mains. Au même moment, les Hamdânides dominaient certaines régions de l'Irak du Nord et de la Syrie. Un État zaydite régnait au Yémen. Toute l'Égypte et une grande partie de l'Afrique du Nord étaient sous domination de la dynastie ismaélienne des Fatimides. Enfin, l'Iran du Sud, la région du golfe Persique, le Bahrayn et une large partie de l'Arabie se trouvaient sous le contrôle des Carmates, shî'ites ésotéristes septimains, de même origine doctrinale que les ismaéliens. Ainsi, quelques-unes des plus importantes régions des terres d'islam étaient gouvernées par des pouvoirs shî'ites.

Deuxième point décisif : le IVe/Xe siècle est aussi le moment du tournant «rationalisant» de l'islam. En effet, depuis près d'un siècle avait commencé le grand mouvement de traduction des oeuvres grecques et alexandrines en arabe. De véritables écoles de traduction, donnant naissance à une réelle activité de ruche, avaient progressivement mis à la disposition des lettrés musulmans des centaines de textes issus des plus célèbres penseurs et scientifiques de culture hellénique. Concepts et notions avaient évidemment besoin d'un certain temps pour être assimilés et adaptés dans leur nouveau milieu d'accueil. Au siècle qui nous intéresse, cela semble être réalisé. Or, parmi les multiples apports de cette littérature traduite, les lettrés auraient été plus particulièrement fascinés par la dialectique

aristotélicienne, la raison raisonnante, le raisonnement logique et ses différents outils intellectuels. Ce sont surtout les juristes et les théologiens de différentes écoles qui y trouvèrent une arme singulièrement efficace pour convaincre et vaincre leurs adversaires à l'occasion des fréquentes séances de polémique et de controverse. Le terme *'aql* signifiant désormais « raison » (et non «intelligence», comme ç'avait été principalement le cas jusqu'alors), devint le mot-clé de tout le siècle. Ce ne furent pas uniquement les philosophes, les théologiens rationalisants ou encore les libres-penseurs qui y eurent recours pour combattre les défenseurs traditionalistes d'une « orthodoxie » nouvellement établie, mais aussi, parmi ces derniers, un grand nombre de penseurs qui présenteront désormais l'islam comme la «religion rationnelle» par excellence.

Enfin, pour les shî'ites duodécimains, ce siècle est celui de la fin de la période des imâms historiques. Rappelons-nous que le douzième et dernier imâm, l'imâm caché, disparut définitivement en 329/940-941, seulement quatre ou cinq ans avant l'arrivée des Bouyides à Bagdad, ouvrant ainsi le temps de l'« Occultation majeure». Les shî'ites duodécimains se trouvaient désormais privés de chef physique. Pour une doctrine entièrement dominée par la figure de l'imâm et les différents aspects de son autorité, cet état de fait s'avérait fort embarrassant.

En effet, vivant dans un milieu politiquement instable et socialement hostile, confrontée au vide créé par l'absence de la figure charismatique d'un imâm de la descendance de Muhammad – respecté en tant que tel par les sunnites eux-mêmes –, la masse des shî'ites duodécimains se trouvait dans une situation des plus inconfortables. Il en allait de même avec les princes bouyides et les autres shî'ites qui fréquentaient leur cercle de pouvoir puisque, comme on l'a vu, de nombreux textes remontant aux imâms interdisaient explicitement aux fidèles d'avoir des activités politiques positives[2]. Quant aux lettrés et aux penseurs, ils étaient, eux aussi, embarrassés puisque, en ce siècle de raison triomphante et d'orthodoxie établie, ils se trouvaient légataires d'un corpus de textes saints très marqués par des caractéristiques ésotériques, mystiques et même magiques et, d'autre part, par des croyances «non orthodoxes » (la nature divine de l'imâm, la falsification de la vulgate coranique, l'hostilité à l'égard des Compagnons de Muhammad, etc.), c'est-à-dire, somme toute, des données éminemment « non rationnelles » et des doctrines perçues, de plus en plus violemment, comme déviantes et hérétiques.

C'est dans ce contexte de crise que s'établit, de plus en plus solidement, un courant «rationaliste» mené par de brillants juristes-théologiens; courant qui prendra de plus en plus de distance par rapport à la tradition originelle ésotérique et non rationnelle. Nous avons vu que, dès l'époque des trois ou quatre derniers imâms, trois groupes d'influence se partageaient la communauté des shî'ites : les docteurs de la Loi, juristes-théologiens faisant souvent partie des couches supérieures de l'organisation hiérarchique et séjournant principalement en des endroits éloignés du lieu de séjour des imâms; les puissantes familles aristocratiques qui fréquentaient les cercles de pouvoir en essayant de placer sous leur contrôle l'État abbasside; enfin, les chefs de file de groupes tant ésotéristes que révolutionnai-res, eux aussi en quête de pouvoir, et tâchant de parvenir à leurs fin soit par insurrection armée messianique, soit par l'infiltration des appareils étatiques.

Dès ce IVe/Xe siècle, les deux premiers groupes réussirent à s'allier pour éliminer presque totalement le troisième, n'hésitant pas à aller jusqu'à demander l'aide des forces répressives des Abbassides, que ces conflits intershî'ites arrangeaient au plus haut point. Ces luttes sont illustrées, de la manière la plus significative, par le rôle que jouèrent les docteurs de la Loi shî'ites de Bagdad et de Qumm, menés par Abû Sahl al-Nawbakhtî, membre particulièrement influent de la grande famille des Nawbakhtî, dans le procès et l'exécution du grand mystique al-Hallâj, initié à l'origine dans plusieurs sectes «extrémistes» » shî'ites, ami de nombreuses figures marquantes du shî'isme ésotérico-

révolutionnaire et éponyme de l'ordre shî'ite al-Hallâjiyya. Par Hallâj interposé, les docteurs shî'ites réussirent à mettre fin à l'influence de leurs coreligionnaires ésotéristes non seulement parmi les fidèles, mais aussi dans l'administration étatique.

Le rôle joué par un autre membre célèbre de la famille Nawbakhtî, Husayn b. Rawh – que la tradition ultérieure présentera comme le «troisième représentant de l'imâm caché pendant l'Occultation mineure –, dans le procès et la mise à mort de l'illustre shî'ite hallâjien Shalmaghânî, va exactement dans le même sens. Hallâj fut exécuté en 309/921, Shalmaghânî en 322/933. L'élimination des tenants des courants ésotéristes marquant la victoire des grandes familles et de leurs alliés, les juristes-théologiens, et l'infiltration de plus en plus massive de ces deux derniers groupes dans le pouvoir abbasside ne sont certainement pas étrangères à la venue au pouvoir des Bouyides, eux-mêmes shî'ites et non révolutionnaires, en 334/945.

Beaucoup de fidèles duodécimains, de tendance ésotériste et gnostique, rejoignirent les Carmates ou les ismaéliens en se laissant convaincre par leurs propagandistes. Ceux qui restaient se trouvaient de plus en plus marginalisés. Les Bouyides appartenaient à une grande famille d'aristocrates originaires du nord de l'Iran, et ils mirent fin à l'influence des autres grandes familles shî'ites. Ainsi les juristes-théologiens étaient désormais les seuls à pouvoir combler le vide créé par l'Occultation. Pour permettre au shî'isme duodécimain de survivre en tant que religion organisée dans le contexte que nous avons évoqué, compromis, redéfinitions doctrinales et réélaborations dogmatiques s'avéraient indispensables. Adapter le shî'isme au rationalisme, nuancer – voire édulcorer – les doctrines jugées trop déviantes pour ne pas heurter frontalement l'orthodoxie, justifier l'exercice du pouvoir partagé avec les Bouyides, et par-delà ceux-ci avec les Abbassides, tels semblent avoir été les principaux objectifs des juristes-théologiens de l'ère bouyide.

La doctrine s'engage d'abord sur le chemin de la rationalisation. Cette évolution est sensible, ne serait-ce qu'à travers le glissement du sens du mot *'aql*. Tel que cela apparaît à travers le corpus ancien de hadîth, dans la tradition originelle, dominée par la tendance ésotérique non rationnelle, le terme *'aql* - que nous avons rencontré en évoquant les mythes cosmogoniques – est d'abord une Intelligence cosmique, partout mise en parallèle avec l'imâm. Chef de l'armée du Bien, elle a sa contrepartie dans l'homme - appelé l'« imâm intérieur de chacun» - en tant que faculté d'aperception du domaine rationnel mais aussi, et il faut y insister, du domaine non rationnel : capacité d'appréhension du divin, de compréhension métaphysique, «organe» spirituel par excellence, le *'aql* est l'intelligence du sacré, l'intelligence sainte, «preuve intérieure » de Dieu comme l'imâm en est la «preuve extérieure». Dans leurs propos, les imâms ne cessent de désigner cette intelligence sainte comme le meilleur moyen de compréhension de leurs enseignements, comme l'axe autour duquel tourne leur religion, comme le socle de leur doctrine : ce qui permet aux fidèles d'ajouter foi non seulement aux données rationnelles, mais aussi à tout ce qui reste rebelle à la rationalisation dans les domaines spirituel et ésotérique.

Or, les choses commencent à changer avec le tournant rationalisant de l'islam, lorsque la raison logique aristotélicienne est, elle aussi, traduite le plus souvent par le même terme de *'aq*l. Cette nouvelle acception commence à supplanter progressivement l'ancienne. Les juristes-théologiens de l'époque bouyide, cherchant à prendre leurs distances par rapport à la tradition originelle, mettent à profit cette homonymie pour critiquer les compilations anciennes de hadîth. Selon eux, ce que les imâms présentent comme le pivot de leur religion, c'est bien le *'aql*, la raison, donc, d'après la nouvelle acception du mot. Or beaucoup de compilateurs ont rapporté dans leurs oeuvres des traditions absurdes au regard de la raison. Celles-ci ne peuvent donc être qu'inauthentiques. Ainsi commence à éclore en milieu shî'ite ce qui existait depuis un siècle déjà dans le sunnisme : la science de la critique

du hadîth, discipline qui a pour objectif l'élaboration des critères d'authenticité et d'inauthenticité des traditions.

C'est en effet au nom de la raison que le shaykh al-Mufîd (m. 413/1022), considéré comme le fondateur de la tendance rationaliste, consacre un commentaire critique à la «Profession de foi» de son maître Ibn Bâbûye (m. 381/991). Son disciple, al-Sharîf al-Murtadâ (m. 436/1044), formé parallèlement à la théologie rationaliste mu'tazilite, va jusqu'à demander à ses coreligionnaires de censurer d'eux-mêmes des passages entiers du *Kâfî* d'al-Kulaynî, une des plus prestigieuses collections anciennes de hadîth, toujours au nom des mêmes critères du raisonnement logique et de la spéculation dialectique. Homonymie aidant, négligeant le glissement sémantique du terme, les juristes-théologiens rationalistes de l'école de Bagdad vont ainsi censurer les imâms tout en déclarant œuvrer au nom du *'aql* tant vanté par eux. Ainsi vont-ils progressivement passer sous silence un certain nombre de traditions ésotériques, initiatiques et mystiques, concernant principalement l'imamologie, et portant en elles toute la spécificité shî'ite, afin que les divergences d'avec l'orthodoxie soient atténuées et que le courant rationaliste puisse fréquenter les cercles du pouvoir sans rencontrer de trop grands obstacles. Bien souvent, ce genre de traditions seront taxées d'hérésie par les docteurs rationalistes et attribuées aux « hérétiques extrémistes » ou «exagérants» » *(ghâlin*, pluriel *ghulât)*.

Le shî'isme possède, on l'a vu, deux grandes sources scripturaires, le Coran et le hadîth, le second interprétant et éclairant le premier. Selon le courant originel, toute tradition, en accord avec ces deux sources et rapportée d'un imâm, est crédible. Tout autre système de critères est rejeté. Par ailleurs, ces deux mêmes sources constituent les deux seuls fondements du droit canonique. Tout nouveau cas juridique, non prévu par le Coran et le hadîth, reste en « suspension » jusqu'à ce que l'imâm lui apporte sa solution (un des imâms pendant la période des imâms historiques ou bien l'imâm caché lors de son avènement). Conformément aux indications explicites des imâms, toute autre démarche personnelle est catégoriquement rejetée : le raisonnement analogique *(qiyâs)*, l'opinion individuelle *(ra'y)* ou l'effort d'interprétation personnelle *(ijtihâd*[3]*)*. Le cen-tre de gravité de cette doctrine est la notion de certitude (*yaqîn*) : les enseignements des imâms, constituant le hadîth et éclaircissant le Coran, apportent la certitude aux croyants fidèles, alors que les approches personnelles ne peuvent qu'aboutir à l'opinion conjecturale (*zann*), matrice de doute et destructrice de la vraie foi.

Là encore, la prise de distance, voire la rupture des tenants du courant rationaliste avec les textes de base sont flagrantes. Dès la première moitié du IVe/Xe siècle, une certaine forme rationalisante *d'ijtihâd* est appliquée à la notion même d'occultation par des penseurs comme Abû Sahl Nawbakhtî ou Ibn Qiba Râzî, ou encore, dans le domaine du droit, par Ibn Abî Aqîl et Ibn Junayd Iskâfi. Al-Mufîd, déjà mentionné, affiche, quant à lui, une attitude ambiguë à l'égard de l'effort d'interprétation personnelle du savant religieux. Bien qu'il fonde toute sa pensée sur la spéculation rationnelle, il récuse l'*ijtihâd* comme une forme déguisée du raisonnement analogique. C'est sans doute parce qu'en ces temps si proches de l'époque des imâms les contredire ouvertement l'embarrasse, car, par ailleurs, toute son oeuvre laisse la porte grande ouverte à l'élaboration ultérieure d'une véritable théorie de *l'ijtihâd*. Et c'est justement chez son disciple, Sharîf Murtadâ, que la notion, encore de portée limitée, est introduite explicitement au titre de domaine d'application de la raison dans les cas laissés en suspens par le Coran et la Tradition.

Autre grande figure de l'école rationaliste de la Bagdad bouyide, le shaykh al-Tûsî (m. 460/1067) est lui aussi, entre autres, un spécialiste de la science du hadîth et un théoricien des prérogatives du juriste-théologien. Ses deux célèbres compilations de hadîth semblent avoir eu deux objectifs principaux : apporter une révision systématique des compilations anciennes et présenter le droit

comme la discipline religieuse de loin la plus importante.

Les titres de ces deux ouvrages sont significatifs : «Rectification des principes» » *(Tahdhîb al-abkâm)* et «Éclaircissement du problème des traditions sujettes à divergence» (*al-Istibsâr fî ma'khtulifa fihi min al-akhbâr*[4]. Il faut ajouter toutefois que Tûsî s'efforça en même temps de réhabiliter, autant que son système de pensée le permettait, les compilateurs anciens sévèrement critiqués par Sharîf Murtadâ. Par ailleurs, en insistant simultanément sur l'importance de la Tradition et celle de l'argumentation raisonnée, Tûsî présenta systématiquement, à travers un grand nombre de ses écrits, le corps des juristes-théologiens comme les délégués des imâms pendant l'Occultation. Nuançant intelligemment les positions radicales de Sharîf Murtadâ, il pavint à conférer au droit, et donc aux juristes, un statut et un champ d'action quasiment indépendants de la personne de l'imâm. Ainsi, les grands auteurs de l'école bagdadienne du shaykh al-Mufîd, le shaykh Tûsî en particulier, préparèrent le terrain pour que, peu à peu, le droit canonique trouve deux autres fondements, à côté du Coran et du hadîth : d'abord la raison et l'*ijtihâd,* comme champ d'action de la raison; ensuite le consensus des juristes (*ijmâ'*), à condition toutefois qu'il soit corroboré par la Tradition.

L'oeuvre de Tûsî scella la domination définitive de la tradition théologico-juridique rationaliste qu'on finira par appeler «Usûliyya» ou encore l'école des mujtahid, les pratiquants de *l'ijtihad.* Cette domination, qui perdurera jusqu'à nos jours, aboutit à la marginalisation, et parfois à la répression violente de la tradition originelle dont les tenants, plus particulièrement les juristes, seront appelés les «Akhbâriyya» (Traditionalistes).

Autre manifestation d'écart notable de la tendance rationaliste par rapport aux textes fondateurs : l'activité politique. L'Occultation et sa conséquence principale, l'absence d'une autorité à la tête des fidèles, poussaient les docteurs de la Loi à exercer la leur, afin de garantir une vie religieuse organisée à la communauté. En même temps, de nombreux hadîth des imâms, mettant en garde leurs fidèles contre la perdition liée à l'exercice ou à la fréquentation du pouvoir, contraignaient ces docteurs à justifier leur collaboration avec les souverains bouyides et l'État abbasside.

Selon les directives de la Tradition, le seul pouvoir juste étant celui de l'imâm caché, le fidèle est invité à supporter le règne des pouvoirs injustes établis de fait et à adopter une attitude quiétiste jusqu'à l'avènement du Sauveur attendu et le rétablissement universel de la justice.

Philosophes et docteurs de la Loi tenteront d'apporter des solutions alternatives pour affronter les problèmes liés au pouvoir. Les positions des philosophes seront exposées plus loin. Pour ce qui concerne les docteurs rationalistes, ce IVe/Xe siècle marqua l'ouverture d'un véritable chapitre doctrinal dans leurs oeuvres, chapitre intitulé «La collaboration avec le pouvoir» (*al-'amal ma'a l-sultân*) ou encore «L'exercice du pouvoir*('amal al-sultâni).* Il est intéressant de noter que la science de la critique du hadîth, l'élaboration de la théorie shî'ite de *l'ijtihâd* et la justification du pouvoir politique du juriste-théologien à travers ce genre littéraire ont toujours été en connexion étroite et ont connu des développements strictement parallèles dans l'évolution historique du courant rationaliste. La cause, on s'en rend compte maintenant, en est simple : la critique du hadîth et l'*ijtihâd* ont été rejetés explicitement dans le corpus ancien des propos attribués aux imâms. Pour pouvoir cependant les mettre en pratique, afin de consolider les fondements de l'autorité des docteurs de la Loi, ceux-ci n'avaient d'autre solution que de prendre leurs distances par rapport à ce corpus. Ils élaborèrent donc une science critique du hadîth afin de pouvoir déclarer inauthentiques les traditions gênantes ou bien les soumettre à des interprétations tendancieuses en ayant justement recours à l'*ijtibâd*

Il est vrai que, dès l'époque des imâms historiques, des fidèles ou des groupes de fidèles passaient

outre les directives quiétistes des imâms et s'adonnaient à la vie politique. Que l'on pense à ceux qui déclenchaient ou participaient aux insurrections messianiques, à un certain nombre de grandes familles (Âl Nawbakht, Âl Junayd, Âl Furât, Âl Yaqtîn, etc.), très actives dans l'administration de l'État, ou encore certains docteurs de la région de Rayy, en Iran central, qui s'efforcèrent de mettre sur pied un petit État indépendant à la fin du IIIe/IXe siècle. Ces cas auraient cependant été exceptionnels, et la grande majorité des fidèles, y compris les lettrés et les savants religieux, semble être restée à l'écart de toute activité politique effective. Là encore, il faut attendre l'œuvre d'al-Mufîd pour assister aux premières tentatives de justification théorique de la collaboration massive des religieux shî'ites avec le pouvoir bouyide. Cherchant à éviter de contredire la doctrine traditionnelle selon laquelle tout pouvoir, avant le retour de l'imâm caché, est par nature injuste, Mufîd tenta de la nuancer pour l'adapter au contexte politique de son époque : le pouvoir injuste est soit illégitime (c'est le cas des Abbassides et plus généralement des pouvoirs non shî'ites), soit légitime (le cas des Bouyides, puisqu'il s'agit de shî'ites convaincus, prêts à remettre le pouvoir à l'imâm caché dans le cas où celui-ci reviendrait). Il est permis au juriste-théologien shî'ite de collaborer avec le pouvoir injuste mais légitime, si cette collaboration aboutit à la promotion des droits de la communauté shî'ite et à empêcher leur répression. Dorénavant, les notions de justice et d'injustice vont occuper le centre de la pensée politique shî'ite.

Les deux plus célèbres disciples de Mufîd. les deux frères Sharîf Radî (m. 406/1016) et Sharîf Murtadâ (m. 436/ 1044), occupèrent, l'un après l'autre et à la suite de leur père, des postes de haut fonctionnaire de grande importance : fonction de syndic des shî'ites, direction des caravanes des pèlerins de La Mekke, représentation du calife dans l'examen des plaintes contre les abus de l'autorité. Amis personnels de plusieurs califes successifs, ils n'hésitaient pas à paraître dans la robe noire des Abbassides en fonction. Sharîf Murtadâ, s'inspirant des idées théologiques mu'tazilites sur le Mal, commença à élaborer une nouvelle réflexion sur les notions de justice et d'injustice du pouvoir politique. Dans un traité intitulé justement *La Collaboration avec le pouvoir,* il va jusqu'à déclarer celle-ci obligatoire si elle permet de rétablir la justice, ce qui, sous sa plume, signifie principalement le rétablissement des droits bafoués des shî'ites[5]. Celui qui assume une charge pour défendre les droits des shî'ites sous l'autorité d'un souverain injuste ou illégitime l'assume en fait tacitement sur ordre du véritable souverain juste qu'est l'imâm caché; c'est pourquoi les fidèles lui doivent obéissance. L'ambiguïté du personnage, fréquentant assidument la cour, apparaît clairement lorsque, dans un autre écrit, *Épître sur l'Occultation,* il explique la durée de celle-ci par la tyrannie des califes et la persécution des shî'ites.

Un peu plus tard, le shaykh Tûsî va parachever les réflexions de Murtadâ sur la justice politique. D'après lui, un souverain peut être considéré comme juste s'il ordonne le bien, interdit le mal et distribue les taxes religieuses avec équité et selon les règles juridiques shî'ites. Cette thèse écarte implicitement la doctrine classique du règne universel de l'injustice jusqu'à l'avènement du Mahdî. Ainsi, le pouvoir juste n'est pas exclusivement réservé aux imâms. Tout souverain gouvernant selon la Loi canonique shî'ite est, lui aussi, un souverain juste. Tûsî explique cette idée en se fondant sur sa doctrine de la Grâce divine (*lutf*) selon laquelle Dieu, dans Sa justice, ne peut laisser Ses serviteurs vivre indéfiniment sous des gouvernements injustes. Le grand théoricien de la fin de l'époque bouyide introduisit de cette manière la thèse nouvelle rendant légitime l'établissement d'un «pouvoir juste» pendant l'Occultation. Cherchant cependant, comme il le fait très souvent, à modérer les thèses extrêmes de Murtadâ, il soutint que la collaboration des juristes shî'ites avec un tel pouvoir n'est pas obligatoire mais seulement souhaitable.

L'école de Hilla

La chute des Bouyides, avec l'arrivée des Turcs seldjoukides à Bagdad au début de la seconde moitié du Ve/XIe siècle, le rétablissement d'un sunnisme rigoureux et la violente répression des shî'ites furent les principales raisons du déplacement progressif du centre intellectuel du shî'isme de Bagdad vers une autre ville irakienne, Hilla. Tout au long des VIe/XIIe et VIIe/XIIIe siècles, les savants de l'école de Hilla, appartenant dans leur quasi-totalité au courant rationaliste, consolideront plus encore les fondements spéculatifs de la tradition théologico-juridique Usûlî. En premier lieu, Ibn Idrîs Hillî (m. 598/1202), bien qu'il critique assez souvent le shaykh Tûsî et se déclare proche des Traditionalistes Akhbârî, réhabilite l'autorité des tout premiers penseurs rationalistes comme Ibn Abî 'Aqîl et Ibn Junayd Iskâfî. Il semble être le premier à avoir ajouté explicitement les notions de «consensus des juristes» et de « raison » au Coran et à la Tradition au titre de principes fondamentaux du droit canon.

Après la conquête mongole vers le milieu du VIIe/XIIIe siècle et la chute de Bagdad abbasside, la ligne de conduite des docteurs rationalistes se renforça encore. La fin des Abbassides et des ismaéliens avait effectivement fait des duodécimains les grands bénéficiaires de l'invasion mongole, et leurs docteurs se devaient de mettre à profit cette occasion historique pour consolider le shî'isme en collaborant avec les nouveaux conquérants, et parfois même en les convertissant. Il s'agit sans doute d'un autre de ces «moments» critiques où les juristes-théologiens rationalistes furent dramatiquement confrontés aux dilemmes de l'histoire.

Les écrits théoriques de l'époque bouyide avaient en effet besoin d'être relus, voire renouvelés. Le pouvoir bouyide, shî'ite et donc légitime, n'avait pas réussi à mettre fin au califat injuste des Abbassides. La Grâce divine avait voulu que le salut vînt des infidèles mongols. La position shî'ite sera résumée par la célèbre sentence d'Ibn Tâwûs (m. 664/1266), l'un des plus grands savants duodécimains de l'époque : « Le souverain infidèle et juste est supérieur au souverain musulman et injuste[6]. Il aidera, ainsi que son illustre contemporain, le grand philosophe Nasîr al-Dîn Tûsî, le khan mongol Hûlâgû dans sa politique de rétablissement de l'ordre. Il en sera de même avec Allâma Hillî (m. 726/1325), disciple de Nasîr al-Dîn, et son fils Fakhr al-Muhaqqiqîn, qui collaborèrent avec le souverain Ilkhân Uljâytû (sultan Muhammad Khudâbanda) - ou plus tard avec Ibn Fahd Hillî (m. 841/1437), qui fut conseiller du souverain Qara Quyunlu, Sepand Mîrzâ.

Sur le plan doctrinal, Muhaqqiq Hillî (m. 676/1277), auteur du monumental ouvrage de droit «Les Règles canoniques de l'islam» (*Sharâ'i' al-islâm*), semble être le premier à avoir présenté les « Quatre Livres » d'autorité en hadîth shî'ite à l'instar des «Six Livres » des sunnites [7]. Hormis la partie «Fondements» » du *Kâfî* d'al-Kulaynî, ces compilations traitent exclusivement de droit canonique. Après la littérature de la science critique du hadîth d'époque bouyide et les deux compilations de hadîth du shaykh al-Tûsî en particulier, l'œuvre de Muhaqqiq marque la seconde étape décisive de la mise en place de plus en plus envahissante du droit dans le savoir shî'ite. Du même coup, le rôle social du juriste et la perception de son autorité comme une *nécessité* spirituelle et intellectuelle prennent de plus en plus d'ampleur.

Parallèlement, le parachèvement de l'évolution de la théorie de *l'ijtihâd se* précise dans l'œuvre monumentale de Allâma Hillî, savant déjà mentionné et disciple de Muhaqqiq. Selon lui, l'*ijtihâd* - «effort d'interprétation personnelle des choses de la foi» - constitue la suite logique de l'imamat *I walâya* dans la mesure où la faillibilité des docteurs de la Loi fait suite à l'impeccabilité des imâms. La faillibilité est une des composantes essentielles de *l'ijtihâd,* et le juriste qui commet une erreur lors

de son «effort personnel» ne commet pas de péché. La raison en est simple. Bien que *l'ijtihâd* soit un effort de spéculation rationnelle sur les questions de la Loi soumises à conjec-ture, il est le moyen le plus efficace de mener le fidèle à la certitude. L'*ijtihâd* est, en effet, le plus court chemin vers la certitude dans des cas juridiques non prévus par la Révélation et la Tradition.

Les thèses des deux maîtres de Hilla, al-Muhaqqiq et al'Allâma, donnaient au juriste pratiquant l'interprétation personnelle - le *mujtahid*- une très grande liberté d'action. Le premier rapprochera deux termes de *faqîh* (docteur de la Loi) et de walâya (dans le sens de «responsabilité légale» ou « pouvoir de décision », bien différent de la connotation sacrée qui est la sienne au cœur de la foi shî'ite). Tout docteur dispose d'une *walâya* générale alors que le docteur-*mujtahid*, remplissant les conditions scientifiques et morales recquises, possède une *walâya* particulière. Ainsi, sans l'annoncer explicitement, Muhaqqiq rapproche considérablement le statut du juriste de celui de l'imâm, prolongeant ainsi les efforts des penseurs de l'époque bouyide, le shaykh al-Tûsî plus particulièrement. L'autorité infaillible, réservée à l'imâm caché, est projetée dans un indéfini et lointain avenir. C'est aux « représentants » faillibles de ce dernier, les mujtahid, que revient la responsabilité de résoudre les questions pratiques du présent sans se laisser entraver par la Tradition.

Al-'Allâma élabore en même temps la notion corollaire de l'*ijtihâd*, celle de *taqlîd*, littéralement «imitation» ou «émulation». Celui qui ne remplit pas les conditions pour exercer lui-même l'*ijtibâd*- c'est-à-dire principalement la masse des croyants - s'en remet aux docteurs de la Loi. La communauté dans son ensemble est déchargée des difficultés de *l'ijtihâd*, et le simple croyant, qui n'est pas obligé ni habilité à exercer l'« effort d'interprétation personnelle», doit se mettre en quête d'une autorité à laquelle se soumettre. Il devient par là même l'«imitateur d'un juriste-théologien *mujtahid*.

Les shî'ites sont ainsi divisés en deux catégories : les *mujtahid*, détenteurs de la science et donc de l'autorité, et leurs « imitateurs », qui sont censés appliquer scrupuleusement leurs directives pour rester dans le droit chemin.

Autre thèse importante d'al-'Allâma, dont les conséquences historiques seront considérables : les décrets et décisions d'un *mujtahid* ne sont contraignants pour ses « imitateurs » qu'aussi longtemps qu'il vit. Le vivant a toujours la préférence sur le mort en matière d'autorité religieuse. Cette prise de distance audacieuse à l'égard de l'héritage du passé implique la perpétuité de la classe des docteurs de la Loi, «sources d'émulation », classe qui se trouvera ainsi dotée d'une vitalité grandissante avec le temps.

Aux VIIIe/XIVe et IXe/XVe siècles, la désintégration politique de l'époque postmongole et la dévastation qui suivit l'arrivée de Tamerlan plongèrent l'Iran, l'Irak et l'Anatolie dans une détresse chaotique et une atmosphère de fin des temps. Ce fut la période d'essor d'un certain nombre de sectes politico-religieuses shî'ites, de type gnostique et messianique, qui essayaient de répondre, chacune à sa manière, à l'impatience des masses attendant l'arrivée du Mahdî. Les chefs de ces mouvements se présentaient comme la réincarnation des imâms, comme le Sauveur en personne, voire comme le lieu de manifestation de Dieu. Ils furent tous taxés d'extrémisme par les savants religieux.

Le hurûfisme, fondé par Fadlallâh Astarâbâdî, fut écrasé par les Timourides (successeurs de Tamerlan) et les souverains Qara Quyunlu. Ses adeptes auraient rejoint par la suite les derviches turcs bektachis. Les partisans de Muhammad Nûrbakhsh furent, eux aussi, violemment persécutés par les Timourides. Leurs descendants forment aujourd'hui une petite communauté dans les vallées de l'Hindukush. La secte musha'sha' de Muhammad b. Falâh, basée dans le Sud-Ouest iranien, nuança, après un siècle, les doctrines radicales de son fondateur, et un certain nombre de ses fidèles semblent

avoir rejoint d'autres communautés comme les Ahl-i Haqq. Parmi tous ces Sauveurs, un seul aura eu un grand destin : Ismâ'îl, le fondateur de la dynastie safavide. Se présentant comme la réincarnation de tous les imâms et divinisé par ses fidèles, il imposa par la violence le shî'isme à l'Iran. Une fois leur pouvoir établi, ses successeurs adoptèrent des opinions religieuses beaucoup plus modérées.

Des Safavides à nos jours

Autre tournant historique décisif, donc : le règne des Safavides en Iran (907 à 1135/1501 à 1722) et la proclamation du shî'isme duodécimain comme religion d'État. Tirant sa légitimité de son appartenance religieuse, cherchant à convertir tout l'Iran au shî'isme afin de créer un pôle politico-religieux crédible face au califat sunnite des Ottomans, le pouvoir safavide éprouva le besoin de s'assurer d'une solide armature idéologique religieuse. En plus des savants locaux, de nombreux juristes aurait été alors invités à venir depuis la Syrie (plus exactement de Jabal 'Âmil – actuellement au Liban), l'Irak et Bahrayn afin de mettre en place cette armature. Ainsi, tout un appareil religieux, pour ne pas dire une «Église officielle», contrôlé par l'État, fut institué. Parallèlement, le «système» religieux donna naissance à un corps de docteurs de la Loi qui prit progressivement son indépendance vis-à-vis du pouvoir. C'est le début de ce qu'on a appelé le «clergé» shî'ite, clergé qui sera toujours plus organisé, plus hiérarchisé et plus puissant.

Lère safavide et l'officialisation de la religion des imâms furent en même temps l'occasion d'une véritable renaissance shî'ite. Philosophies et mystiques proprement duodécimaines connurent un grand essor, on y reviendra. Mais, une fois encore, les grands bénéficiaires du renouveau, s'appuyant sur une longue et savante tradition intellectuelle, furent les religieux rationalistes - les *mujtahid* Usûlî - et cela bien que les rapports entre la hiérocratie duodécimaine et les souverains aient été complexes et fluctuants.

Les reformulations des principes sur lesquels repose l'autorité des docteurs de la Loi aboutirent à un accroissement considérable de leur influence politique et économique. C'est à partir de l'époque safavide que les *mujtahid* vont progressivement obtenir les immenses prérogatives que la tradition réservait exclusivement aux imâms : direction des prières collectives, collecte de certaines taxes religieuses, contrôle de la justice, etc. Nous y reviendrons au cours du chapitre suivant. Contentons-nous ici de dire que la conjonction des notions d'*ijtihâd* du juriste-théologien et de l'« imitation devant être pratiquée par la masse fut systématiquement établie et affinée par des auteurs importants, tels que Muqaddas Ardabîlî (m. 993/1585) ou Hasan b. Zayn al-Dîn 'Âmilî (m. 1011/1602). Une innovation aux implications considérables fut l'attribution, par le souverain Shâh Tahmâsb Ier, du titre de « représentant de l'imâm caché» au juriste-théologien Muhaqqiq Karakî (m. 940/ 1534). Cette promotion est contemporaine d'une reformulation de Zayn al-Dîn al-'Âmilî, dit le «second martyr» (m. 965/1557), selon laquelle les «représentants» historiques de l'imâm caché pendant l'Occultation mineure peuvent être appelés des «représentants particuliers», alors que les *mujahid* sont à considérer comme des «représentants généraux» de l'imâm pendant l'Occultation majeure. Prolongeant et complétant les thèses de Muhammad Ibn Makkî, dit le «premier martyr» » (m. 786 / 1384), cette reformulation autorisait les juristes-théologiens, «au nom de l'imâm même», à présider les tribunaux religieux et à collecter certaines taxes religieuses, comme l'avaient fait les quatre représentants historiques. Ce n'est pas un hasard si, parallèlement, le même penseur donna sa forme définitive à la science de la critique du hadîth dans son célèbre livre *al-Dirâya*.

La mise en application de ces reformulations juridiques, accompagnée de la gestion des biens de

mainmorte, assurera aux religieux une grande influence sociale et une importante autonomie financière. Après la création d'un véritable ministère des Affaires religieuses, dirigé évidemment par un docteur de la Loi, avec des hommes de la trempe d'un savant tel que Muhammad Bâqir Majlisî (m. 1111/1699), en tant que «maître de l'islam» » *(shaykh al-islâm)*, autorité religieuse suprême de la capitale Isfahan sous Shah Abbâs Ier, le clergé shî'ite semble bien établi et parfaitement consolidé.

Après la période des invasions afghanes, c'est sous la dynastie des Qâjârs (1209 à 1346/1794 à 1925), en Iran encore, que d'autres pas décisifs seront franchis. Bien que les rapports entre les shahs et les *mujtahid* aient été ambigus et conflictuels, il est indéniable que les uns recherchaient la confirmation de leur légitimité auprès des autres, cette légitimité ayant été le souci principal de tous. Bien que, pendant un certain temps, le titre de « représentant particulier de l'imâm caché » fût porté par le souverain, avec l'accord des docteurs les plus influents, les prérogatives de ces derniers, en tant que «porte-parole» de l'imâm, firent un retour en force avec l'initiative du chef de file des *mujtahid*, Ja'far Kâshif al-Ghitâ' (m. 1227/1812) de Najaf (en Irak), qui autorisa le souverain Fath 'Alî Shâh, allié de Napoléon, à mener la guerre sainte (*jihâd*) contre l'armée du tsar au nom de l'imâm caché : une première dans l'histoire du shî'isme après l'Occultation.

À la même époque, le juriste Mullâ Ahmad Narâqî (m.1245/1830) recourut, semble-t-il pour la première fois, à l'expression *walâya* (ou *wilâya) al-faqîh* pour désigner la délégation du pouvoir dévolu aux juristes, au nom de l'imâm caché et en vertu des privilèges liés à l'exercice de *l'ijtihâd*. Désormais, l'expression figurera dans tous les grands ouvrages juridiques des auteurs Usûlî. C'est en outre cette même expression qui gît au cœur de la thèse centrale de l'idéologie politique khomeyniste, où elle signifie pour la première fois le «gouvernement du juriste ».

Cependant, chez Narâqî, la *walâya* du juriste-théologien ne concerne que quelques domaines précis du droit (en particulier le pouvoir de gestion de certains héritages ou encore la responsabilité des orphelins, etc.), elle n'inclut pas le pouvoir de gouverner. Mais il est clair qu'en remettant la gestion des affaires des fidèles entre les mains des juristes il ouvre la voie à une politisation effective du rôle de ceux-ci.

Toujours en ce début du XIIIe/XIXe siècle, deux nouveaux concepts complémentaires, impliquant l'autorité du juriste-théologien, sont élaborés : *a 'lamiyyat*, c'est-à-dire la théorie du *mujtahid* le plus savant, et *marja 'iyyat*, ou le concept de « source d'imitation par excellence ». Selon ces théories, en prolongement direct de celles qui avaient été élaborées par les penseurs de l'école de Hilla, la masse des fidèles doit suivre ou « imiter », scrupuleusement, et jusqu'aux moindres détails de la vie quotidienne, les directives et préceptes du docteur de la Loi le plus savant. Bien que théoriquement fondées sur les « compétences scientifiques » (entendons les connaissances juridiques), l'influence et la hiérarchie effectives des religieux s'établissent sur la base de la notion du leadership *(ri'âsa)*, notion définie concrètement par l'acclamation populaire et la confiance des fidèles illustrée par le paiement des taxes religieuses. Notion controversée, puisque vigoureusement rejetée par les imâms, ce leadership s'exerce notamment par le contrôle des communautés ethniques et socioprofessionnelles. Ainsi, de Muhammad Hasan Najafî (m. 1266/1849-50) à l'ayatollah[8] Borûjerdî (m. 1380/1961), la communauté duodécimaine connut dix générations de « modèle d'imitation unique et universelle ». Les attitudes politiques de ces dix « *mujtahid* les plus savants », et de leurs partisans au sein des masses populaires, oscillent entre le quiétisme apolitique et l'activisme militant, qu'il s'agisse de la lutte contre l'autocratie qâjâre, la domination étrangère ou encore les prises de position pour ou contre la révolution constitutionnelle iranienne de 1905. Cependant, on peut dire que dès l'accession au pouvoir du second « modèle d'imitation », c'est-à-dire le célèbre shaykh Murtadâ Ansârî (m.1281/ 1864), de

par le tournant idéologique qu'il fit prendre à l'institution dont il occupait le sommet, la voie fut ouverte pour une politisation accentuée. En même temps, la constitution du réseau des universités théologiques *(hawza 'ilmiyya)* des villes saintes shî'ites d'Irak et d'Iran fournit à l'autorité religieuse une considérable assise sociale et intellectuelle.

À la mort de l'ayatollah Borûjerdî, l'éclatement de l'institution aboutit à l'installation de plusieurs « sources » ou « modèles d'imitation » qui entrèrent souvent en une sorte de concurrence silencieuse. Les lignes de divergence ont été souvent déterminées par les attitudes politiques des uns et des autres à l'égard du pouvoir. La colère contenue de certains milieux religieux contre la politique de laïcisation et de modernisation de Reza Shah, fondateur de la dynastie Pahlavi (1925-1979), trouva son moyen d'expression le plus virulent avec la forte repolitisation du leadership reli-gieux effectuée sous l'influence de l'ayatollah Khomeyni (m. 1989), qui se fait sentir dès 1962 avec les premières révoltes contre Mohammad Reza Shah [9].

La doctrine khomeyniste, et en son centre la théorie du « pouvoir politique charismatique du juriste-théologien » *(walâyat / wilâyat al-faqîh)* sont donc à inscrire dans la droite ligne de l'évolution historique du courant Usûlî. À ce titre, elles peuvent être considérées comme l'aboutissement d'un long processus millénaire qui va de la rationalisation à l'idéologisation.

Bien que logique dans ce contexte, cette doctrine paraît cependant « révolutionnaire » à deux égards. D'abord, c'est la première fois que tout un courant, parmi les religieux, entre en lutte ouverte avec un pouvoir politique dans l'intention bien arrêtée de le chasser et de le remplaçer à la tête de l'État. Cette tentative est non seulement, sur le plan strictement doctrinal, en contradiction avec les enseignements des imâms tels qu'ils sont enregistrés dans les textes fondateurs, mais c'est aussi la première fois, sur le plan historique, que les rapports entre religieux et souverains, toujours marqués par un certain équilibre, fût-il précaire, sont complètement bouleversés.

Ensuite, le discours khomeyniste est « révolutionnaire » en ce qu'il s'émancipe définitivement de la prudente réserve et de la casuistique classiques, allant jusqu'à déclarer ouvertement sa rupture avec les enseignements attribués aux imâms. En cela, le khomeynisme peut sans doute être considéré comme le dernier tournant dans l'évolution du courant rationaliste. Il nous manque bien entendu le recul historique pour pouvoir apprécier les conséquences de ces bouleversements, d'autant plus qu'une dimension messianique y paraît présente. Symptomatique à cet égard semble la succession des titres du «guide» de la révolution islamique de 1979 : «ayatollah» avant et au début de la révolution, puis «représentant de l'imâm caché», enfin «imâm» tout court.

Ce dernier titre, le lecteur le sait à présent, est de loin le plus sacré de tout l'islam shî'ite. Il était jusque-là exclusivement réservé aux douze imâms historiques. Il n'a donc été porté, en dehors de ceux-ci, que par deux leaders politico-religieux : un court moment par Mûsâ Sadr au Liban, et puis par Khomeyni en Iran. Autre point symptomatique : l'exploitation politique de la polysémie du terme *walâya,* autre notion sacrée de la foi shî'ite. Peu de gens, parmi la masse des fidèles, connaissent le sens technique, strictement juridique, de ce terme; mais tout shî'ite connaît sa signification en tant que nature et fonction sacrales de l'imâm, puisque la *walâya* de 'Alî, imâm par excellence, est mentionnée jusque dans l'appel shî'ite à la prière. L'expression *walâyat al-faqîh,* la *walâya* du juriste, transmet la sacralité de l'imâm à ce dernier[10]. Et de fait, comme l'a judicieusement souligné Heinz Halm, les docteurs rationalistes, jusqu'aux ayatollahs de notre époque, sont tout sauf des fondamentalistes (et ce bien que l'on puisse traduire *Usûlî* par « fondamentalistes... ») [11]. Ils en sont même l'exact contraire, tant la distance prise avec les textes fondamentaux, à savoir le corpus des hadîth des imâms, est flagrante.

La domination de la tradition théologico-juridique rationnelle assura la pérennité du shî'isme en tant que religion organisée après la profonde crise provoquée par la fin de la période des imâms historiques. La vie et surtout l'oeuvre des grands auteurs de cette tendance ont contribué à la dynamique intellectuelle et à la vitalité du débat d'idées qui caractérisent, jusqu'à nos jours, la pensée shî'ite. Parallèlement, le système religieux, élaboré dès l'époque bouyide et appliqué à partir de l'ère safavide, mit en place tout un «processus de substitution», au sein du courant rationaliste : le docteur de la Loi remplaça l'imâm, le droit prit la place des enseignements des imâms, la *walâya* –amour, soumission et fidélité que tout disciple doit à son maître initiateur - se métamorphosa en *taqlîd,* «imitation» servile du *mujtahid,* l'amour mystique des imâms se transforma en un culte morbide et doloriste dont les manifestations collectives violentes furent tacitement approuvées, sinon concrètement encouragées, par l'autorité cléricale, un clergé officiel et institutionnalisé remplaça les « compagnons initiés» de l'imâm.

L'histoire, surtout moderne, du clergé rationaliste a été marquée par le fanatisme et l'exclusivisme, la réduction de la foi à un juridisme rigide, la violence contre des adversaires réels ou présumés, l'instrumentalisation de la religion, la manipulation des masses populaires. La mise en perspective historique semble montrer que ce processus a toujours eu, consciemment ou non, un sens précis pour les religieux Usûlî : entraîner le shî'isme dans la sphère politique, l'appliquer en tant que religion collective, le consolider en tant qu'idéologie de pouvoir.

1 En persan, *walâyat-e faqîh*. Que l'on dise *walâya* ou *wilâya,* et quoi qu'on ait pu écrire à ce sujet, cela revient strictement au même, puisqu'il s'agit d'un même et unique terme pouvant être vocalisé des deux manières.

2 Voir pp. 54-56. Cependant, quelques rares traditions permettent la collaboration avec le pouvoir dans des cas de force majeure : danger de mort dans le cas de non-collaboration, ou encore possibilité de sauver des vies et des droits shî'ites.

3 Ce dernier terme, particulièrement important, est à retenir puisque la notion connaîtra une belle fortune dans l'évolution ultérieure du shî'isme et que les grands juristes-théologiens du courant rationaliste seront plus tard appelés des *mujtahid,* c'est-à-dire ceux qui pratiquent *l'ijtihâd*

4 Ces deux livres, ainsi que le *Kâfi fî 'ilm al-dîn* (le «Livre suffisant pour la connaissance de la religion») d'al-Kulaynî et le *Kitâb man lâ yahduruhu l-faqîh* (le «Livre de celui qui n'a pas auprès de lui un juriste») d'Ibn Bâbûye, vont être considérés, apparemment à partir du XIIe-XIIIe siècle, comme les Quatre Livres par excellence de hadîth duodécimain.

5 Dans cette discussion, al-Murtadâ se fonde souvent sur un hadîth attribué à l'imâm Ja'far al-Sâdiq : « [le péché de] la collaboration avec le pouvoir peut être expié en subvenant aux besoins des frères [shî'ites].»

6 Il est intéressant de noter qu'Ibn Tâwûs ne trouvait pas de justification valable pour la collaboration de Sharîf-al-Radî et de Sharîf al-Murtadâ avec le pouvoir de leur temps.

7 Voir ci-dessus, note 1, p. 190, et le texte afférent. Sur les «Six Livres» des sunnites, voir ci-dessus, p. 84.

8 C'est à partir de la première moitié du XXe siècle que le titre d'ayatollah *(âyat allâh,* littéralement «signe de Dieu ») va désigner le degré suprême de la hiérarchie religieuse shî'ite. Bien que les choses ne soient pas systématisées, d'autres titres indiquent des degrés inférieurs : *thiqat al-islâm* (« confiance de l'islam ») ou encore *hujjat al-islâm* (« preuve de l'islam). Plus tard, les « sources d'imitation» *(marja' al-taqlîd)* choisies parmi les ayatollahs porteront le titre de « grand ayatollah *(âyat allâh al-a'zam).*

9 Pour les informations concernant les XIXe et XXe siècles, nous nous sommes principalement fondés sur quelques articles fondamentaux de Jean Calmard («marja' al-taqlîd», «mujtahid», «sadr») parus dans la nouvelle édition de l'*Encyclopédie* de *l'Islam.*

10 Ce n'est pas un hasard si Khomeyni, en tant que « Père et Guide de la Révolution», a été l'objet d'un certain culte mystique de la part de ses partisans. Cela n'a rien à voir avec sa vie ascétique et son œuvre philosophicomystique – choses courantes, pour ne pas dire banales, dans le milieu des savants religieux shî'ites. Le phénomène n'est, en fait, pas nouveau : mystique et messianisme ont souvent marqué les débuts des pouvoirs shî'ites de type révolutionnaire (qu'on songe aux rebelles shî'ites du temps des Omeyyades ou des Abbassides, ou encore aux Fatimides et aux Carmates, jusqu'aux Safavides, en passant par les Sarbadârides au VIIIe/XIVe siècle et aux Musha'sha'a au IXe/XVe siècle).

11 H. Halm, *Die Schia,* Darmstadt, 1988, p. 89.

CHAPITRE 2

Aspects du pouvoir du juriste-théologien

L'imâm, on l'a vu, se trouve au centre de tous les chapitres doctrinaux du shî'isme. Pour tout ce qui touche à la religiosité individuelle et aux aspects intérieurs de la foi pendant l'Occultation, le fidèle shî'ite doit s'en tenir à sa relation mystique avec l'«imâm vivant» de ce temps, c'est-à-dire l'imâm caché - ou, d'une façon plus générale, avec les Quatorze Impeccables à qui il se sent lié par une dévotion intense. Mais l'absence de la personne physique de l'imâm rend fortement problématiques les pratiques collectives qui, pour être convenablement appliquées, ont besoin d'un responsable. En effet, selon le droit shî'ite ancien, tel qu'il est consigné dans le corpus de hadîth, de telles pratiques ne peuvent être dirigées que par l'imâm ou par une personne nommément désignée par lui. Selon la tradition originelle, ces prérogatives exclusivement réservées à l'imâm restent «suspendues» *(mutawwaqif al-ijrâ', sâqit)* pendant toute la durée de son absence puisque personne d'autre n'a le droit de les revendiquer. C'est surtout le cas de ce qu'on a appelé les «quatre domaines juridiques» (littéralement les Quatre Préceptes, *alahkâm al-arba'a*) – dont la théorie est probablement d'origine zaydite yéménite -, à savoir : la justice religieuse et les peines légales, la collecte de certaines taxes religieuses, les prières collectives (celles du vendredi et des deux fêtes du sacrifice et de la fin du mois de ramadan) et enfin la guerre sainte.

Ainsi, si l'on voulait rester fidèle à la lettre comme à l'esprit du droit ancien, le shî'isme devenait, du fait de l'Occultation de l'imâm, une religion essentiellement individuelle. Mais les besoins d'une communauté religieuse organisée, surtout en matière de justice et d'économie, ainsi que le poids de plus en plus important des juristes-théologiens dans la vie sociale et politique à partir du IVe/Xe siècle ont très vite rendu nécessaire la révision du droit ancien. Le processus débuta de manière systématique avec les penseurs rationalistes de l'école de Bagdad, et plus tard ceux de l'école de Hilla, mais il ne devint effectif qu'avec les Safavides et l'édification d'un État et d'un clergé shî'ites. On pourrait même dire que la prise de pouvoir par les docteurs de la Loi shî'ites, assurant la transformation progressive du corps des oulémas en un véritable clergé, s'est principalement effectuée à travers un processus d'appropriation des prérogatives de l'imâm. Enfin, cette prise de pouvoir sur les plans social et politique aboutit, principalement au XXe siècle, à l'élaboration, pour la première fois dans l'histoire du shî'isme, de quelques théories de gouvernement. Nous les mentionnerons à la fin de ce chapitre. Mais examinons d'abord de plus près les problèmes posés par les «quatre domaines juridiques».

1. Selon le droit shî'ite ancien, les juges-théologiens doivent être personnellement nommés par l'imâm. Ces juges sont les seules autorités judiciaires religieuses habilitées à présider les tribunaux religieux et à appliquer les peines légales. Par ailleurs, en ce qui concerne les peines prévues par le Coran (amputation de la main du voleur, mise à mort de l'assassin, application de la loi de talion, etc.), l'imâm est considéré comme étant la seule personne habilitée à faire appliquer convenablement les

préceptes coraniques aux cas particuliers. On comprend alors aisément qu'en l'absence de l'imâm, et donc de la personne directement désignée par lui, la juridiction religieuse et l'application des peines légales devinrent sujettes à polémique. La nécessité de la justice et la science en matières religieuses du juge étant indiscutables, l'affaire revient à savoir si le juge doit être ou non un religieux «professionnel ». Cela, d'autant plus que certains propos attribués aux imâms sur la difficulté excessive d'une juste juridiction semblent avoir conduit les penseurs à se demander si, en l'absence de l'imâm, un juge religieux, d'autant plus susceptible de commettre des erreurs de jugement qu'il n'est pas désigné par la personne infaillible de l'imâm, peut exercer son métier sans pour autant compromettre la Loi canonique et la religion en général.

Alors que les Traditionalistes essaieront tant bien que mal de se tenir à l'écart des affaires judiciaires, les Rationalistes, tenant le devant de la scène sociopolitique dès l'époque bouyide, affrontèrent le problème. Leur embarras et l'ambiguïté de leur attitude sont manifestes dès l'oeuvre du Sharîf Murtadâ.

Dans son traité sur « La collaboration avec le pouvoir», développant la pensée implicite de son maître le shaykh Mufîd, il écrit explicitement que le juriste-théologien, œuvrant tacitement sous ordre de l'imâm caché, est autorisé à appliquer les peines légales, même les sanctions coraniques qui ont besoin d'être interprétées et appliquées au cas par cas. Pourtant, dans un autre ouvrage, « L'Épître sur l'Occultation », il écrit clairement que l'application des peines légales reste «en suspens » en l'absence de l'imâm : «Quant à la doctrine des peines légales pendant l'Occultation de l'imâm, elle est claire. Considérons le cas d'une personne à qui il convient d'appliquer la sanction prévue par le Coran. Si l'imâm [caché] «revient», alors que cette personne est encore en vie, et si le délit est prouvé par inculpation ou confession, alors l'imâm lui appliquera la peine convenue. Mais si celle-ci ne peut être appliquée en raison de la mort de cette personne [survenue avant le retour du Mahdî], la faute incombe alors à ceux qui ont effrayé l'imâm et l'ont contraint à s'occulter. La Loi n'est pas pour autant abrogée en ce qui concerne l'exécution des peines légales car on ne peut parler d'abrogation que lorsque les obstacles entravant le bon fonctionnement de la Loi sont enlevés et que l'on n'applique pourtant pas les peines. Mais dans les conditions que nous venons de mentionner [le caractère inexécutable des peines en l'absence de l'imâm], la Loi n'est pas abrogée. »

Un peu plus tard, le shaykh al-Tûsî énumérait les qualités du bon juge dans son ouvrage *al-Nihâya:* pleine possession de sa raison, connaissance du Coran et du hadîth shî'ite, connaissance de la langue arabe, piété et pureté morale.

Pour justifier que le juriste-théologien assume la fonction de juge, Tûsî, et après lui presque tous ses continuateurs s'appuyèrent souvent sur le fameux hadîth de l'imâm Ja'far rapporté par 'Umar b. Hanzala selon lequel les juges shî'ites sont les représentants et les porte-parole de l'imâm. Mais ils omettent de préciser que le hadîth en question traite de l'époque de la présence de l'imâm et ne prévoit pas l'Occultation. Tûsî soutint en outre que les juges, fussent-ils désignés par un souverain injuste, pourvu qu'ils satisfassent aux conditions mentionnées, pouvaient exercer leur métier comme autant de représentants de l'imâm et appliquer les peines légales.

Ces thèses du grand maître de l'école de Bagdad ne furent pas acceptées unanimement. Par exemple, la plupart des docteurs de l'école de Hilla, Ibn Idrîs et al-Muhaqqiq en tête, considéreront que les peines légales sont inexécutables en l'absence de l'imâm ou d'un délégué nommément désigné par lui. Pour eux, les juges du temps de l'Occultation ne peuvent être que des juges civils *('urfî, madanî)* et leurs jugements ne doivent être considérés que comme des jugements civils. Cependant, al-'Allâma, reprenant et complétant les idées de Tûsî, considéra que les docteurs de la Loi ayant la capacité

d'exercer *l'ijtihâd* sont autorisés à appliquer les peines légales. Les grandes figures du clergé shî'ite, instauré dès l'époque safavide, suivront bien entendu la voie de Tûsî et d'al-Allâma. À partir du XIe/XVIIe siècle, ils présideront les tribunaux religieux et appliqueront les peines légales. Ces prérogatives, présentées comme autant d'illustrations de l'obligation canonique d'«ordonner le bien et d'interdire le mal», seront considérées comme le devoir naturel des *mujtahid*, présentés désormais comme les véritables gardiens de l'« orthodoxie » shî'ite.

À partir du XIIe/XVIIIe siècle, s'y ajoutera le pouvoir d'a-nathémiser *(takfîr)* les adversaires. C'est ainsi que ces prérogatives se trouveront au fondement de nombreuses violences et répressions, souvent sanglantes : depuis les mises à mort des adeptes du courant traditionaliste (Akhbâriyya) ordonnées par Wahîd Bihbahânî, chef de file des Rationalistes au XVIIIe siècle, ou encore les condamnations à mort des soufis par le fils de ce dernier, jusqu'à l'exécution des intellectuels et des «suppôts de l'Occident» après la révolution islamique, en passant par le massacre des adeptes du bâbisme et du bahâ'isme aux XIXe et XXe siècles.

2. Autre question cruciale : les taxes religieuses, plus précisément le cinquième *(khums)*, et l'impôt foncier *(kharâj)*. La collecte et la distribution juste de ces taxes sont exclusivement réservées, selon le droit ancien, à l'imâm et aux personnes nommément désignées par lui. C'est pourquoi, dès le début de l'Occultation, le problème n'a cessé de préoccuper les docteurs shî'ites. Le cinquième est, pour les shî'ites, une sorte d'impôt sur le revenu. Dès le début de l'Occultation majeure, en 329/940-941, les responsables de la hiérarchie religieuse cessèrent de prélever cette taxe.

Selon une exégèse du verset coranique 8 : 41, le cinquième est composé de deux parts égales. La première moitié, appelée la «part de l'imâm », revient à Dieu, au Prophète et aux imâms. L'autre moitié, appelée la «part des descendants des imàms », revient aux orphelins, aux pauvres et aux voyageurs parmi les *sayyid-s*. À partir du shaykh al-Mufîd et de ses disciples, comme le shaykh al-Tûsî ou Abû l-Salâh al-Halabî, les docteurs rationalistes proposèrent aux fidèles de brûler la première part, ou de l'enfouir sous terre jusqu'au retour de l'imâm - ou bien de la garder et de la confier avant leur mort à un agent fiduciaire. Quant à la seconde part, ils devaient la distribuer eux-mêmes parmi les *sayyid-s* nécessiteux ou bien la verser aux juristes-théologiens de confiance pour que ceux-ci la redistribuent de manière convenable. D'autres docteurs, sans doute de tendance traditionaliste, pensaient carrément que le *khums* était «en suspens» pendant toute la durée de l'absence de l'imâm.

Muhaqqiq Hillî, au VIIe/XIIIe siècle, aurait été le premier à justifier la collecte, par les religieux, des deux parts du cinquième, ainsi que celle de l'aumône légale *(zakât)*, par le prolongement de la durée de l'Occultation et l'impossibilité de thésauriser cette taxe jusqu'au retour de l'imâm caché. Les juristes Usûlî seront presque unanimes pour dire qu'il revient aux *mujtahid* de lever cette taxe religieuse sur les revenus et de l'utiliser au mieux des intérêts des fidèles et de la communauté.

Autre problème épineux, celui de l'impôt foncier, dans la mesure où, selon le droit islamique, celui-ci sert principalement à alimenter l'État et ses fonctionnaires. Que faire alors lorsque le pouvoir est injuste et répressif ? Le shaykh Tûsî et Muhaqqiq Hillî ont été, ici encore, les principaux élaborateurs de longues théories juridiques dont l'extrême technicité dépasse le cadre imposé au présent ouvrage. Se présentant comme le continuateur de ces derniers, Muhaqqiq Karakî (m. 940/1534), appelé «représentant de l'imâm caché » par le souverain safavide Shâh Tahmâsb Ier, aurait été le premier à

avoir justifié méthodiquement que les oulémas fussent les bénéficiaires de cette taxe. Il faut préciser que les dons, parfois considérables, que les différents souverains offraient aux religieux provenaient principalement de l'impôt foncier. Sous les pouvoirs sunnites, les religieux shî'ites ne recevaient évidemment aucun don de ce genre. Cet état de fait fut bouleversé avec l'arrivée des Safavides au pouvoir, notamment parce qu'ils firent largement bénéficier des produits de l'impôt foncier les juristes-théologiens qui justifiaient leur règne, Muhaqqiq Karakî en l'occurrence. Celui-ci, se trouvant ainsi à la tête d'une véritable fortune, se vit donc contraint de se justifier en écrivant tout un traité consacré à la licéité de la collecte du *kharâj*.

Incapable de citer un seul texte à l'appui de ses thèses, il y déclare pourtant qu'il est du devoir du *mujtahid*, en tant que représentant de l'imâm caché, d'accepter les dons et présents d'un pouvoir en vue d'acquérir assez d'influence et de richesse pour pouvoir aider ses frères nécessiteux. Les thèses de Karakî devinrent la doctrine officielle du clergé shî'ite, mais elles eurent aussi des contradicteurs de taille tels que Ibrâhîm b. Sulaymân Qatîfî de Bahrayn (m. 945/1538) ou encore Muqaddas Ardabîlî (m. 993/1585). Ils soutinrent l'un et l'autre le caractère illégitime, voire illicite, du prélèvement du *kharâj* pendant l'Occultation.

Avec la collecte des taxes religieuses, en plus des revenus de leurs fonctions notariales (testaments, mariages, contrats, etc.) et ceux de nombreuses fondations pieuses qu'ils administraient, les religieux appartenant au clergé Usûlî se trouvèrent à la tête d'une véritable puissance économico-financière qui les plaçait en situation d'indépendance pratique vis-à-vis de l'État.

3. Les prières canoniques collectives, surtout celle du vendredi, véritable «tribune» puisqu'elle est accompagnée d'un prône *(khutba)* où les problèmes de la vie collective sont exposés, possèdent une dimension politique indéniable. Selon le droit shî'ite, ces prières ne peuvent être dirigées que par l'imâm ou quelqu'un de nommément désigné par lui. Une fois ce dernier absent, il semble avoir été acquis pour la communauté shî'ite que ces prières devenaient inexécutables ou devaient rester «en suspens » jusqu'au retour du Mahdî et à la nomination par lui des «guides» de prière collective. C'est ainsi que les shî'ites duodécimains ne pratiquaient pas les prières collectives. Cet état de fait aurait prévalu pendant toute la période médiévale, puisque l'un des chefs d'accusation les plus fréquents des auteurs sunnites, dénonçant les innombrables «hérésies» des shî'ites, portent précisément sur la non-exécution des prières collectives. Ajoutons que des penseurs comme le shaykh Tûsî, ou encore Muhaqqiq Hillî, développent des doctrines assez confuses sur le sujet et qu'Ibn Idrîs Hillî déclarait les prières collectives illicites.

Les choses commencent à changer avec les Safavides et l'établissement du clergé shî'ite. Dès les débuts de leur règne, plus d'une centaine de livres et de traités furent écrits pour ou contre la légalité des prières collectives, celle du vendredi en particulier. Finalement, les *mujtahid* rationalistes démontrèrent le caractère indispensable de cette prière et s'arrogèrent la prérogative de sa direction ainsi que la prononciation de son prône. Là encore, le rôle de Muhaqqiq Karakî, autorité religieuse suprême sous le règne de Shah Tahmâsb le Safavide, aurait été décisif.

Originaire de Jabal 'Âmil, sa victoire sur les deux vizirs iraniens du souverain, Ghiyâth al-Dîn Dashtakî et Mîr Ni'matullâh, tous deux opposés à l'exécution de la prière collective, illustre la suprématie politique, au moins pour un certain temps, des savants immigrés sur les savants locaux. C'est que le shî'isme des docteurs rationalistes immigrés (plus particulièrement de la Syrie), teinté d'un rigorisme juridique proche des écoles sunnites et opposé au shî'isme imprégné de philosophie et de mystique des savants iraniens, faisait bien les affaires du souverain safavide, dont l'une des préoccupations centrales était de se défendre et de défendre la politique religieuse safavide contre les

constantes accusations d'hérésie provenant des souverains et des savants religieux ottomans. Al-Karakî déclara la prière du vendredi et sa direction par le *mujtahid* non seulement légales, mais obligatoires. Pour cela, il eut recours à l'exégèse de certains ouvrages des maîtres Usûlî du passé, en l'occurrence les deux Hillî, Muhaqqiq et 'Allâma, ainsi que Muhammad Ibn Makkî, maîtres qui n'avaient pourtant jamais déclaré explicitement que la prière collective était exécutable en l'absence de l'imâm. Le caractère obligatoire de la prière du vendredi devint dès lors un dogme défendu par l'État safavide. Karakî nomma partout en Iran des mollahs (dignitaires religieux) aux postes d'« imâm du vendredi» et de « guide de prière». Ceux qui s'opposaient à sa doctrine, les juristes qui soutenaient le caractère illicite de cette prière en l'absence de l'imâm furent arrêtés, réduits au silence - ou encore contraints, par la violence, à la diriger.

4. Pour ce qui concerne la guerre sainte *(jihâd),* on assiste à la même évolution. D'après les textes fondamentaux du droit shî'ite, la guerre sainte ne saurait être déclarée et menée que par l'imâm en personne ou quelqu'un de nommément désigné par lui. Les auteurs de la période classique avaient tracé une distinction nette : le *jihâd* offensif était déclaré « en suspens » pendant la période de l'Occultation, et le *jihâd* défensif considéré comme légal, voire obligatoire, en cas d'attaque extérieure. Lier la guerre sainte offensive au retour du Sauveur eschatologique a même fourni l'occasion aux polémistes sunnites de comparer les shî'ites aux Juifs...

Les nombreux ouvrages de débats et de polémiques sur le sujet, rédigés après l'avènement des Safavides au Xe/XVIe siècle, montrent, là encore, qu'à partir de cette époque les juristes-théologiens rationalistes cherchèrent à s'approprier cette autre prérogative de l'imâm. Et c'est ce qui arriva au XIIIe/XIXe siècle. Pour la première fois dans l'histoire du shî'isme, un docteur de la Loi appela un État à la guerre sainte : en l'occurrence, comme on l'a vu, le shaykh Ja'far Kâshif al-Ghitâ' (m. 1227/1812). En tant que *mujtahid* « représentant du Maître du Temps» (c'est-à-dire l'imâm caché), il autorisa en effet le souverain Qâjâr Fath 'Alî Shah à mener la guerre sainte contre le tsar. Quelques années plus tard, un autre *mujtahid,* Sayyid Muhammad Isfahânî, un autre chef célèbre des docteurs rationalistes, poussa le même shah à entreprendre une seconde guerre sainte. Le résultat fut désastreux pour l'Iran, puisque le pays dut abandonner définitivement aux Russes toute la Transcaucasie après la signature des traités de Golestân (1813) et de Turkmantchây (1828).

Examinons, pour finir, le parachèvement de la prise de pouvoir progressive des oulémas, à savoir la théorisation et la formation du gouvernement. Il est intéressant de noter que, jusqu'à la thèse du «gouvernement du juriste» de l'ayatollah Khomeyni, les prérogatives des docteurs de la Loi n'avaient jamais franchi l'enceinte du pouvoir d'État. Les juristes, jusqu'au XXe siècle, n'avaient d'ailleurs jamais élaboré de véritables théories de gouvernement. Les penseurs des écoles de Bagdad et de Hilla n'abordent même pas le problème.

Sans se présenter comme une théorie du gouvernement stricto sensu, le premier écrit susceptible d'être considéré comme une charte gouvernementale est *al-Lum'a aldimashqiyya* («La Clarté venue de Damas») du savant rationaliste Ibn Makkî al-'Âmilî, surnommé «le premier martyr» (exécuté sur ordre des mamelouks en 786/1384). Rédigé à l'intention du souverain Sarbadâr [1], Khâja 'Alî b. Mu'yyad, ce traité donne au *mujtahid,* «détenteur du pouvoir de décision particulier en tant que représentant de l'imâm caché», un droit de regard sur la politique menée par le souverain. Selon Ibn Makkî (qui aurait secrètement cherché à préparer le terrain pour le retour du Mahdî), le docteur de la Loi participe pratiquement au gouvernement en contrôlant la justice, en collectant les taxes religieuses, en dirigeant

les prières collectives et en détenant le droit de déclarer la guerre sainte.

Ibn Makkî ouvrit ainsi la voie au clergé Usûlî de l'ère safavide. Pour autant, ses continuateurs ne mirent jamais ses théories à contribution pour justifier l'installation d'un gouvernement shî'ite. La position dominante des juristes, jusqu'à Khomeyni, fut au contraire la séparation des domaines, dans la gestion des affaires de la communauté, entre le gouvernement politique du souverain *(saltana)* et le pouvoir religieux du juriste *(walâya)*.

Quoi qu'il en soit, une distinction était ainsi effectuée entre politique séculière (*'urfî*) et politique religieuse *(shar'î)* : le pouvoir se vit dès lors partagé entre la cour et le clergé, étant admis que le gouvernement revient toujours au «musulman détenteur de la puissance », c'est-à-dire au roi. Les grands docteurs des époques safavide et postsafavide ont soutenu, d'une manière ou d'une autre, cette doctrine. Ainsi, les dignitaires shî'ites, loin de s'opposer aux souverains, n'ont fait que prolonger la conception médiévale largement répandue du double pouvoir royal et religieux. Citons Muhammad Bâqir Sabzawârî (m. 1090/ 1679-80), à la tête de la hiérocratie religieuse, dans la capitale Isfahan, sous le règne de 'Abbâs II; son successeur, le célèbre Muhammad Bâqir Majlisî (m. 1111/1699), la plus haute autorité religieuse de son temps et auteur, entre autres, de la grande encyclopédie de hadîth shî'ite *Bihâr al-anwâr* (« Océans des Lumières ») ; Abû l-Qâsim Gîlânî Qummî (m. 1231/1815), grand juriste de l'époque qâjâr; Sayyid Ja'far Kashfî (m. 1267/1850-51), juriste et philosophe, théoricien de la double représentation de l'i-mâm caché - la représentation temporelle revenant au roi et la représentation spirituelle étant dévolue aux *mujtahid;* ou encore le shaykh Fadlallâh Nûrî (m. 1327/1909), principal opposant à la révolution constitutionnaliste iranienne de 1905.

Partisans de la distinction des domaines, ces docteurs n'en soutiennent pas moins l'inséparabilité conceptuelle du politique et du religieux, du temporel et du spirituel. C'est justement autour de cette notion structurelle que se rejoignent deux figures importantes de l'Iran prérévolutionnaire, aussi différentes soient-elles : l'ayatollah Borûjerdî (m. 1961), adepte convaincu de la participation du clergé à la vie sociale et politique, et l'intellectuel islamiste, l'antimonarchiste et l'anticlérical 'Alî Sharî'atî (m. 1977), l'un des agents importants de l'éveil révolutionnaire en Iran, surtout chez les jeunes.

La thèse du «gouvernement du juriste» *(walâyat /wilâyat al-faqîh)* de Khomeyni serait ainsi la première du genre à placer le *mujtahid* à la tête de l'État. Aboutissement d'un long processus historique au sein du courant rationaliste, elle est pourtant fondée sur quelques principes qui n'ont rien de spécifiquement shî'ite : seul un gouvernement islamique permet l'application convenable de quelques grands préceptes de l'islam. Le gouvernement islamique et ses lois relèvent des principes fondamentaux de la religion et leur préservation constitue une obligation légale. Le combat contre le pouvoir injuste, visant à l'abattre et à installer à sa place un gouvernement islamique, revient au peuple dirigé par les docteurs de la Loi. Le gouvernement islamique, c'est le gouvernement du juriste qui possède les mêmes prérogatives que les saints législateurs (le Prophète et les imâms). Cette doctrine politique est également appelée la théorie du «pouvoir absolu du juriste par nomination» (le juriste au pouvoir n'est pas élu, mais nommé par d'autres juristes «représentants de l'imâm»).

Elle suscita rapidement d'autres théories de gouvernement, élaborées par d'autres juristes-théologiens, dont les plus remarquées ont été les suivantes : «le gouvernement du peuple sous la surveillance des docteurs ayant atteint le statut de "modèles d'imitation" », théorie élaborée par l'ayatollah Muhammad Bâqir al-Sadr (assassiné en Irak en 1980) et les savants de l'Université théologique (*hawza*) de Najaf en Irak; celle du «gouvernement islamique élu», soutenue dans sa première mouture par le même ayatollah Sadr et complétée par les savants libanais Muhammad Jawâd Mughniyya et surtout Muhammad Mahdî Shams al-Dîn; la théorie du «pouvoir conditionné du juriste

par élection », élaborée par les savants de l'Université théologique de Qumm, en Iran, plus particulièrement développée par les ayatollahs Mortazâ Motahharî, Ja'far Sobhânî, Ni'matullâh Sâlehî Najafâbâdî ou encore Husayn 'Alî Montazerî.

Ainsi, depuis un millénaire, les tenants de la tradition théologico-juridique rationalistes dominent le shî'isme duodécimain. À travers l'appropriation progressive des prérogatives que la tradition réservait exclusivement aux imâms historiques, les docteurs appartenant à la tradition Usûlî ont pu étendre leur pouvoir, jusqu'à conquérir la direction d'un grand État. À partir de l'époque bouyide, la tradition originelle ésotérique et non rationnelle fut dominée, marginalisée, censurée. Ses adeptes furent isolés, souvent maltraités, parfois violemment réprimés. Pour autant, elle ne mourut point. Elle a toujours eu ses défenseurs, parfois de taille. Même de nos jours, en partie par réaction à l'exclusivisme et au juridisme du clergé rationaliste au pouvoir en Iran, elle regagne une popularité grandissante. Et puis il y eut les philosophes, héritiers de la pensée sapientiale, islamique en général et shî'ite en particulier, mais aussi héritiers de Platon, d'Aristote et des néoplatoniciens. Volontiers universalistes, la plupart d'entre eux se tenaient au-dessus des clivages, des tendances et des conflits. En distinguant les deux groupes, par souci de clarté, regardons brièvement les choses d'un peu plus près.

1 « Sarbadârides est le nom donné aux souverains de la région de Sabzawâr, à l'est de l'Iran, qui régnèrent pendant quelques décennies au VIIIe/XIVe siècle, juste avant la conquête de l'Iran par Tamerlan. Leur régime aurait été une sorte de « république » shî'ite, de type révolutionnaire et messianique, soutenu par la population indigène dans le climat de désintégration qui caractérisait la fin du pouvoir mongol.

CHAPITRE 3

Les adeptes de la tradition originelle

Quelques traits caractérisent ceux qui se rattachent, plus ou moins explicitement, à la tradition originelle : la réhabilitation, la transmission et l'exégèse de celle-ci évidemment, la résistance au courant rationaliste, voire une franche orientation contraire, une sensibilité mystique plus ou moins affirmée, allant de la simple dévotion à l'égard des Impeccables jusqu'aux doctrines complexes de type ésotérique et gnostique. L'enseignement remontant aux imâms à travers le corpus ancien du hadîth s'y prête admirablement. D'ailleurs, bon nombre de notions et de pratiques courantes partagées par les différentes formes de la spiritualité musulmane (pratiques dévotionnelles, soufisme, ésotérisme et sciences occultes) semblent issues de l'une ou l'autre forme du shî'isme ancien d'époque pré-bouyide : figure de l'imâm comme archétype du concept de l'Homme parfait chez les soufis, la notion de *walâya,* pratiques de prière, de dévotion et exercices spirituels, alchimie, sciences des lettres, etc.

Avec la domination de la tradition théologico-juridique rationaliste, et après le triomphe de plus en plus net du courant Usûlî, les adeptes de la tradition originelle se font discrets. Les penseurs de l'école de Bagdad les désignent comme les «adeptes des paroles insensées » *(hashwiyya,* c'est-à-dire des enseignements absurdes au regard de la «raison»), «imitateurs serviles *(muqallida,* imitateurs des anciens, sans aucun sens critique), « anthropomorphistes » *(mushabbiha,* parce qu'ils considèrent l'Imâm comme le lieu de manifestation des attributs divins) «les gens de la Délégation» *(mufawwida,* ceux qui délèguent aux imâms les pouvoirs de Dieu), «les exagérants ou les extrémistes » *(ahl al-ghuluww,* dans le même sens que ce qui précède), «les gens du hadîth » (*ahl al-hadîth,* ceux qui transmettent toutes sortes de hadîth sans discernement).

À partir du VIe/XIIe siècle, ils seront plus simplement appelés les Traditionalistes (*akhbâriyya,* de *khabar,* pluriel *akhbâr,* dans le sens de hadîth, tradition remontant aux imâms), que l'on opposera aux Rationalistes *(Usûliyya,* de *asl,* pluriel *usûl,* dans le sens de fondements du droit canon). Bientôt, l'appellation «Traditionaliste» désignera plus spécifiquement les spécialistes du hadîth et du droit canon parmi les transmetteurs de la tradition originelle.

Les autres, les théologiens, les exégètes, les hommes de lettres, les mystiques ou les philopsophes ne se donnent pas de nom particulier et ne se rattachent pas explicitement à un courant spécifique, bien qu'ils revendiquent leur fidélité inébranlable à la tradition. Quelques grands noms d'auteurs illustres, aux oeuvres imposantes mais plus ou moins isolées, émaillent cette tendance jusqu'à l'époque safavide. À titre d'exemples : Qutb al-Dîn Râwandî, Abû Mansûr Ahmad Tabrisî et Ibn Shahrâshûb au VIe/XIIe siècle, ou encore 'Alî b. 'Îsâ Irbilî et Ibn Tâwûs au VIIe/XIIIe siècle. Pendant la période qu'on a appelée l'« Intervalle » *(fatra),* séparant l'invasion mongole et la chute du califat abbasside de l'installation du califat ottoman du côté sunnite et de la dynastie safavide du côté shî'ite (c'est-à-dire grosso modo du milieu du VIIe/XIIIe à la fin du IXe/XVe siècle), il se produisit un phénomène d'importance décisive : le rapprochement progressif entre le shî'isme traditionaliste et le soufisme.

Dès le début de la période, des penseurs de taille tels que Nasîr al-Dîn Tûsî, Ibn Tâwûs ou encore Mîtham Bahrânî associeront dans leurs œuvres la référence au shî'isme, une mystique dévotionnelle proche du soufisme et une pensée spéculative puissante. Se retrouvant avec les soufis autour de la notion centrale et riche de sens de *walâya*, ils préparent le shî'isme qu'ils représentent à accueillir jusqu'à la pensée, fondamentale pour le développement postérieur de la mystique musulmane, du grand théosophe andalou Ibn 'Arabî (m. 638/1240). Même certains penseurs rationalistes n'y sont pas insensibles, Allâma Hillî par exemple, dans son livre *Dévoilement du Réel (Kashf al-haqq)*, ou encore Ibn Makkî, le «Premier Martyr », pour qui le juriste-théologien *mujtahid* et le grand maître soufi doivent, dans l'idéal, être identiques. C'est ainsi que la fin de cette période est marquée par l'œuvre de quelques grands théoriciens de la synthèse entre shî'isme, soufisme et philosophie mystique comme Haydar Âmulî et Rajab Bursî au VIIIe/XIVe siècle, ou encore Ibn Abî Jumhûr Ahsâ'î aux confins des IXe et X^e^/XVe et XVIe siècles.

L'ère safavide et la proclamation du shî'isme duodécimain comme religion d'État en Iran donnèrent naissance, on l'a vu, au clergé rationaliste. Mais ce réveil shî'ite suscita également l'essor des différents courants que composaient les tenants de la tradition originelle. L'école traditionaliste proprement dite eut une brève mais importante émergence aux XIe/XVIIe et XIIe/XVIIIe siècles. Le fondateur de ce que l'on pourrait appeler le néotraditionalisme est l'Iranien Muhammad Amîn Astarâbâdî (m. 1033/1624 ou 1036/ 1627), dont les critiques systématiques adressées au courant rationaliste ont fait la célébrité. Dans son principal ouvrage, *Les Enseignements dispensés à Médine (al-fawâ'id al-Madaniyya)*, il exerce une critique radicale du système Usûlî, en accusant des auteurs comme Ibn Abî Aqîl, Ibn Junayd Iskâfî et principalement le shaykh Mufîd de s'être écartés de l'enseignement des imâms en ouvrant la voie à l'usage du raisonnement analogique et à l'effort d'interprétation personnelle (*ijtihâd*) des choses de la foi. Il dirige aussi ses attaques contre 'Allâma Hillî, et après lui Ibn Makkî et Zayn al-Dîn 'Âmilî, qu'il accuse d'avoir contaminé le shî'isme par la méthode sunnite de la critique du hadîth. Contre la position des Rationalistes, Astarâbâdî soutient que les traditions des imâms constituent les seules sources de la Loi. Elles fournissent aux fidèles une guidance infaillible pour tous les aspects de leur existence. Elles sont également indispensables pour une compréhension adéquate du Coran et du hadîth prophétique qui, sans elles, resteraient inintelligibles et ne pourraient servir de fondements au droit. Les traditions rapportées par les sources sûres sont toutes valides, affirme-t-il, c'est-à-dire qu'elles proviennent certainement des imâms, et leurs transmetteurs, à quelque doctrine shî'ite qu'ils aient appartenu, sont dignes de confiance. Pour ce qui est des traditions douteuses, il vaut mieux les considérer «en suspens » et ne pas les mettre en pratique. Cependant, conformément aux directives des imâms, quand bien même on les met en pratique, on ne commet ni faute ni péché.

Comme l'a pertinemment fait remarquer Etan Kohlberg, la thèse centrale d'Astarâbâdî est la suivante : pour ce qui concerne la vie religieuse de la communauté en général, et son statut légal en particulier, il n'y a pas de différence entre les périodes d'avant et d'après l'Occultation [1]. Attaquant les fondements de la conception rationaliste de *l'ijtihâd* et du juriste qui pratique celui-ci en tant que «modèle d'imitation», Astarâbâdî soutient que, de tout temps, les imâms sont les seules et uniques sources d'imitation et que tous les fidèles, sans exception, sont leurs «imitateurs ». Tout fidèle sain d'esprit a la possibilité de parfaire son arabe et d'étudier la tradition pour pouvoir comprendre les enseignements des imâms. La connaissance acquise de cette manière n'aboutit pas nécessairement à la certitude, mais assure que les dispositions légales sont prises conformément aux indications des Guides divins. Cette assurance s'oppose à la conception rationaliste selon laquelle on ne peut atteindre,

à propos de la signification des traditions des imâms, qu'à une opinion conjecturale. En outre, la reconnaissance des imâms comme les seules autorités religieuses, suprêmes et légitimes, réfute implicitement la thèse de Allâma Hillî, suivie par les *mujtahid* postérieurs, selon laquelle la masse des fidèles n'est autorisée à suivre que les directives d'un docteur vivant.

La réhabilitation du corpus ancien du hadîth, au cours du XIe/XVIIe siècle tout entier, semble avoir été l'une des implications majeures de l'œuvre d'Astarâbâdî. En effet, tout au long de ce siècle, des auteurs se réclamant explicitement du courant traditionaliste rédigèrent de considérables compilations de hadîth en y réservant une très large place aux sources primitives. C'est le cas du *Wâfî* de Muhsin Fayd Kâshânî (m. vers 1091/1680), et du *Tafsîl* de Hurr 'Âmilî (m. 1104/1693) [2].

Le premier, Fayd Kâshânî, auteur d'une œuvre considérable, mérite ici notre attention pour plusieurs raisons. Gendre et disciple de Mullâ Sadrâ, que l'on a considéré comme le plus grand philosophe du shî'isme moderne, Fayd fut, à la suite de son maître et sûrement de manière plus intense que lui, un lien entre les philosophes et les tenants de la tradition originelle. Ensuite, son traditionalisme, aussi puissant que modéré, nuançant, voire critiquant à l'occasion certaines thèses, qu'il regarde comme radicales, d'Astarâbâdî, permit aux conceptions néotraditionalistes de toucher durablement un grand nombre de fidèles, y compris des penseurs se réclamant du rationalisme. En effet, bien que se rattachant au courant traditionaliste, Kâshânî dénonce vigoureusement chez certains Akhbârî - en particulier les juristes et les traditionnistes – un littéralisme trop marqué à l'égard des hadîth et leur reproche une certaine naïveté spirituelle, leur rejet de toute herméneutique, de toute philosophie et de toute théosophie mystique. Enfin, la pensée mystique de Fayd et, au sein de celle-ci, sa théorie de la connaissance imprégnèrent indubitablement les courants mystiques postérieurs et leur fournirent de solides références intellectuelles.

Selon Fayd Kâshânî, la connaissance a trois objets : les fondements de la foi, l'éthique et le droit. La voie royale pour atteindre la connaissance, et par conséquent les objets de celle-ci, plus particulièrement le premier, est ce qu'il appelle la «réalisation intérieure ». Kâshânî soutient que, mis à part les Impeccables, une petite minorité d'initiés seulement peut atteindre la réalisation, une poignée d'êtres spirituels susceptibles d'accéder à la «science divine et [à la] réalisation par dévoilement ». La vraie connaissance n'est pas uniquement issue des livres, mais aussi de l'inspiration. Ceux qui la détiennent, les « gens de la *walâya»*, sont les véritables successeurs et représentants des imâms. Kâshânî donne au membre de cette élite spirituelle plusieurs appellations : «Celui qui a la perspicacité intérieure», «le réalisé», «le visionnaire et aussi «le savant religieux » (*faqîh*, i. e. le juriste-théologien). Il s'agit de celui qui possède la sagesse et entend, grâce à son ouïe intérieure, le vrai sens et le sens vrai des traditions et des versets coraniques. Des personnes de ce genre ont existé avant l'Occultation parmi les disciples des imâms. Ils étaient fidèles à ceux-ci et initiés à leurs secrets. Ces adeptes étaient autorisés à connaître le sens ésotérique du Coran et des hadîth, et les imâms les considéraient comme une part d'eux-mêmes. Mais il est évident que d'autres ont existé aussi pendant l'Occultation, sinon, l'enseignement spirituel des imâms serait mort.

Comme il advient chez les imams, la connaissance rend ces hommes dignes de recevoir l'«esprit saint» et la «sainte puissance spirituelle». C'est en vertu de ces facultés sacrées, et non de l'étude technique des chaînes de transmetteurs de hadîth, que ces personnes atteignent à la vérité contenue dans les Paroles de Dieu, du Prophète et des imâms. Kâshânî applique le terme de *mujtahid* à cette catégorie de personnes. Pour lui, l'« effort d'interprétation personnelle» doit se déployer dans le domaine spirituel et non sur le terrain juridique. Comme nous sommes loin de la conception rationaliste de l'*ijtihâd* ! Il est cependant vrai que le caractère imposant de l'œuvre de Fayd Kâshânî et

la puissance de sa pensée ont eu une influence jusque dans les rangs des Rationalistes.

C'est, en effet, à partir de cette époque que l'on découvre des résonances carrément mystiques chez certains *mujtahid* Usûlî. Mais on pourrait tout aussi bien dire que sa tentative de spiritualiser le droit et les juristes a été récupérée par le clergé - et en quelque sorte retournée contre elle-même. En appelant l'« homme réalisé », entre autres, « savant religieux » et *mujtahid,* Kâshânî signifiait de fait que le vrai juriste-théologien ne pouvait être qu'un mystique ayant atteint la réalisation spirituelle. Les penseurs rationalistes, souvent membres du clergé, en se fondant sur la pensée de Kâshânî, diront, en somme, que le vrai mystique, ayant atteint la connaissance et la sagesse, ne pouvait être qu'un juriste-théologien.

Le courant néotraditionaliste compta dans ses rangs d'autres figures marquantes, comme Muhammad Taqî Majlisî, dit Majlisî le Premier (m. 1070/1660; le père de Majlisî le Second déjà mentionné), Ni'matullâh Jazâ'irî (m.1112/ 1700), Yûsuf Bahrânî (m. 1186/1773), jusqu'à la grande autorité religieuse Mîrzâ Husayn Tabrisî Nûrî (m. 1320/1902), auteur d'une œuvre immense, dont une grande monographie sur le sujet tabou de la falsification du Coran, livre qui fut la raison de son bannissement vers la fin de sa vie. Cependant, ce courant disparut presque complètement du paysage religieux shî'ite vers la fin du XIIe/XVIIIe et le début du XIIIe/XIXe siècle, surtout après l'anathème lancé contre ses adeptes par le virulent chef des docteurs rationalistes, Muhammad Bâqir Wahîd Bihbahânî (m. 1208/1793-94), et les attaques de son successeur, le shaykh Kâshif al-Ghitâ' (m. 1227/1812).

Ces réactions violentes s'expliquent par le danger que pressentait le clergé Usûlî dans la conversion possible du souverain qâjâr Fath 'Alî Shah à la cause traditionaliste. La notion d'*ijtihâd* et, à sa suite, tout ce qui justifiait les prérogatives des docteurs de la Loi et leur pouvoir sur les plans économique, social et politique risquaient d'être sérieusement mis en question. Les conflits qui s'ensuivirent en Iran et en Irak connurent des épisodes sanglants, au cours desquels bon nombre de savants et fidèles traditionalistes furent assassinés ou contraints à l'exil et à la fuite. Aujourd'hui, un petit nombre de religieux Akhbârî, cachant en partie leurs convictions, continuent à vivre dans le Sud-Ouest iranien et au Bahrayn.

Parallèlement, dès l'époque safavide, s'affirme en Iran une puissante pensée philosophique que l'on pourrait dire « traditionaliste ». Les contextes sociopolitiques dans lesquels vécurent ces penseurs, ainsi que leurs prises de position face au courant rationaliste et à ses partisans les ont très souvent placés, parfois malgré eux, au cœur d'une histoire chaotique. Ainsi, dans le prolongement de l'œuvre d'un Mullâ Sadrâ ou d'un Fayd Kâshânî, nous trouvons des philosophes comme Sâdiq Ardestânî (m. 1135/1722), Muhammad Bîdâbâdî (m. 1198/1783) et son élèvre Mullâ Alî Nûrî (m. 1246/1830), plusieurs penseurs des écoles de Sabzewâr, de Mashhad ou de Téhéran, jusqu'aux philosophes contemporains tels que Sayyid Abû I-Hasan Jelveh ou Kâzim Assâr, morts dans la première moitié du XXe siècle. De nos jours, des figures célèbres, ayant su combiner la philosophie shî'ite traditionnelle avec les courants philosophiques occidentaux, comme Mojtahed Shabestarî, Mahdî Hâ'erî Yazdî ou 'Abdolkarîm Sorûsh, peuvent eux aussi être considérés comme des philosophes plus ou moins proches du courant traditionaliste. Nous reviendrons en détail à la philosophie dans le chapitre suivant.

Autre courant défenseur de la tradition originelle : la mystique confrérique. Les ordres mystiques proprement duodécimains commencent, eux aussi, à émerger en tant que tels à partir du XIe/XVIIe siècle. Nés ou sortis de clandestinité en Iran, ils vont atteindre par la suite d'autres terres shî'ites, notamment en Irak, au Caucase et dans le sous-continent indien. Les plus notables sont au nombre de quatre, chacun comprenant plusieurs branches : Dhahabiyya, branche shî'ite de la grande confrérie Kubrâwiyya, dont l'éponyme Najm al-Dîn Kubrâ (m.618/1221) fut une des figures les plus importantes

de la spiritualité islamique médiévale; Ni`matullâhiyya, tirant son nom de celui du célèbre poète mystique Shâh Ni'matullâh Walî (m. 834/1431), dont les adeptes passèrent progressivement du sunnisme au shî'isme ; Khâksâriyya, descendants spirituels des anciens derviches errants Qalandar venus de l'Inde en Iran vers le début du XIXe siècle; enfin Shaykhiyya, dont le nom est issu de celui de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (m.1241/1826), grand savant shî'ite originaire de Bahrayn; son vrai fondateur, disciple de ce dernier, fut l'Iranien Sayyid Kâzim Rashtî (m.1259/1843). Les trois premiers ordres, issus de l'une ou l'autre forme du soufisme, se disent volontiers soufis shî'ites. Les Shaykhiyya, quant à eux, forment une confrérie théologico-mystique et ne veulent pas être pris pour des soufis.

Les mystiques ont, eux aussi, et à plusieurs reprises, été victimes de la répression cléricale. L'épisode le plus sanglant fut sans doute la vague d'assassinats de derviches, survenue après l'anathème lancé contre eux par le *mujtahid* Muhammad 'Alî Bihbahânî, au cours de la première moitié du XIXe siècle. Ce dernier, surnommé le «tueur de soufis», était le fils du célèbre Wahîd Bihbahânî, le chef des docteurs rationalistes de son temps, et les massacres qu'il ordonna survinrent juste après ceux des Traditionalistes décidés par son père. Malgré ces violences, les confréries mystiques n'ont cessé d'intensifier leurs activités, y compris après la révolution islamique, et, sans doute en réaction à celle-ci, elles semblent gagner de plus en plus de popularité.

Les critiques les plus systématiques du clergé rationaliste, de ses méthodes et de ses institutions, se rencontrent chez les Shaykhiyya. Leur meilleure synthèse est sans doute celle que fournit l'un des derniers maîtres de la branche Kermânî, Abû I-Qâsim Khân Ebrâhîmî (m.1969), dans un livre (en persan) au titre évocateur : «Effort d'interprétation personnelle et imitation » *(Ijtihâd va taqlîd*) [3]. L'auteur déploie une critique systématique du courant rationaliste en s'en prenant d'abord à la conception de la notion de *'aql* au sein de celui-ci. Il conclut que le *'aql* dont parlent les imâms est une «intelligence sainte», faculté au service de l'« inspiration » et moyen de compréhension adéquate des textes sacrés. Cette intelligence sainte est donc essentiellement supérieure à la « raison » dont parlent les Rationalistes, et ne peut jamais en être l'équivalent. Sans les citer explicitement, le shaykh Ebrâhîmî est d'accord avec Astarâbâdî pour considérer que tous les shî'ites, sans exception, sont les «imitateurs» des imâms, lesquels sont les seules « sources d'imitation », et avec Fayd Kâshânî pour appliquer le terme de *mujtahid* aux seuls shî'ites inspirés, réalisés et initiés à l'enseignement secret des imâms.

Revenant aux fondements du système rationaliste, à ce qui a permis aux penseurs de ce courant d'avoir recours à *l'ijtihâd* et d'acquérir progressivement les prérogatives qui sont les leurs, notre auteur repose la question des critères d'authenticité des hadîth, en ayant constamment recours aux œuvres des précédents maîtres de son école. Que sait-on des traditions « douteuses » ? Le lexique technique qui détermine les critères de crédibilité des traditions ne remonte pas au-delà de quatre ou cinq siècles. Jusqu'à ce que cette terminologie fût créée, de quel système de critères disposait-on pour accepter ou rejeter telle ou telle tradition ? Il fallait pourtant bien qu'il y en eût un, car il est inconcevable que la religion des imâms en ait jamais été privée. Mais alors de quel droit, au nom de quelle autorité, faudrait-il renoncer à cet ancien système, dont l'origine remonte aux imâms eux-mêmes, au profit de ce lexique technique et des critères nouveaux qu'il avance ?

Sur la qualité des transmetteurs de hadîth, les spécialistes, dit-il, ont accumulé des ouvrages contradictoires. La foi et la confiance dans les propos des imâms, leur *walâya* dans le cœur des fidèles, ne sauraient dépendre de l'acceptation ou du refus de ces experts. L'application de leur méthode n'aboutit qu'à une opinion conjecturale mais jamais à la certitude véritable sans laquelle toute vie spirituelle est tout simplement impossible. Les critiques de hadîth placent eux-mêmes une confiance excessive dans leur science. Or, dès lors que l'on admet que quelqu'un a pu avoir l'audace de fabriquer

de toutes pièces une tradition, pourquoi ne pas admettre qu'il a aussi bien pu forger une chaîne de transmetteurs composée de personnes absolument dignes de confiance? Pour ce qui concerne ensuite le problème de l'examen des critères d'authenticité des traditions, Ebrâhîmî distingue deux voies. D'abord, la «voie exotérique», où l'on prend en considération les circonstances entourant les transmetteurs, ainsi que font les Rationalistes, pour juger de la «force» » ou de la « faiblesse » de la tradition. Cette voie n'est nullement susceptible de conduire à la certitude quant au sens profond de la tradition. La seconde voie, la «voie ésotérique», vise justement ce sens profond, pour découvrir ce qui est véritablement dit par l'imâm. Cette voie ne saurait être suivie par n'importe quel savant. La spécialisation en sciences juridiques ou en critériologie de hadîth n'est ici d'aucun secours. Seuls ceux qui possèdent la sagesse et la faculté de perception intérieure ont la possibilité de suivre la voie ésotérique. Cette capacité est le fruit de l'amour pur *(walâya)* voué aux imâms et à leur cause. C'est cette *walâya,* et aucune autre, qui ouvre le cœur du fidèle à ce niveau de réalité où l'imâm peut être rencontré, et, dans ce cas, c'est l'imâm lui-même qui initie son ami aux arcanes de l'enseignement sacré et lui dispense la « capacité intuitive » de reconnaître l'authenticité des traditions. Aujourd'hui, comme par le passé, la « présence » de l'imâm est exactement semblable, et la foi en son enseignement ne dépend pas d'une autorité humaine extérieure, fût-elle celle d'un grand *mujtahid,* mais du témoignage de l'amour de l'imâm dans le cœur de l'initié parfait. Ainsi, la seule autorité religieuse est celle de l'imâm - et le seul critère d'authenticité de son enseignement, c'est l'expérience spirituelle d'une relation de foi personnelle avec lui, ici et maintenant.

Mettant ainsi en cause la légitimité de l'institution Usûlî, les Shaykhiyya ont souvent été persécutés par le clergé shî'ite. Le fait que Alî Muhammad Bâb, prophète du bâbisme et maître de Bahâ'ullâh, lui aussi prophète du bahâ'isme, ait été le disciple du fondateur de l'ordre, Sayyid Kâzim Rashtî, justifiait encore plus la répression - laquelle reprit de plus belle après la révolution islamique[4].

Tous les mystiques sont unanimes pour soutenir que l'existence d'une élite spirituelle est une nécessité dans l'économie du sacré. Bien que le shî'isme en soi constitue la dimension ésotérique de l'islam, tout shî'ite n'est pas pour autant initié à l'enseignement ésotérique des imâms. Tant s'en faut : de nombreux hadîth évoquent deux sortes de shî'ites - le shî'ite nominal, superficiel, exotériste, qui ne retient du shî'isme qu'une sorte de dévotion à l'égard des imâms, dévotion qu'il peut d'ailleurs perdre s'il est mis à l'épreuve; et puis une petite minorité de «vrais shî'ites », réalisant la véritable *walâya* et initiés aux doctrines secrètes du shî'isme. Les ordres soufis, ayant recours à une expression ancienne, appellent cette élite les «hommes du mystère ou de l'invisible» » *(rejâl-e ghayb).* La raison en est que les membres de cette «chevalerie» spirituelle sont, d'une part, les représentants de l'Invisible dans le monde sensible, et que, d'autre part, du fait de leur discrétion, parce qu'ils cachent souvent leur degré de sainteté, leur vraie nature reste «invisible» » aux yeux de tous. Chez les Shaykhiyya, ils sont désignés sous l'expression «quatrième Pilier» » *(rukn râbi*'), puisque les vrais hommes de Dieu, les initiés aux mystères de l'être, forment avec l'Unicité divine, la mission des prophètes et celle des imâms les quatre Piliers sur lesquels repose la foi. Ce sont eux les « compagnons » des imâms en général, et de l'imâm caché en particulier. Sans eux, la religion perdrait sa dimension intérieure et deviendrait un ensemble de dogmes aussi superficiels que rigides, plongeant les croyants dans l'ignorance, la violence et le fanatisme. Les « hommes du mystère» sont les gardiens de la spiritualité humaine.

Autre contribution fondamentale des mystiques à l'évolution spirituelle du shî'isme : l'intériorisation de la figure de l'imâm. Des allusions plus ou moins claires à cette conception sont présentes dans les textes anciens, mais des exposés plus détaillés se retrouvent chez les auteurs modernes. La *walâya* a

une contrepartie « organique» dans l'homme. Grâce à l'enseignement spirituel et aux pratiques initiatiques, l'amour de l'imâm peut se cristalliser, au niveau du cœur, sous forme d'une «énergie» lumineuse appelée, entre autres, la «Lumière de la *walâya*[5] ». Par la pratique de concentration sur le cœur, cette Lumière donne accès à une entité vivante, présente au centre du cœur, qui n'est autre que le Guide intérieur de chacun, l'« imâm présent au cœur» de chaque individu chercheur de vérité, reflet de la réalité de l'imâm extérieur, lequel est le reflet de l'Imâm cosmique, lieu de manifestation de Dieu. L'enseignement mystique permet ainsi, à travers la mise en pratique d'une théologie de théophanies successives, de découvrir Dieu dans son propre cœur (voir aussi p. 119).

À ce propos, le texte le plus synthétique semble être celui du maître Ni`matullâhî, Mullâ Muhammad Sultân 'Alî Shâh (m. 1327/1909) dans son *Majma' al-sa'âdât:* « Celui qui ne possède que les sens relevant du Royaume sensible de Dieu ne peut connaître que l'imâm en tant qu'être humain physique. Mais celui dont les sens relevant du Royaume céleste ont été activés, celui-là peut atteindre la connaissance de l'imâm en tant que Lumière. Lorsque le disciple prête serment avec le maître autorisé de la part de l'imâm [i. e. le maître spirituel légitime de la confrérie] et que celui-ci tient sa main dans la sienne, la forme lumineuse céleste de l'imâm s'introduit dans le cœur du disciple grâce à cette poignée de main. C'est cette forme qu'on appelle la Face de l'imâm, ou encore la *walâya,* ou bien encore l'Amour de 'Alî. C'est grâce à cette Face de Lumière que la relation filiale s'établit entre l'imâm et son fidèle, faisant par là même des initiés de véritables frères. Cependant, tant que celui qui porte cette forme dans son cœur est captif des voiles obscurs de l'ego, la luminosité de celle-ci lui reste cachée. Mais une fois ces voiles levés, elle se manifeste avec éclat et splendeur. Dans le monde extérieur physique, cette manifestation divine se fait à travers la personne de l'imâm caché et sa manifestation finale en tant que Résurrecteur. Dans le monde intérieur spirituel, elle constitue un des degrés de la théophanie de la Lumière de l'imâm dans le cœur, degrés que l'on désigne par des termes tels que "présence", "sérénité" ou "recueillement". C'est cela qui illumine l'adepte, lui permettant de connaître l'imâm en tant que Lumière du cœur. »

La vision de la Face de l'imâm dans le cœur, la contemplation de la forme ésotérique de l'imâm extérieur, paraît être un des principaux objectifs des pratiques spirituelles de concentration. Elle est le signe de la renaissance spirituelle, tout comme son aspect exotérique, la manifestation du Mahdî, est le signe de la Résurrection du monde. Ses conséquences ne sont rien de moins que l'acquisition de la science initiatique et des pouvoirs suprasensibles. Il est intéressant de noter que les plus anciennes allusions à cette «vision par le cœur» *(al-ru'ya bi l-qalb),* devenue progressivement un des exercices initiatiques les plus pratiqués dans le soufisme, se retrouvent déjà dans le plus ancien corpus de hadîth shî'ite.

Le même Sultan 'Alî Shah poursuit ainsi : « La manifestation de la Face lumineuse de l'imâm apporte la sagesse à l'adepte et réveille ses capacités de perceptions célestes, lui donnant accès à la contemplation des habitants des cieux. Il peut ainsi se libérer des attaches du temps et de l'espace, marcher sur les eaux ou dans l'air, se déplacer miraculeusement d'un endroit à l'autre, etc. »

Les soufis de l'ordre des Dhahabiyya appellent cette pratique contemplative *vejha (wijha* en arabe, «face de quelque chose», ou encore «direction de la prière», d'après le Coran 2 : 148) : l'objet de la *vejha,* direction de la prière initiatique, est la contemplation de la Face de l'imâm - qui est identique à la Face de Dieu. La vision est possible non pas par les yeux sensibles, mais par l'œil du cœur, et elle s'accomplit grâce à l'effacement de l'égo et à la renaissance spirituelle dans la *walâya* de l'imâm. La Lumière de l'« imâm du cœur» est en fait composée de plusieurs couches lumineuses colorées, révélant chacune un aspect de la réalité du Guide intérieur[6]. Celui-ci constitue le sens ésotérique de la réalité

des imâms extérieurs historiques.

Parmi les maîtres de la Dhahabiyya, Râz Shîrâzî (m. 1286/1869) est peut-être l'auteur qui fournit le plus de détails significatifs sur cette pratique qui est, il faut le souligner, une des pratiques les plus secrètes des mystiques, accompagnée souvent de postures particulières, disciplines du souffle ou répétition de formules sacrées. En répondant à son disciple qui lui demande pourquoi les derviches Dhahabî appellent le huitième imâm, 'Alî al-Ridâ, la « septième direction de la prière », le maître déclare : « Sache, cher fils, que cette question touche un des plus grands secrets du cœur. Sa compréhension n'est possible que par le dévoilement intérieur des maîtres du coeur. La raison de ce noble surnom, comme celle des autres surnoms du même imâm, comme le "Confident des âmes" ou encore le "Soleil des soleils", c'est le rayonnement de la lumière de sa *walâya* dans le cœur des fidèles initiés. Cette sainte lumière ne lui est évidemment pas propre, car tous les imâms sont la lumière descendue de la part de Dieu; mais comme la chaîne initiatique de notre école commence avec le huitième imâm, c'est la Face bénie de ce dernier qui se manifeste dans ce centre subtil du cœur appelé le "Caché noirâtre". Ce centre est la septième couche du cœur qui se manifeste aux Amis [les mystiques Dhahabî]. Sache que les septuples couches du cœur des Amis désignent les manifestations des sept lumières de couleurs variées et que la septième d'entre elles, c'est la lumière noire qui est l'éclat de l'Essence sacro-sainte de l'Unique. C'est cette lumière-là qui se manifeste pour les Amis sous la forme de la Face bénie du huitième imâm. C'est une lumière d'un noir transparent, éclatant, magnifique, d'une intensité extrême. C'est elle la "direction de la prière de la septième couche du cœur". Les grands mystiques considèrent comme obligatoire le fait de diriger sa véritable prière vers son cœur, vers cette véritable direction de prière : "Trouve d'abord la direction de la prière et ensuite accomplis-la." Voilà pourquoi nous appelons cet imâm la "septième direction de prière" ».

L'initié qui atteint la contemplation de la « lumière de la *walâya* ne devient pas pour autant un imâm, lequel a son statut théologique et ontologique propre, mais il devient un saint semblable à l'imâm et relié à lui, un détenteur de la *walâya* ou un *walî*, l'Allié ou l'Ami de Dieu, exemple vivant et agissant de l'amour spirituel. Pour la spiritualité shî'ite, un tel Ami fait ipso facto partie de la « Sainte Famille prophétique », à l'exemple de l'« étranger » Salmân le Perse au sujet duquel le Prophète aurait dit : «Salmân fait partie de nous, la Famille de la Demeure prophétique. »

Contrairement aux Traditionalistes « puristes» » qui refusent tout intermédiaire entre l'imâm et les fidèles, les courants mystiques ont su combler le vide créé par l'Occultation en la personne de l'initié, le maître spirituel en l'occurrence. C'est sans doute une des raisons de leur popularité - en dépit de toutes les persécutions qu'ils ont subies de la part des puissants *mujtahid*- auprès de ceux qui refusent que ce rôle d'intermédiaire soit tenu par les seuls docteurs de la Loi rationalistes.

Vers la fin du IIIe/IXe siècle, le sort mystérieux du fils présumé du onzième imâm jeta la communauté des fidèles dans le désarroi. L'absence de l'autorité de l'imâm, dans une religion totalement axée sur la figure de celui-ci, plongea les shî'ites dans ce qui est traditionnellement appelé la «période de la confusion ou de la perplexité » (*al-hayra*). Même après l'établissement de la thèse officielle de l'Occultation, et donc la fin du «temps de la perplexité », le problème posé par l'absence d'autorité suprême, sur le plan temporel bien sûr, mais peut-être plus encore sur le plan spirituel, resta entier pour les shî'ites imamites qu'on appellera désormais les duodécimains. C'est la raison pour laquelle, depuis plus d'un millénaire, l'histoire du shî'isme a d'abord été déterminée par les multiples solutions, variables selon les tendances et les époques, visant à combler le vide créé par cette absence.

1 E. Kohlberg, «Aspects of Akhbârî Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries », voir la bibliographie.

2 Ce renouveau traditionaliste et la réhabilitation du corpus ancien ne sont probablement pas étrangers non plus à la rédaction de *Bihâr*

al-anwâr («Océans des Lumières»), monumentale encyclopédie du hadîth compilée sous la direction du grand *mujtahid* Majlisî le Second (m. 1111/1699) (dernière édition en 110 volumes). La personnalité de celui-ci reste énigmatique. Homme politique et *mujtahid* de premier plan, « ministre des Affaires religieuses », il était rigoureusement rationaliste dans la vie. Il manifeste pourtant un traditionalisme profond dans une très grande partie de son œuvre.

3 Nous nous fondons aussi, dans ces pages, sur la présentation que H. Corbin fait de ce livre, dans *En Islam iranien*. Aspects spirituels et philoso*phiques*, vol. IV (voir la bibliographie).

4 Bien que les choses se soient calmées depuis quelques années, il est à noter que peu de temps après la victoire de la révolution, le 26 décembre 1979, le fils et successeur du shaykh Ebrâhîmî à la tête de l'ordre, 'Abd al-Ridâ Khân, fut assassiné en pleine rue à Kermân par deux individus qui n'ont jamais été retrouvés. Les autres ordres mystiques n'ont pas été épargnés non plus. Désignés souvent à la vindicte populaire, beaucoup de maîtres ont été contraints à l'exil. Les adeptes sont régulièrement victimes de mesures d'intimidation de la part d'éléments dits « incontrôlés » issus de la plèbe. Un certain nombre de tombeaux de saints mystiques ont été profanés - et parfois rasés.

5 Sur la Lumière de la *walâya* en tant que la Lumière « unique et double » de Muhammad et de 'Alî, voir pp. 105-106, « Cosmogonie et anthropogonie » ; sur la *walâya* d'une manière générale, voir p. 131.

6 La littérature issue de l'ordre des Kubrâwiyya, auquel est rattachée la Dhahabiyya, à commencer par l'œuvre de l'éponyme Najm al-Dîn Kubrâ, est très riche en données sur l'expérience visionnaire des lumières colorées du centre subtil du cœur.

CHAPITRE 3

La politique des philosophes

La question de l'autorité

La recherche du gouvernement le meilleur n'est pas absente des œuvres de philosophie shî'ite. On le voit bien chez les philosophes ismaéliens (IVe-Ve/Xe-XIe siècle), chez Fârâbî (m. 339/950), chez Nasîr al-Dîn Tûsî (597 à 672 / 1201 à 1274), mais encore chez Haydar Âmulî (VIIIe/ XIVe siècle) ou Mullâ Sadrâ (m. 1050/1640). Ces quelques repères indiquent que les rapports entre la foi shî'ite et l'activité philosophique ont pris maintes formes, mais qu'ils ont perduré jusqu'à une époque récente. Aujourd'hui encore, l'enseignement de la philosophie dans la formation canonique du clerc shî'ite favorise l'unification du savoir et de la foi. Pour cette raison même, il nous faut veiller à distinguer une longue tradition de réflexion philosophique des nombreux ouvrages idéologiques contemporains, rédigés par les partisans du guide de la révolution islamique, pour justifier et développer la doctrine du «gouvernement du juriste *(wilâyat al-faqîh)*.

Comme nous l'avons montré, cette doctrine, selon laquelle le meilleur gouvernement est celui du représentant de l'imâm caché, est née dans un *autre* cadre doctrinal, elle a reçu une élaboration théologique assez éloignée des spéculations des philosophes. Mieux encore, la politique des philosophes duodécimains est *foncièrement* hostile au principe du gouvernement par le savant juriste, elle se tient prudemment à distance des prétentions politiques des clercs entourant le pouvoir royal, puis le contestant, pour finir par le renverser. Certes, au XIe/XVIIe siècle, dans le monde nouveau de la monarchie safavide, des philosophes, et non des moindres, tel Mîr Dâmâd (m. 1040/1631-1632), prendront le parti des innovations théologiques des juristes qui vont favoriser l'éclosion de cette doctrine de gouvernement. Mais s'il est vrai que le clergé rallié au projet d'un État islamique a souvent tenté d'alléguer des justifications empruntées aux philosophes, c'est le plus souvent en forçant les textes, en leur donnant un sens tout opposé à leur intention authentique. Si l'on va un peu au fond des choses, il apparaît bien vite que cette discussion *juridique* touchant le pouvoir clérical est absente des philosophies shî'ites duodécimaines.

Cela ne signifie nullement, pourtant, qu'elles se désintéressent du pouvoir. Bien au contraire, les philosophes de l'islam, qui se sont reconnus dans l'une ou l'autre des familles du shî'isme, n'ont cessé de poser la question du fondement de *l'autorité*. C'est que le Livre saint et l'histoire les y invitaient. L'histoire, puisque le philosophe shî'ite, comme tous ses frères, se sent tenu de justifier la légitimité de la famille du Prophète et de ses descendants, les imâms. Le Coran, puisqu'il est reçu comme une évidence par tout musulman, que la puissance suprême revient à Dieu, qui décrète toute chose. La puissance, comme la science et la volonté, est un attribut essentiel de Dieu. Un verset du Coran énonce : «Ne sont-ils pas à Lui, la Création et l'Ordre?» (Coran 7: 54.) Le terme arabe *al-amr* signifie l'ordre, le commandement, mais aussi l'impératif, celui qui crée ex nihilo. Lorsque Dieu décrète qu'une chose doit exister, il dit: « Sois! et elle est.

Cet impératif divin sera amplement médité par les philosophes shî'ites. Ils y verront l'acte instaurateur par excellence, et l'instauration primordiale de toutes les réalités, sensibles ou immatérielles. C'est par son impératif que Dieu sort de Son silence et de Sa transcendance, pour Se révéler dans Son acte instaurateur. Dieu est donc le possesseur absolu d'un ordre qui est impératif, d'un impératif créateur qui a toutes les significations de l'ordre. Dieu ordonne et Il crée le meilleur des ordres, l'ordonnance idéale des mondes. Le *monde de la création* doit donc imiter son modèle, le *monde de l'impératif* et l'ordre des communautés humaines doivent se conformer, le mieux possible, à l'ordre idéal du monde suprasensible, celui des réalités intelligibles et des anges. Le monde du devenir, des sociétés et des peuples aura pour sens caché la réalisation d'une «histoire dans le ciel», d'une histoire qui se déroule dans un espace spirituel situé entre le monde de l'impératif, éternel, immuable, et le monde de la création, fugitif, évanescent et transitoire : l'espace et la temporalité de la prophétie et de l'imamat.

Les pages qui précèdent ont montré comment le shî'isme avait compris cette puissance universelle de Dieu. L'ordre divin se réfléchit dans le miroir de la personne du prophète, puis de l'imâm, qui reçoit ainsi la mission divine d'instaurer la juste autorité, appelée aussi «ordre», «commandement», «impératif» *(amr)* ou *walâya*. En effet, le prophète se définit, selon le Coran, comme celui qui possède le pouvoir de la décision résolue (*al-'azm*). La décision résolue sera interprétée ainsi par les premiers philosophes shî'ites : c'est le pouvoir de décider et de trancher, d'abolir, par exemple, une révélation scripturaire antérieure pour en établir une nouvelle. Le prophète impose, par sa décision inspirée de l'impératif divin, une figure de la *sharî'â*, c'est-à-dire, en termes shî'ites, la forme symbolique dans laquelle vient vivre le contenu caché de la sagesse éternelle *(hikma)*.

Quant à l'imâm, il hérite de cette autorité décisive, qui lui permet de révéler le sens caché de la *sharî'a*, de faire triompher le règne de ce sens caché sur la simple obéissance au sens apparent et légalitaire. Selon une lecture plus audacieuse encore, les philosophes soutiendront que l'impératif divin désigne une réalité éternelle absolue. Les deux figures éternelles du Prophète et de l'imâm exprimeront cette réalité éternelle de façon transhistorique, tout au long des cycles de l'histoire humaine. La question de l'autorité exigera ainsi l'existence d'un monde intermédiaire entre le monde éternel de l'impératif et le monde inférieur de la création, un monde spirituel et matériel à la fois, le monde des événements annoncés par le Livre saint, la rétribution, le paradis, l'enfer, les multiples affrontements entre les forces de la lumière et celles des ténèbres. Telle est, à grands traits, la façon dont les philosophes shî'ites ont reçu la leçon de la révélation, en la transposant en des termes et des concepts parfois étrangers au texte coranique, en fonction de leur propre pratique de l'exégèse, et dans une sorte de va-et-vient entre le legs grec de la philosophie et l'apport singulier de la tradition shî'ite.

À qui revient l'autorité sur les hommes rassemblés? quelle en est la source? quelle en est la finalité? quels sont les caractères de celui qui l'exerce légitimement? Ces questions sont semblables à celles que l'on trouve chez les philosophes grecs, singulièrement Platon et Aristote. C'est que les philosophes ont rencontré, dans les États musulmans, une situation analogue à celle qui justifiait les critiques adressées par Platon aux régimes politiques de son temps. Comme les cités grecques, les principautés et les souverainetés multiples et passagères en lesquelles, très vite, se divisa le territoire de l'islam offraient le spectacle de l'injustice, de la discorde, de l'instabilité, de l'impuissance ou de la déraison. Tandis que naissait une littérature de conseils adressés aux princes, tandis que la poésie et les autres arts littéraires multipliaient les *miroirs des princes*, les modèles de vertu, les enseignements de la sagesse pratique, la philosophie ne pouvait manquer de s'interroger sur l'essence de la guidance politique, sur les conditions à remplir pour que l'État soit bien dirigé.

La philosophie shî'ite n'est pas séparable, en effet, de toute une littérature morale qui fleurit dans l'Orient musulman. Songeons à l'importance des *romans d'Alexandre*, chez le poète Ferdowsî, chez Nezâmî, à la façon dont Mas'ûdî, l'auteur shî'ite des *Prairies d'or*, met en valeur les discours des philosophes grecs, à la position qu'occupe, en cette littérature, Aristote, conseiller en sagesse politique. Relevons, chez le philosophe shî'ite Nasîr al-Dîn Tûsî, l'évocation de conseils attribués à Platon, conseils visant la vie pratique, les relations entre les hommes, le souci de soi, ou encore la figure d'Hermès et celle des rois sages de l'ancien Iran, tel Ardashîr, dont le «testament», cité par des penseurs shî'ites aussi importants que Miskawayh (m. 421 /1030) ou Nasîr al-Dîn Tûsî, souligne l'indispensable lien entre la religion et la royauté, le respect des normes religieuses et l'autorité temporelle. Les philosophes shî'ites y trouveront la justification de l'autorité de l'imâm.

Comme Platon, ces philosophes distinguèrent l'état de fait, le pouvoir tel qu'il s'instaure par la fortune de l'histoire, ou par l'aveuglement intellectuel du commun des hommes, et un *nomos*, un ordre légiférant, celui qui est propre au pouvoir légitime, un ordre conforme à l'ordre divin. Le shî'isme se prêtait admirablement à rencontrer, ou à inspirer cette quête d'une juste gouvernance, d'un pouvoir uni au savoir et à la sagesse, puisqu'il soutenait que la légitimité suprême vient de Dieu et s'exerce dans le cadre de la prophétie et de la *walâya*.

L'intérêt que peuvent porter les philosophes shî'ites au problème de l'autorité politique n'est pas distinct des spéculations métaphysiques et théologiques qui les occupent en priorité. La science politique n'est pas, pour eux, ce qu'elle est devenue dans le monde occidental moderne, où l'on s'est mis à rechercher des principes laïcs ou profanes. Elle ne saurait être qu'une *théologie politique*, une lecture philosophique de la prophétie et une compréhension de l'imamat. Les dispositifs de pensée qui sont devenus familiers aux citoyens des États occidentaux depuis le siècle des Lumières y sont inconnus. Nous voyons bien pourquoi il ne peut en être autrement. Pour les penseurs shî'ites, le bien a une essence, il est l'émanation du Bien par excellence, qui est Dieu. Ce souverain bien est la norme de toutes les réalités effectives, dans la nature comme dans les arts et dans les cités. À l'inverse, les opinions futiles des hommes privés de la lumière divine ne peuvent conduire qu'au désordre et aux conflits perpétuels.

Le refus shî'ite de l'assentiment commun (*ijmâ'*), indépendant des directives de l'imâm, né des délibérations entre les hommes, ce que nous appelons parlementarisme ou débat sur la place publique, n'est pas le symptôme d'une sorte de monarchisme invétéré ou, pis, d'un despotisme mal déguisé. En un style platonicien, il s'agit de se méfier de l'impulsion personnelle, souvent dominée par les passions et le goût des faux biens, le pouvoir, la richesse, les honneurs. Mais il s'agit aussi de récuser les autorités mal fondées, celles des califes non légitimes, ou des princes mal guidés. Il s'agit de se demander : qui mérite la souveraineté, qui a droit à l'autorité décisive? Qui doit décider et légiférer ? La réponse ne peut venir que de la contemplation de l'essence du Bien, et le discours philosophique, culminant en une perception de l'être en tant qu'être, déduira de cette perception les leçons morales et le portrait du maître de sagesse qu'est l'imâm de la communauté. La philosophie est la vraie politique, parce qu'elle est la voie royale menant à la contemplation du seul principe valable, le monde intelligible, le monde des attributs divins.

La question de nos philosophes est celle du législateur divin, comme elle a pu être la question de Platon, et comme elle sera celle de Rousseau ou de Hobbes, en de tout autres schèmes de pensée. Les formes de la liberté diffèrent de celles qu'a engendrées la pensée libérale occidentale depuis la Réforme. La liberté politique n'est pas la liberté de l'individu abstrait, entrant en commerce avec ses semblables dans un contrat de société, liberté que devrait garantir et respecter le pouvoir d'un

gouvernement représentatif. Elle est une liberté morale conférée par le respect des normes divines, explicitées par la philosophie, manifestées au plus haut niveau par le guide éclairé.

Liberté conquise par les exercices de soumission au vouloir divin et aux savoirs des imâms, elle n'est pas la caricature de servitude que l'on croit pouvoir y déchiffrer en Occident. Plus simplement, cette forme de la liberté est restée la liberté des Anciens, celle des stoïciens, une libération de soi en un rapport vigilant à soi, conformément à la norme du divin; elle s'est compliquée de tous les apports de la lecture shî'ite du platonisme et du néoplatonisme : purification de l'âme, intériorisation du sens caché du Coran, connaissance de la réalité spirituelle du guide éclairé par Dieu, élévation de l'âme du sensible vers l'unité divine. De même, la critique des cités privées de vertu n'a rien à voir avec la critique sociale des penseurs du XIXe siècle européen, et lorsque des théoriciens formés à l'école de Marx ont tenté, au XXe siècle, en Iran, de fusionner leur petit lot d'idées socialistes à l'héritage shî'ite, ils n'ont pu faire mieux qu'engendrer des monstres, comme fait toujours le sommeil de la raison.

La raison politique qui anime les œuvres des philosophes shî'ites est bien plus proche des conceptions chrétiennes médiévales ou des doctrines byzantines. Pour la déceler et la décrire, il ne faut pas hésiter à la chercher là où on ne l'attendrait pas : dans le système métaphysique des degrés de l'existant, dans la méditation du sens de l'unité du principe divin, dans les spéculations consacrées au thème de l'homme parfait, et surtout dans l'évaluation du rôle et de la fonction de la *sharî'a*, ou Loi révélée par les prophètes. Enfin, il faut savoir qu'il y a relativement peu de textes expressément politiques. Mais que d'autres œuvres, bien plus nombreuses, soutiennent des thèses qui sont à la fois d'ordre spirituel et d'ordre temporel. Qui ont, dans le même mouvement, un sens spirituel, mystique, et un sens politique, si l'on entend par là un sens qui concerne l'autorité légitime guidant les hommes vivant dans des communautés, et singulièrement dans la « communauté par excellence », celle de l'islam. Cette réversibilité des discours explique pourquoi il est vain, bien souvent, de prétendre que l'on a affaire à une thèse « spirituelle » éloignée de toute conséquence politique ou, inversement, d'un discours politique qui serait travesti en discours spirituel. Interpréter les textes de philosophie shî'ite comme s'ils devaient être intégralement coupés de toute intention politique ou, au contraire, comme s'ils étaient des oripeaux métaphysiques jetés sur des pratiques de pouvoir, c'est en manquer souvent le sens.

Penser face à l'insurrection

Les premières œuvres philosophiques shî'ites sont nées dans un monde musulman troublé par d'incessants conflits. Prenons pour point de départ la révolution qui chassa les califes omeyyades du pouvoir, et conduisit à la proclamation, en 132/749, d'Abû'l-'Abbâs, comme calife, à Kûfa, dans le sud de l'Irak. La nouvelle dynastie, les Abbassides, devait son pouvoir à une coalition où les shî'i-tes prirent leur part. Elle les déçut en restaurant une autorité sunnite compromise par les rancunes provoquées, chez de nombreux musulmans, par les choix des Omeyyades. La liquidation des conjurés qui avaient placé leur espoir en une révolution radicale, la fondation, dans la nouvelle capitale, Bagdad, d'un califat reniant les espérances eschatologiques de ceux qui l'avaient rendu possible, tout cela favorisa un ensemble de révoltes religieuses et sociales. L'imâm Ja`far al-Sâdiq meurt en 148/765. Sa prudence et son quiétisme politique contrastent avec l'effervescence dite « extrémiste des proches de son fils Ismâ'îl, parmi lesquels il faut compter, sans doute, un Abû l-Khattâb, exécuté avec ses fidèles en 138/755. Un simple regard porté sur la fin du VIIIe siècle et le IXe siècle permet de constater que la philosophie islamique, en son sens le plus général, est née et s'est développée au cœur

d'une incessante séquence de luttes de pouvoir, aussi bien dans le centre du califat qu'à sa périphérie.

Si le vaste mouvement de traduction du corpus des sciences héritées du monde grec a pu se développer dans les années 215-226/830-840 à Bagdad, ce n'est pas signe d'un apaisement universel, puisque en Azerbaïdjann, entre 200 et 224/816 et 838, a lieu le soulèvement dit « communiste de Bâbak et des *khurramiyya*, et qu'entre 256 et 270/869 et 883 la grande révolte des esclaves noirs, les Zanj, dirigés par un prétendant alide, menacera l'existence même du califat. Les premiers grands noms de la philosophie (*falsafa*), le sunnite al-Kindî (né en 180/796) et le shî'ite al-Fârâbî (né en 259/872), sont contemporains des soubresauts de la domination, puis de l'éviction des théologiens mu'tazilites à Bagdad, et du lent progrès des entreprises shî'ites dites « extrémistes » qui débouchera sur l'aventure carmate. En islam, la philosophie est née dans la fournaise.

Les plus grands philosophes shî'ites au IVe/Xe siècle sont aussi quelques-uns des tout premiers philosophes apparus en terre d'islam. Ils rédigent leurs ouvrages dans le cadre de leur mission, qui est tout à la fois d'ordre spirituel et politique. C'est pourquoi il n'est pas inutile de rappeler les faits essentiels concernant le fameux mouvement carmate (les *Qarâmita),* qui se distingua du reste de la mouvance ismaélienne à la fin du IIIe/IXe siècle.

La naissance de ce mouvement illustre le défi que nos penseurs eurent à relever. Sous la direction d'un certain Hamdân Qarmat et de son frère 'Abdân, des fidèles shî'i-tes formèrent une organisation de propagande et d'action, dans l'attente du retour providentiel de leur imâm, Muhammad ibn Ismâ'îl, petit-fils de l'imâm Ja'far. ils croyaient qu'il n'avait disparu que pour revenir et réapparaître miraculeusement au Jour espéré qui verrait l'instauration du cycle final de l'histoire humaine, caractérisé par la fin des législations religieuses et la manifestation de la réalité divine, par le royaume spirituel. Ils refusèrent de reconnaître la prétention à diriger la communauté, et à l'imamat, élevée par un autre descendant alide, le Fatimide 'Ubayd Allâh, le futur Mahdî.

Cette divergence d'opinions au sujet d'un prétendant à l'imamat n'était pas seulement une question politique, « monarchique ». Elle était sous-tendue par une divergence bien plus profonde touchant au sens même de l'espérance messianique placée dans le successeur de Muhammad et de Alî. Elle concernait donc le sens de la personne et de la mission de cet homme inspiré par Dieu et voué par Dieu à l'accomplissement de sa *walâya*. En schématisant à l'extrême, nous dirons que les Carmates, partisans de l'attente de Muhammad ibn Ismâ'îl, refusaient toute transaction avec le cours du monde, avec ce que ce cours des choses exige de soumission au temps et aux évidences sensibles. L'imâm occulté leur semblait posséder une force symbolique infiniment plus grande, parce que son occultation ne signifiait pas son échec ou sa mort, mais sa destinée surhumaine et sa réalité messianique. Elle témoignait paradoxalement de son triomphe sur l'histoire apparente, elle incarnait le renversement des apparences par la vérité cachée, le retournement de l'histoire et l'avènement d'une autre histoire. Elle rendait inutile et dérisoire la reconnaissance du prétendant fatimide, bien vivant et présent en sa résidence, son « quartier général de Salamiyya.

Voilà pourquoi les Carmates procédaient à la convocation, à l'Appel au rassemblement des croyants. Leur philosophie de l'histoire avait en vue un événement apocalyptique et messianique d'une immense ampleur. L'Appel invitait à ne pas reconnaître un maître qui n'accomplirait pas l'espérance, un maître qui ne serait qu'un maillon supplémentaire dans la trop longue chaîne des guides issus de la famille prophétique. En effet, par la vertu des nombres, si Muhammad ibn Ismâ'îl n'était pas le septième prophète attendu, il faudrait admettre l'ouverture d'un nouveau cycle de l'imamat, cycle de longue et patiente attente assimilée par les Carmates à une désespérante renonciation. De l'autre bord, les fidèles de 'Ubayd Allâh voyaient en celui-ci une figure de transition, utile et même nécessaire au temps

historique précédant l'éventuel retour de Muhammad ibn Ismâ'îl.

Ceux que l'on finira par nommer les « Carmates » se signalaient donc par le refus de croire en la mort de Muhammad ibn Ismâ'îl. Ils entreprirent de préparer et d'accélérer son retour par une suite d'entreprises guerrières, au Bahrayn, au Yémen, où l'un des leurs, Ibn al-Fadl, occupa San'â et abolit la *sharî'a,* mais aussi en Perse orientale et centrale (région de Rayy). C'est dans cette effervescence messianique que se développa la toute première philosophie shî'ite ismaélienne. La gnose ismaélienne est antérieure, mais la philosophie proprement dite, la construction de systèmes méritant le nom de philosophie, dans ce milieu carmate, est contemporaine de l'insurrection carmate.

Parler ici de philosophie, c'est relever l'importance de l'adoption des schèmes de pensée néoplatoniciens par le chef de mission en Transoxiane, al-Nasafî, selon une décision qui aura d'immenses effets pour l'ensemble de la philosophie shî'ite ultérieure - et pour la philosophie islamique en général. Un autre grand philosophe, Abû Hâtim al-Râzî, fut en correspondance avec un acteur éminent du mouvement carmate, Abû Tâhir al-Jannabî, qui, au Bahrayn, prétendit être le représentant de Muhammad ibn Ismâ'îl, le « septième prophète occulté.

L'élément spirituel dans lequel baignaient toutes ces entreprises, aussi bien politiques que philosophiques, était la remise en cause d'un islam centré sur le respect de la Loi muhammadienne, codifiée par les grandes écoles juridiques en gestation. Les tendances antilittéralistes s'exprimaient dans des campagnes dévastatrices en Irak, dans la création d'un État shî'ite extrémiste au Bahrayn, où furent décrétées la communauté des biens, l'égalité des fidèles, l'abolition de la monnaie et des échanges traditionnels, bref, une sorte de cité idéale millénariste. C'est là que fut annoncée la venue du Mahdî.

L'expérience calamiteuse des égarements que l'exaspération d'une attente messianique engendre prit la forme que voici : en 318/931, Abû Tâhir proposa le pouvoir à un jeune Persan d'Ispahân, désigné comme le Sauveur attendu (en l'absence de Muhammad ibn Ismâ'îl, décidément introuvable). La date correspondait au prétendu mille cinq centième anniversaire de Zoroastre. Ce Mahdî extravagant, une sorte d'« anarchiste couronné », abolit la *sharî â,* imposa le culte du feu et la malédiction des prophètes, et multiplia les folies au point que son protecteur, Abû Tâhir, convenant de son erreur, fut bien vite obligé de le mettre à mort.

En 317/930 avait eu lieu un raid carmate à La Mekke, une déferlante de cavaliers massacrant les pèlerins au sein même du temple de la Ka'ba, emportant en guise de butin la Pierre noire, au nom du retour de Jésus dans la figure du Mahdî attendu. Ces événements eurent pour effet de plonger la majorité des musulmans dans une horreur unanime devant tant d'abominations, et le mouvement messianique carmate dans un malaise aisément compréhensible. Or c'est dans ces tremblements affectant le socle le plus profond de la foi musulmane que naquirent les débats philosophiques autour de la question de l'autorité.

La philosophie shî'ite a pour horizon indépassable cette hantise de l'attente messianique et de son échec historique récurrent. Un des plus grands intérêts que nous puissions trouver à la connaissance de la politique des philosophes shî'ites est celui-ci : elle révèle, comme nul autre discours, cette alternance indéfinie de cycles insurrectionnels, où la Loi est mise en question, jugée obsolète, où la vérité du sens intérieur exige une manifestation immédiate dans l'histoire, et de cycles où cette attente

est raréfiée, endiguée, métamorphosée dans un ordre qui tente de maintenir l'équilibre entre religion sociale, légalitaire, et religion de l'attente, religion spirituelle.

Nous avons mentionné ces événements lointains pour éclairer l'élaboration philosophique de l'autorité politique dans le shî'isme ismaélien primitif. C'est qu'il dut faire face à l'insurrection, en tirer les leçons, l'accompagner, l'endiguer, la domestiquer aussi. Il inaugura ainsi tout un ensemble de procédures philosophiques dont le style s'étendra à l'ensemble de la philosophie shî'ite, et chez ceux-là même qui combattront fismaélisme. Par ailleurs, un bon nombre de catégories philosophiques shî'ites, qui se retrouveront dans l'univers duodécimain, ont été méditées d'abord en milieu ismaélien, et cela pour la simple raison qu'à cette époque lointaine les divergences entre écoles de pensée n'avaient pas ces concepts pour enjeu, mais surtout, voire uniquement, le choix de l'identité de l'imâm et les questions dynastiques de légitimité.

L'insurrection carmate posait, en termes politiques, la question ultime : l'autorité du guide inspiré devait-elle, ou non, mettre fin au règne de la religion légalitaire de l'islam et au cycle prophétique de la religion de Muhammad, en réalisant ce que cette religion, comme toutes celles qui l'avaient précédée, annonçait de façon voilée : le règne final de la vie spirituelle libérée des contraintes de la mort, du corps, du travail, de la division multiple entre les hommes ? Dans les termes d'une grandiose philosophie de l'histoire, six cycles correspondaient aux six prophètes majeurs, Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Muhammad. Un philosophe carmate, Abû Ya'qûb al-Sijistânî, sut construire un système d'équivalences ésotérique entre les lettres formant les deux mots désignant les deux principes qui expriment l'essence divine et ces six prophètes majeurs. Chaque consonne de ces noms sacrés avait pour sens caché la personnalité de lumière de chaque prophète [1], et l'autorité prophétique ne se contentait pas de respecter la volonté de Dieu. Elle était la manifestation de la lettre constitutive du nom divin. Quand on sait que le nom exprime le réel même qu'il dénomme, cela signifie que la prophétie est ici le déploiement historique de l'intemporel, en son plus haut degré, celui des principes divins. La septième lettre désignait le « septième prophète », le *Qâ 'im* attendu. La fin de l'histoire renouait avec son commencement, puisque notre philosophe soutenait qu'Adam n'avait pas instauré le règne d'une *sharî'a*. L'histoire commençait dans le règne de l'esprit pour finir dans le règne de l'esprit.

Le *Qâ 'im* symbolisait l'abolition de toutes les religions exotériques et l'instauration d'un règne purement spirituel. C'est dire que la question politique de l'autorité n'est pas un simple problème de gestion de la cité, mais qu'elle est la question de la cité, *dans son essence même*, de sa nature. La communauté de la fin des temps historiques, dirigée par le *Qâ'im*, est-elle encore une cité? On peut en douter. Il s'agit d'une communauté d'un autre type, d'une communauté non politique, asociale, une communauté exprimant le très ancien rêve des apocalypses : la venue du Royaume.

Après de nombreux débats, parfois violents, entre philosophes, la philosophie ismaélienne connut son sommet spéculatif chez le théoricien nommé Hamîd al-Dîn al-Kirmânî (m. 408/1017), qui fut un proche de l'imâm fatimide al-Hâkim, régnant au Caire. Les tempêtes messianiques n'étaient guère apaisées de son temps, puisque notre philosophe fut le témoin des débats ouverts par certains chefs de mission fatimides sur une question qui peut aujourd'hui sembler ahurissante, mais qui entraîna de grandes conséquences : celle de la divinité de l'imâm al-Hâkim. Dieu s'était-Il fait homme, s'était-Il manifesté dans l'enveloppe corporelle de l'imâm ? Ceux qui en affirmèrent le dogme, minoritaires mais résolus, sont à l'origine de cette religion séparée du rameau ismaélien, la religion des Druzes.

Ce qui nous importe ici, c'est la façon dont Kirmânî, dans un tel contexte, mit l'ensemble d'un système philosophique très élaboré au service d'une rationalisation de l'attente messianique, de sa domestication au service de l'ordre, et d'une prévention du millénarisme intempestif, tout en traduisant

fidèlement cette attente. Il sut intégrer l'ensemble des réalités de la nature, de la religion, des mondes suprasensibles, de la Loi, de l'imamat, de la vérité spirituelle, dans un système cohérent et total, en une structure complexe qui permettait, à la fin, de maintenir l'espérance dans la venue du Qâ'im, tout en respectant un équilibre entre la Loi exotérique et le sens caché de la religion, entre religion littérale et religion spirituelle. C'était rendre possible l'État, sans compromettre la visée eschatologique. C'était sauver l'esprit d'insurrection, en le soumettant à une politique de fordre. Les philosophes shî'ites de toute obédience seront sans cesse confrontés à cette tension entre ordre et espérance, entre respect de la *sharî'a* et précipitation de la vérité spirituelle. Dans le monde des duodécimains, la tension aboutira à une distinction, qui se voudra équilibrée, entre religion extérieure et religion intérieure. Nous y sommes encore de nos jours.

Il n'est pas dans notre dessein de poursuivre l'évocation des faits historiques. Nous n'avons mentionné que ceux-là qui permettaient de comprendre la tonalité des questions originaires qui vont animer, plus ou moins sourdement, la politique des philosophes shî'ites, ismaéliens mais aussi duodécimains, à travers les âges qui suivront. Les expériences historiques shî'ites, le califat fatimide en Égypte, dominant la plus grande partie du monde musulman pendant un siècle, l'épopée ismaélienne des Ve/XIe et VIe/XIIe siècles autour des maîtres résidant en Alamût, la lente constitution d'une philosophie shî'ite duodécimaine postérieure à l'effondrement de l'expérience historique ismaélienne, et enfin la renaissance, à ciel ouvert, d'une grande école de philosophie shî'ite duodécimaine dans l'État safavide, en Iran, aux Xe/XVIe et XIe/XVIIe siècles peuvent être étudiés dans les ouvrages spécialisés, désormais assez nombreux [2]. Nous procéderons plutôt à une enquête portant sur des thèmes ou des questions précis, mobilisant ainsi des références puisées à ces divers âges de l'histoire et de la pensée philosophique shî'ites.

La nécessité du maître de vérité

Pourquoi le gouvernement des hommes est-il tributaire de leur accès au vrai ? Les penseurs shî'ites qui tentaient de convertir à leur cause le public sceptique ne pouvaient ignorer que la réponse à cette question ne va pas de soi. Un éminent théologien sunnite, al-Ghazâlî, a pu soutenir que la vérité est une, certes, mais que nous n'avons aucun besoin de la connaître toute. Ceux qui reçoivent de la révélation divine ce qui leur est nécessaire pour vivre bien se contentent d'obéir aveuglement à la *sharî'a*, à la Loi et à ses commandements. Ils n'ont aucun besoin d'un maître de vérité infaillible, qui les guiderait et les gouvernerait. Quant à ceux qui doutent de la vérité de cette Loi, qu'ils prennent pour maître un bon pédagogue, qui les persuadera, à la manière d'un maître de mathématiques. Ce très profond théologien sunnite ne disait rien d'autre que ceci : la politique n'exige pas trop des hommes, et surtout pas la vérité absolue. Il n'y a que danger et folie dans la conjonction entre politique et vérité. Position modérée, expressément enseignée pour réfuter un des plus habiles raisonnements philosophiques shî'i-tes.

Al-Ghazâlî répondait à un court texte, qui nous a été conservé par le grand historien, philosophe et commenta-teur al-Shahrastânî - qui fut sans doute lui-même un shî'ite ismaélien. Ce texte n'est pas d'un philosophe à proprement parler, puisqu'il fut rédigé par le célèbre Hasan Sabbâh, le chef de mission ismaélien qui fonda une branche nouvelle de l'ismaélisme, au nord de l'Iran, en Alamût, au Ve/XIIe siècle. Mais il possède une vigoureuse teneur philosophique, et il est propre à éclairer l'intention générale des recherches shî'ites touchant au politique.

Si l'on osait, on dirait que Hasan Sabbâh procède à la manière pascalienne. Il part de la situation courante de l'homme qui exprime une opinion, une *doxa*. Intelligence et raisonnement sont foncièrement opinion, jugement, *doxa*. Notre auteur ne tient pas à mettre en lumière ce que toute *doxa* a d'aléatoire, de douteux. Cela, chacun le sait. Mais plutôt la présence silencieuse de la figure du maître, jusque dans l'énonciation qui la récuse. Toute proposition, toute contestation même est un enseignement. Ou encore : toute assertion qui prétend à la vérité est un savoir qui s'enseigne, ipso facto, à un autre sujet. D'où ceci que toute opinion, ou tout raisonnement a, *nolens, volens*, pour maître de vérité celui qui l'énonce ou un autre sujet duquel celui qui parle reçoit cette vérité. Ainsi, le fait de parler, et de revendiquer la vérité, pose-t-il la question de la maîtrise qui le légitime.

En un deuxième temps, Hasan pose que le maître qui est supposé dire le vrai est, par cela même, supposé être un maître véridique. Et il s'interroge sur les conditions de cette véridiction. S'il existe un discours vrai, tous les discours ne sont pas équivalents. C'est exactement ce que soutenait Platon. En effet, ou bien aucun discours n'est supérieur à un autre, ou bien la maîtrise qui contraint le discours vrai est soumise à la vérité. Celui qui dit vrai est celui qui est fondé à parler *dans le vrai*.

Le troisième moment tire la conséquence de l'existence nécessaire du maître vrai de la véridiction. C'est le maître qui détermine ce que doit être le chemin. Il faut donc que nous disposions d'un critère de choix, et Hasan reprend à son compte un problème classique de la philosophie antique : à quoi reconnaîtra-t-on le maître de vérité?

En un quatrième temps, la réponse à cette question supposera un partage des esprits, une répartition des hommes selon deux espèces. Ce partage ne passe pas tant entre ceux qui reconnaissent le vrai et ceux qui l'ignorent, par exemple ceux qui connaissent la révélation divine et ceux qui ne la connaissent point, qu'entre ceux qui déterminent qui est le sujet de la vérité et ceux qui ne se soucient pas de la nature de celui qui les guide. Or le signe auquel on reconnaît le guide, l'imâm, c'est le besoin qu'il suscite chez celui qui le cherche.

Voici le concept capital : le besoin. De même que l'existence possible reconduit à l'existence nécessaire qui la fonde, de même le besoin reconduit au maître qui le satisfait. Celui qui a déjà trouvé le maître, par le besoin qu'il en exprime, celui qui a entendu l'appel dans l'inquiétude de savoir qui est le maître de vérité reconnaîtra ce maître. Ainsi se démontre la circularité du véridique, de celui qui dit vrai et de celui qui réclame un maître qui dise vrai. L'un implique l'autre. La guidance spirituelle comme la guidance politique se déduisent du besoin de vérité et de véridicité immanent à la parole humaine : « Par le besoin, nous connaissons l'imâm, et par l'imâm nous connaissons l'étendue de notre besoin; de même que par la simple possibilité d'être, nous connaissons la nécessité d'être, autrement dit l'être nécessaire [Dieu] et par Lui, en retour, nous connaissons l'étendue de la possibilité dans les possibles. Et c'est par la même méthode, "comme une plume de flèche en imite une autre", que nous établissons l'unicité de Dieu. »

Cette argumentation a pour but de conduire, par les seules forces de sa raison, un sceptique ou un musulman ordinaire à se persuader de la nécessité d'un imâm. Une fois cette conversion intellectuelle obtenue, il ne reste qu'à entamer les étapes d'un enseignement progressif, d'une pédagogie spirituelle, dont les responsables des missions ismaéliennes pratiquaient l'art avec une prudence consommée.

C'est un tout autre type de justification que certains philosophes shî'ites duodécimains nous proposent. Un bon exemple s'en peut trouver dans les commentaires des traditions des imâms consacrées à la question de l'autorité, spécialement dans les exégèses des recueils consacrés à la

«Preuve de Dieu », rédigés par Mullâ Sadrâ et d'autres penseurs de l'époque safavide.

L'argumentation se développe comme suit. Dieu a besoin d'une « preuve » pour être connu et reconnu. Or il existe deux preuves de Dieu, l'une apparente et l'autre intérieure et cachée. La preuve apparente est destinée aux hommes qui ne croient qu'aux réalités corporelles et sensibles, tandis que la preuve cachée est adéquate au mode de connaissance des hommes « intellectifs (on évitera de parler d'intellectuels!). L'idée dominante est celle-ci : tant que la terre durera, et qu'il y aura des hommes, il est nécessaire qu'il y ait une « preuve » de Dieu pour les commander. Le modèle pédagogique de la politique s'appuie sur cette conviction : les hommes ont et auront toujours besoin d'un maître, d'une guidance. Il est illusoire de soutenir qu'ils puissent progresser en osant user de leur propre entendement. Pour progresser vers la «beauté du retour en Dieu », il leur faut un guide méthodique, et telle est la « preuve apparente ». Pour les instruire de la science de Dieu, pour leur enseigner la justice, il faut la «preuve intérieure ». La « preuve de Dieu, dans les deux cas, est un homme qui assume la charge de la révélation, qui possède les caractéristiques de la perfection, et qui sera, en quelque sorte, la face humaine tournée vers Dieu et la face divine tournée vers l'homme.

Insistons sur un aspect méconnu de ce schème de pensée. Il ne nie pas le progrès, il ne s'oppose pas à nos schèmes courants depuis l'âge des Lumières, comme s'il s'agissait d'une pensée conservatrice et immobiliste. Au contraire, l'histoire prophétique de l'humanité est l'histoire d'un progrès, et ce progrès ira vers le retour en Dieu de l'ensemble des hommes justes. La divergence se situe entre deux figures du progrès : celle que les Lumières nous ont léguée, supposant une autonomie de l'individu et l'accès à sa pleine « majorité » quand il use de son propre entendement, celle de nos penseurs shî'ites, selon laquelle le progrès dépend d'une guidance, d'une pédagogie intérieure, mais aussi du maintien et du perfectionnement de la contrainte extérieure.

Nos philosophes ont adopté les schèmes néoplatoniciens, et divisent la totalité des existants en trois grandes catégories, qu'ils nomment des « mondes ». Le monde des corps, ou nature, le monde des âmes, et le monde des Intelligences pures, immatérielles. Cette structure hiérarchisée des êtres, nourrie des Grecs, se reflète dans l'anthropologie. Il y a des hommes, le « commun », qui sont attachés à la nature corporelle et ne voient pas plus loin que l'horizon du monde sensible. Il en est d'autres, l'« « élite qui accèdent au monde intelligible.

Cela a une conséquence pour la preuve que Dieu Se donne, puisqu'il faudra une preuve sensible et une preuve intellective. Les Livres révélés donnent maints exemples de preuves sensibles : ce sont les miracles accomplis par les prophètes, comme la transformation magique d'un bâton en serpent par Moïse. Le peuple a besoin de telles manifestations du pouvoir des prophètes pour croire et obéir à leur autorité. Le peuple accepte d'obéir à l'autorité légitime par la contrainte (le « sabre ») et par la force de la parole et des discussions patientes animées par les prophètes (la « langue »). C'est l'autorité en son sens le plus bas, inévitable, puisque le commun des hommes est soumis à ses passions corporelles, à ses affects, et ne se guide pas selon la raison.

À l'opposé, l'élite obéit librement, par conviction intellectuelle, et il lui faut une « preuve lumineuse qui vienne combler la lumière de l'intelligence. C'est la preuve intérieure, par laquelle la lumière divine, ésotérique, se transforme en guidance spirituelle. Contrainte ou guidance, preuve physique et rhétorique ou preuve spirituelle, miracle ou connaissance réelle, tels sont les couples de termes opposés qui illustrent deux types d'autorité : l'autorité extérieure, celle du prophète ou de l'imâm dans leur existence physique, empirique, dans le monde des corps, ce que nous nommerons autorité politique, et l'autorité intérieure et supérieure, une guidance des esprits, non politique, réservée à l'élite, apte à se soumettre par l'exercice libre de l'intelligence.

Il est un autre argument, que l'on trouve tout au long de l'histoire des philosophes shî'ites, aussi bien chez al-Fârâbî (IVe/Xe siècle), Nasîr al-Dîn Tûsî (VIIe/XIIIe siècle) que dans les œuvres des philosophes de l'école d'Ispahân (Xe/XVIe siècle). Il prend pour prémisses les attributs essentiels de la nature humaine, et non plus les propriétés de la nature divine. Il ne part point de Dieu pour aboutir à l'exigence d'une autorité qui soit la « preuve de Dieu, mais il part de l'homme, pour démontrer que cet homme ne peut se passer d'un guide unique et vertueux, d'une autorité inspirée de la sagesse divine. L'argument provient, à l'évidence, de la lecture de Platon et d'une méditation assidue de l'éthique et de la politique d'Aristote.

En voici la structure générale. L'homme ne peut exister et se perpétuer dans son être sans mener une vie sociale. Or toute association requiert une *sunna* et une règle de justice. La *sunna,* terme que l'on traduit souvent par tradition, désigne précisément un corps de doctrines véridiques, indubitables. Doctrine de vérité et norme de justice : telles sont les exigences d'une association qui veut se prémunir des effets détestables des divergences d'opinions, touchant le juste et l'injuste, des malheurs qu'engendrent inévitablement les imaginaires trompeurs, la licence que chacun s'accorde d'imaginer et de juger. Faute d'une *sunna* et d'une norme, l'association se transforme en guerre de chacun contre chacun.

Un tel argument aura cours chez les penseurs sunnites aussi bien, surtout lorsque ces penseurs situent leur réflexion dans la perspective qui leur vient des philosophes shî'ites. Le meilleur exemple en est fourni par Avicenne, lecteur de Fârâbî, né lui-même dans une famille shî'ite. La définition du mot *sunna* sera alors assez vague. Le mot désignera les traditions prophétiques et leur héritage conceptuel, ou, plus abstraitement, sera synonyme de sagesse. Chez les shî'ites, le mot *sunna* reconduit aux membres de la famille du Prophète, et à ceux qui en interprètent légitimement les enseignements.

On trouve, par exemple, cette expression significative chez les penseurs du XIe/XVIIe siècle : les « gens de la prophétie et du dévoilement ». Elle désigne les prophètes et les imâms. Elle désigne aussi, nous semble-t-il, les philosophes inspirés, les spirituels shî'ites, qui pratiquent le « dévoilement» des sens cachés de l'être, de Dieu, du monde et de l'homme. L'autorité ne doit donc pas revenir à des spécialistes de la seule science de la jurisprudence (les « juristes », *al-fuqahâ'),* mais aux vrais disciples des imâms, les philosophes *(al-hukamâ').* Le conflit des autorités, qui battait son plein dans les cours des rois safavides entre juristes et philosophes, se traduit discrètement chez ces derniers par la prétention à faire du dévoilement philosophique le principe d'autorité, à côté et en soutien des deux principes majeurs, la prophétie et l'imamat.

Nos penseurs ont eu le sentiment qu'il n'est rien de plus difficile que de donner une législation à des hommes rassemblés. Comme fera Rousseau, en des pages célèbres de son *Contrat social,* ils disent volontiers que c'est une tâche qui sollicite la pureté et l'abnégation d'un dieu, plutôt que la faiblesse humaine. Malheureusement, le législateur ne saurait être un ange, car les anges sont des êtres tout spirituels, et il n'est pas au pouvoir de l'homme de voir l'ange sous la forme pure de l'angélicité. Les prophètes, les imâms, les hommes élus voient les anges sous une forme humaine. Encore s'agit-il de félite. Les hommes du commun, pour qui est faite l'autorité politique, ont besoin d'un maître visible, qui aura, pourtant, des propriétés surhumaines, un homme seigneurial, ou homme divin *(insân rabbanî*) qui sera un seigneur humain *(rabb insânî*), le calife de Dieu dans le monde terrestre. L'analogie avec le « dieu mortel de Hobbes est frappante.

La lecture précise d'Aristote, exercée par al-Fârâbî, est sans doute responsable de l'adoption des prémisses d'un tel mode de raisonner. Elle permit d'adopter une certaine conception de l'association, sans laquelle les déductions ultérieures eussent été impossibles. Ainsi, la définition de l'homme

naturel. Elle n'implique pas la définition théologique de l'homme, où la nature désigne l'essence d'Adam, serviteur éternel de son Seigneur. Elle a pour contenu le besoin qui caractérise l'homme à sa naissance corporelle. Certes, ce « besoin », nous l'avons vu plus haut, est aussi le signe de la déficience ontologique de l'homme (sa « possibilité» d'être). Mais il se traduit simplement en ceci qû Aristote a bien vu : la division du travail. L'idée selon laquelle les échanges nés de la division du travail puissent, par eux-mêmes, sous la gouverne de règles de droit adoptées par tous selon une association civile spontanée, créer la concorde et le progrès est étrangère à nos auteurs. Ils voient plutôt dans la société civile tous les germes de la guerre civile.

Ayant besoin des autres, l'homme a besoin du produit de leur travail, et le travail se répartit entre les hommes selon des choix et des compétences divers. Or la division du travail entraîne inévitablement l'inégalité. La politique est rendue nécessaire par l'inévitable inégalité entre les hommes, en fonction des nécessités de la production et de la division du travail. La politique a pour mission d'effacer les effets désastreux de cette inégalité.

L'homme est un animal politique, répètent nos auteurs, parce que les hommes se rassemblent sous l'autorité d'un gouvernement afin de corriger, selon des normes justes, les différences nées de leurs actions, les discordes, engendrées par les buts différents qu'ils s'assignent : le plaisir, l'honneur, etc. Le gouvernement qui mérite d'être dit *politique* est celui qui retient la main de chacun d'usurper le bien des autres, de dominer injustement les autres, bref, est *politique* le gouvernement qui maintient le droit et qui respecte un état de droit. C'est pourquoi les trois attributs principaux du gouvernement politique traduisent un idéal de justice : une monnaie, des lois, un législateur. Mais la fonction politique ne s'arrête pas là. Nous avons vu que la perspective se voulait historique et progressiste. Il faut donc que la gouvernance *(tadbîr)* soit en accord avec le principe et l'exigence de la sagesse, afin d'être cette pédagogie spirituelle qui mène les hommes au perfectionnement moral. C'est alors que la politique mérite vraiment d'être dite politique divine *(siyâsa ilâhiyya)*.

L'accord des acteurs sociaux ne saurait advenir spontanément. C'est un imaginaire sympathique, mais nos lecteurs d'Aristote n'y croient pas. Ils se tournent plutôt vers les jugements les plus sombres de Platon : il est nécessaire de contraindre par des lois, et, pour que ces lois soient justes et efficaces, il faut un individu au sommet du pouvoir, qui se distingue par l'assistance divine, un législateur instruit par Dieu, doté du pouvoir de faire respecter les normes. Il faut une démiurgie royale. Les Anciens ont nommé cet homme le Sage organisateur du monde (Platon), l' *homo politicus* (Aristote), c'est lui que les Modernes (c'est-à-dire les musulmans...) nomment l'imâm. Lima-mat, pris au sens commun de guidance et de gouvernement politique, est identifié aussi bien à l'imamat, pris au sens shî'ite plus précis, qu'aux figures grecques de l'autorité. On notera qu'Aristote se voit gratifié de la paternité d'un « homme politique » qui a une allure platonicienne de roi philosophe, et qui se rapproche sans doute de l'Alexandre dont nos auteurs font l'élève *en politique* du Stagirite.

Idéal de la politique et politique idéale

L'objectif avoué des philosophes shî'ites est de définir une politique idéale, au double sens du terme : une politique guidée par les idées justes, une politique qui ne cède pas aux contingences, mais se conforme à un idéal du politique. La métaphysique aide à la déterminer, selon cette conviction qui s'exprime si clairement chez al-Fârâbî et ses successeurs : l'ordre de l'univers doit se refléter dans l'ordre politique. Ainsi s'explique l'importance de la déduction des propriétés philosophiques de Dieu, être parfait, cause première de toute chose, immatériel, informel, unique et transcendant toute

similitude, toute contrariété, toute définition. L'identification du Dieu des prophètes à l'Être nécessaire par soi aura pour conséquence de transformer toute discussion théologique en une discussion ontologique. C'est ainsi que les propriétés de Dieu, tel du moins qu'il est permis de Le connaître dans ses relations avec ce qui émane de Lui, se retrouveront, à un degré très inférieur, dans le guide politique juste. Singulièrement l'intelligence, qui est éminemment le fait de Dieu, et qui est, dans l'homme politique, intellect acquis, que rien ne sépare de l'intellect agent qui l'actualise et le perfectionne. Lié par l'acte et l'habitude de l'intellection aux intelligences émanées de Dieu, selon une hiérarchie qui est celle des sphères célestes, le politique est en bas ce que chaque intelligence est pour son ciel respectif, ce que l'ange de l'humanité est pour chaque prophète.

L'analyse des pouvoirs politiques ne procède pas selon une méthode historique ou sociologique. Il est assez étonnant, si l'on y pense, que les philosophes shî'ites n'aient pas opposé leur idéal politique à des régimes politiques concrets et précis, s'incarnant dans des États existant effectivement dans l'histoire. Au lieu de cela, ils procèdent, comme fait Platon dans la *République*, en décrivant des formes abstraites de la communauté politique, selon des critères rationnels. Si Dieu a pour essence l'unité transcendante et réelle, s'Il a pour attribut l'intelligence ou la science, il conviendra d'appliquer ces propriétés à la cité parfaite pour découvrir en quoi doit résider sa perfection imitative de celle de Dieu. La cité parfaite sera celle où régnera le maximum d'unité, où les actions seront en concordance et en concorde, où elles satisferont au règne de l'intelligence et de la sagesse, où, malgré les différences inévitables, toute la communauté pensera, agira et vivra d'une vie unique, selon une profonde adhésion à l'idéal d'unité. La politique des philosophes est une politique de *l' un*, prompte à proscrire les méfaits du multiple.

À cette cité parfaite s'opposent la cité ignorante, où les hommes sont privés de l'usage de la raison, la cité corrompue, où la raison est asservie par d'autres facultés de l'âme humaine, la cité égarée, où l'imagination au pouvoir crée les règles de vie. Chacune de ces formes se subdivise encore en espèces diverses de cités. Prenons l'exemple de la cité ignorante. On sait que les faux biens sont les richesses, les plaisirs et les honneurs. S'ils sont placés au cœur de la cité, au titre de but fédérateur, ils deviennent les principes de trois types respectifs de cité ignorante. Si c'est la domination qui l'emporte, on aura affaire à une cité où la mutuelle entente se donne pour principe l'amour et l'exercice de cette domination. La plus admirée des cités ignorantes est la cité où règne l'individualisme radical. Chaque individu y est laissé libre d'agir par soi-même. Personne n'y a plus de mérite, plus d'autorité que son voisin. Cette cité se divise inévitablement en groupes ou partis divers, obéissant à leurs chefs respectifs. Aucun maître vertueux ne peut y exercer son autorité. S'il le faisait, il serait inévitablement mis à mort.

Les cités imparfaites sont des imitations mal formées de la cité parfaite, et certaines de leurs formes ou espèces n ,interdisent pas absolument le passage à la cité parfaite. Encore faut-il repérer et circonscrire les types d'humanité qui empêchent ce perfectionnement éventuel : hypocrites, pervers, insoumis violents, renégats, maîtres d'erreur, etc. À ces types défectueux s'opposent les vertus de l'imâm légitime : il est d'une ascendance légitime, qui force l'adhésion des cœurs, il est magnanime, il est pondéré, il possède la décision résolue absolue, il est patient, etc.

La politique idéale est une politique morale. L'étude détaillée des vertus morales et des vices correspondants permet de la distinguer des semblants de politique juste. Il suffit de parcourir les listes de vertus et de biens correspondants pour retrouver souvent les vertus aristotéliciennes, ou encore les multiples catalogues dont la littérature des conseils aux princes se délecte. On insiste sur l'opposition majeure, celle du tyran et du sage gouvernant qui a goûté de la justice. L'un traite les hommes comme

des esclaves, il encourage la crainte, l'angoisse, l'avidité, la tyrannie, la compétition, la perfidie, la trahison, la médisance, etc. L'autre traite ses sujets comme des amis, encourage la sécurité, la tranquillité, l'amitié mutuelle, la justice, la douceur, la loyauté, etc.

C'est que le maître politique idéal est, dans sa cité, comme est l'organe le plus important au sein de l'organisme vivant. Cette vision organique de l'État se trouve être un modèle, depuis al-Fârâbî jusqu'aux auteurs du XIIe/XVIIIe siècle, et elle gouverne à son tour la reprise d'un lieu commun fort important de la littérature politique des Anciens : la politique est une médecine spirituelle. Le sens vrai du pouvoir politique, c'est la guérison du monde lorsqu'il est malade, et la conservation de sa santé quand il est sain. Or, la maladie a pour origine la violence tyrannique et les expériences aventureuses des princes. L'imperfection de l'État va de pair avec sa fragilité, comme il en va du corps humain. Pour persévérer dans son être, l'État, comme l'organisme, doit proscrire les causes d'impuissance, qui sont toujours à chercher dans les méfaits du multiple, divergences d'opinion, discordes civiles, désordre et injustice. Si les philosophes shî'ites ont tant insisté sur ces deux grandes exigences politiques, l'ordre et la justice, c'est aussi pour ces raisons « médicales », pour opposer ce qui convient à la santé, *l'unification*, le pouvoir de l'un, et ce qui favorise la maladie, la *dissolution*, le pouvoir du multiple. Le déclin des États a toujours pour symptôme l'ambition de la plèbe, désirant les faux biens, les modes de vie dissolu et alangui, l'aspiration au confort et à la vie de loisir. Rien qui surprenne le lecteur des *Lois* de Platon.

Le souvenir des classifications platoniciennes se retrouve encore dans l'exercice détaillée de la justice politique. La justice est le maître mot de la pensée shî'ite, elle rivalise en importance avec l'intelligence et la sagesse, et elle en est indissociable. La justice politique s'exerce dans l'accord mutuel des classes sociales, en fonction d'une hiérarchie rationnelle. Autant les insurrections messianiques avaient revendiqué une sorte d'égalité mystique des vrais croyants, en ménageant pourtant une hiérarchie des grades initiatiques, autant la philosophie shî'ite duodécimaine, de Fârâbî jusqu'aux écoles de l'époque safavide, fait le plus grand cas de cette même notion néoplatonicienne de *hiérarchie*.

Cette notion gouverne toute relation entre des niveaux de réalité plus ou moins vils, plus ou moins nobles. Ainsi les cieux sont-ils inférieurs, dans leur matière subtile, aux âmes célestes, mais supérieurs aux corps matériels d'ici-bas, périssables et denses. En fonction des couples conceptuels les plus généraux (être en acte/être en puissance, perfection/imperfection, subtilité/densité, immatérialité/matérialité), les existants entrent en une vaste hiérarchie, où chacun a une place bien déterminée. Les intelligibles procèdent de l'unité divine, puis les réalités psychiques procèdent des intelligibles, les réalités physiques sont inférieures au monde des âmes, et ainsi jusqu'au niveau ultime du non-être, ou matière première.

Cette hiérarchie explique la prédilection de nos penseurs pour les concepts de grade, de rang, de station, de degré, etc. Ils partagent ces schèmes de pensée avec tous les autres penseurs de leur temps. Leur politique ne saurait échapper aux contraintes fécondes d'un tel schème. Elle est hiérarchique en son essence. Elle soutient que la justice commutative, la justice distributive, chères à Aristote, ne se conçoivent vraiment qu'en une hiérarchie des rangs et degrés de perfection auxquels les hommes, dans la cité, parviennent par leur effort personnel, selon le décret divin. Être homme n'est pas donné une fois pour toutes. C'est le résultat d'une progression, depuis la potentialité, la faiblesse, l'ignorance d'une existence matérielle très humble, jusqu'à la perfection dévolue à l'homme qui a pleinement actualisé sa puissance rationnelle, dans la pratique comme dans la science. Entre ces deux termes, toute une hiérarchie de degrés de perfection distingue entre eux des hommes qui méritent ainsi plus ou moins

d'autorité. La justice politique consiste donc à donner du pouvoir à chacun, en fonction de son autorité légitime, qui exprime le degré ou le rang de perfection qu'il a atteint, la « station » sur le chemin de Dieu.

Le concept de hiérarchie, qui joue un rôle décisif dans l'organisation ismaélienne des « grades ésotériques, prend un sens singulier, chez les duodécimains, quand il s'agit de dire qui est digne du rang le plus proche du pouvoir suprême. Il couronne la hiérarchie des classes sociales. Fait remarquable, au sommet, on rencontre les figures des spécialistes du savoir, le cortège diversifié des gens de l'intelligence et de la plume : maîtres des sciences et des connaissances, juristes, juges, mathématiciens, astronomes et poètes. On reconnaît aisément le portrait de l'auteur d'une telle description dans le philosophe nomothète accompli, astronome, savant et politique. C'est Nasîr al-Dîn Tûsî qui se prend ainsi en exemple. Ses confrères feront de même, décrivant toujours le savant conseiller du maître politique, de l'imâm, en l'art royal, selon leurs compétences inestimables. L'essentiel est cette revendication qui ne fera que s'affirmer : l'homme de la culture et de la science doit être au sommet du pouvoir. La politique des philosophes est celle où le pouvoir revient au philosophe. Au-dessous s'étagent les rangs des guerriers, des marchands, des producteurs, en un modèle qui modifie le modèle de la tripartition indo-européenne (les trois fonctions majeures, le prêtre, le guerrier, le producteur), en insistant sur la nécessité de cet élément nouveau qui est le rang des hommes du commerce.

Religion collective et religion intérieure

Nous avons vu que l'autorité souveraine était pensée dans les termes d'une théologie politique. C'est pourquoi les décisions philosophiques, touchant les aspects les plus concrets du pouvoir, doivent être déchiffrées dans des textes qui semblent, au premier abord, de pures spéculations sur des concepts abstraits. Si l'on voulait écrire l'histoire de la philosophie politique du shî'isme, il faudrait suivre l'évolution des prises de position des philosophes dans une question qui ne cesse de se poser, sous des formes diverses : la prophétie l'emporte-t-elle en dignité sur la *walâya,* ou sur l'héritage dévolu aux imâms ?

L'ordre hiérarchique de la prophétie et de l'imamat a de multiples conséquences pratiques; la plus évidente est celle-ci : à supposer que la *walâya* l'emporte en dignité et en autorité sur la prophétie, l'autorité suprême reviendra à l'imâm, et la mission propre au prophète, enseigner une *sharî'a,* une religion législatrice collective, sera relativement disqualifiée, au profit d'une religion intériorisée, dans l'attente du retour de l'imâm attendu, le Mahdî. Inversement, si la prophétie domine, la *sharî'a* deviendra la limite normative de tout exercice législatif, et cette législation sera l'horizon de la vie concrète des fidèles et de l'organisation civile. Elle dominera aussi bien l'exercice privé de la religion intérieure.

Il semble que tout l'effort des philosophes, à partir du VIIIe/XIVe siècle, ait porté sur une résolution satisfaisante de ce problème. Nous en avons un témoignage très clair, par exemple, dans l'œuvre de Haydar Âmulî. Il distingue deux espèces de prophétie. 1. La prophétie enseignante, qui dévoile l'essence, les noms et les attributs de Dieu, et qui est une prophétie *théologique.* Elle est le fait du prophète en son sens absolu, le *nabî.* 2. La prophétie *législatrice,* qui révèle les commandements divins, dirige l'éducation morale, enseigne la sagesse, détermine l'existence de la politique. Cette prophétie législatrice, morale et politique est le propre du messager de Dieu (*rasûl*).

La *walâya* est un tout autre type de pouvoir. Elle conduit le serviteur vers le réel divin, elle l'éveille à ce cheminement intérieur, par une voie mystique, dont le nom est emprunté au lexique du soufisme, l'« extinction de soi » (*fanâ'*). Dans l'ordre de la *walâya*, l'homme singulier, abandonnant son moi illusoire, est conduit par Dieu vers Dieu, le Réel divin prend possession de lui et le mène à la plus extrême proximité, lui donnant ainsi son investiture spirituelle, celle de l'homme au sens vrai, du serviteur réel de Dieu. C'est donc un pouvoir exercé *intérieurement* sur l'homme privé, et non sur l'homme public, et c'est un pouvoir qui a pour effet l'accomplissement spirituel de cet homme et non son inscription politique dans la communauté. Nul homme, nulle autorité temporelle ne doit exercer sa contrainte sur ce destin personnel. Il est évident qu'entre la prophétie législatrice et politique d'une part, la *walâya* d'autre part, il existe une tension qui menace de devenir une contradiction. Entre la vie publique et l'existence intérieure, une division s'est produite.

Pour en limiter les effets, voici que l'on distinguera un sens absolu et un sens restreint, un sens propre et un sens commun, dans l'usage des deux concepts en jeu. On soutiendra que le sens légalitaire et politique de la prophétie est son sens limité, tandis que son sens absolu se découvre dans la dignité prophétique intégrale, originaire, celle que manifeste le prophète Muhammad quand il dit : « J'étais prophète, alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile. » La prophétie absolue, c'est la connaissance prophétique, l'intelligence supérieure, celle que Dieu créa avant toute autre réalité. C'est l'esprit, le verbe divin, le calame divin, etc. La fonction législatrice de la prophétie, la *risâla,* est donc subordonnée, bornée, quelque peu régionale, eu égard à cette intelligence originelle de Dieu qui constitue la prophétie absolue, la *nubuwwa*.

De son côté, la *walâya* absolue désigne l'ésotérique de la prophétie absolue. L'imâm Alî aurait prononcé une phrase semblable à celle prononcée par Muhammad : « J'étais *walî,* alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile. » Un autre propos du Prophète exprime cette conjonction originaire de la prophétie et de la *walâya,* dont nous avons vu qu'elle constitue un dogme fondamental du shî'isme : « Moi et Alî, nous sommes une seule et unique lumière. » Dans une telle perspective, aucune tension ne peut demeurer entre prophétie et *walâya.* À ce niveau métaphysique, les deux autorités s'accordent, comme fait la connaissance et son ésotérique, comme fait Dieu Lui-même avec la face de l'homme parfait où Il dévoile Ses épiphanies.

Le concept de la théophanie, largement nourri de l'enseignement du soufisme d'Ibn Arabî, permet de sauver l'unité de l'être de la création et de l'être du Créateur. En voici une très belle méditation, attribuée au sixième imâm, Ja'far al-Sâdiq, qui pourrait constituer la charte de l'humanisme shî'ite, de l'éminente dignité de l'homme selon le shî'isme : «La forme humaine est la plus grande preuve de Dieu dans l'ordre de sa création, elle est le livre qu'Il a écrit de Sa main, elle est le temple qu'Il a bâti de Sa sagesse, elle rassemble la forme des deux mondes, elle est le résumé des sciences sur la Table gardée, elle est le témoin de tout ce qui est caché, elle est la preuve face à tout négateur, elle est la voie droite vers tout bien, elle est la voie tracée entre le Jardin et le Feu. »

La *walâya* absolue est révélation théophanique dans l'homme parfait, elle exprime le sens de la prophétie absolue. C'est l'homme qui est ici le guide spirituel, le livre, la voie, et il n'est aucune trace dans ces propos d'une primauté quelconque de la prophétie limitée à la législation et à l'ordre politique.

Comment concevoir les relations entre les fonctions respectives du prophète, du messager et du *walî* (de fimâm) ? les relations entre la connaissance prophétique, l'ordre législatif et politique et la voie spirituelle ? Selon une hiérarchie de degrés, soutient Haydar Amulî. La *walaya* est l'ésotérique de la prophétie, la prophétie est l'ésotérique du message littéral. Le rang de la walâya est donc plus éminent

que le rang de la prophétie, et celui-ci est plus éminent que le rang du message juridico-politique. En conséquence, la *sharî'a,* apportée par le message légalitaire, est inférieure à la voie prophétique (le chemin, la *tarîqa),* et celle-ci est inférieure à la *walâya,* dont le contenu est la manifestation humaine de la vérité *(haqîqa)* divine. Cette hiérarchie est analogue, en sa structure, à celle de l'inspiration prophétique limitée, celle du messager (la *risâla),* de l'inspiration prophétique absolue (la *nubuwwa),* et du dévoilement propre à l'imâm (la *walâya).* À ces trois degrés correspondent trois modes d'existence du fidèle : le mode inférieur est l'*islâm,* ou soumission extérieure et corporelle aux commandements, le mode médian est la foi prophétique *(îmân),* le degré supérieur est la certitude intimement vécue *(îqân).*

La décision théologico-politique formulée en ces termes est claire : l'homme public est subordonné à l'homme privé, ou, plus précisément, l'islam collectif est subordonné à la foi intérieure, et celle-ci reconduit à un niveau d'intériorisation où le sujet singulier s'absorbe en Dieu, le degré de la certitude et du dévoilement spirituel. L *islâm,* qui désigne le niveau des prescriptions juridiques et politiques, est ainsi expressément dévalorisé, il concerne les corps et non l'esprit.

Nous pourrions hâtivement en conclure que la philosophie shî'ite renverse définitivement la souveraineté prophétique au profit d'une souveraineté mystique. Il n'en est rien, et toute l'habileté spéculative consistera à sauver la prééminence de la prophétie. Non la prééminence de fordre juridico-politique, certes, mais en laissant ouverte, en énigme, la question de savoir comment accorder deux autorités, celle de la prophétie, celle de l'imamat, celle de la *sharî'a,* celle de la *haqîqa* – qui ne font qu'un dans la prophétie absolue mais se disjoignent nécessairement dans l'existence historique.

Le renversement est, en effet, spectaculaire : si la *walâya* est supérieure à la prophétie, si la prophétie est supérieure au message légalitaire, cela ne signifie pas que le *walî,* l'homme de la certitude spirituelle, soit supérieur au prophète intégral, ni que celui-ci soit supérieur au messager porteur d'une législation religieuse et d'une autorité politique ! Bien au contraire, le prophète possède la *walâya,* puisque celle-ci est l'ésotérique de la prophétie, en vertu du principe selon lequel l'extérieur contient l'intérieur – ainsi l'amande contient son noyau, qui contient son huile.

Le messager « contient » donc en lui les deux autres degrés de perfection. La *sharî'a* enveloppe la prophétie et la *walâya.* Elle est inférieure à ces deux contenus qu'elle enveloppe, mais le législateur n'est en rien inférieur aux deux possesseurs de ces deux autorités, puisqu'il récapitule en lui les trois degrés de cette autorité intégrale : message prophétique législatif, prophétie intellective, et vérité spirituelle. La *sharî'a,* extérieure et inférieure, n'entraîne pas que le législateur soit inférieur à l'imâm. «La subtilité, écrit Haydar Âmulî, consiste à bien comprendre ceci : ce que l'on veut dire, quand on soutient que la *walâya* est supérieure à la prophétie, c'est que la dimension de la *walâya, dans un individu déterminé,* est supérieure à la dimension de la prophétie, et que celle-ci est supérieure à la dimension du message légalitaire. » Il s'agit vraiment d'une subtilité, en tous les sens du terme. Notre philosophe est sur la corde raide.

Si c'est dans un individu déterminé, entendons dans un prophète législateur bien précis, que la *walâya* l'emporte sur toutes les autres propriétés, cela n'entraîne pas que le message légalitaire soit inférieur à la religion intérieure, encore moins que dans *l'État* il doive être sous-estimé. Chose intérieure, la *walâya* doit demeurer fidèle à son essence, et rester chose intérieure. Il faut reconnaître que Muhammad est un messager chargé d'enseigner une religion juridico-politique, mais qu'il est aussi le prophète intégral et qu'il possède la *walâya* que Alî exercera de son côté. Notre philosophe ne peut disqualifier la *sharî'a,* mieux, il ne le souhaite nullement. Mais, d'un autre bord, il affirme avec autant de conviction la prééminence absolue de la certitude intérieure, de la vie spirituelle et d'une religion

déliée de toute espèce de soumission collective.

Il doit condamner, avec la plus grande vigueur, les courants du shî'isme qui ont tiré d'autres conséquences que les siennes de l'existence d'un aspect extérieur de la religion et d'une dimension intérieure. Il stigmatise expressément les ismaéliens, qui ont renversé le règne de la *sharî'a,* pour établir l'autorité de la *haqîqa,* de la religion intérieure. Ou encore la secte des Nusayrîs, qui a fait pire en divinisant le personnage historique que fut 'Alî. Il doit, par contre, persister à soutenir la prééminence de la *walâya.* Il se tire de ce guêpier théologique en concluant : le *walî* n'est supérieur au prophète et au messager que *du seul point de vue* de la *walâya.* Sinon, la prophétie et le message légalitaire sont supérieurs à tout autre rang que celui du prophète ou du messager.

Telle est la situation intellectuelle de la philosophie shî'ite duodécimaine, telle qu'elle perdure encore dans les grandes écoles de l'époque safavide, et jusqu'à nos jours. Désormais, la tension entre *sharî'a* et religion intérieure ne fera que s'exaspérer, et se traduira, selon l'inflexion propre à chacun, soit dans la valorisation de la *walâya,* soit dans le rappel à l'ordre politique et juridique. C'est le substrat d'un conflit intérieur qui explique largement la situation spirituelle actuelle de l'islam shî'ite. Nous verrons, dans la dernière partie de ce livre, comment la sagesse du shî'isme s'engagea dans la voie où le message légalitaire devient de plus en plus ténu, s'assourdit et se maintient toujours au rang inférieur d'un islam réduit aux exigences minimales de l'ordre public. Face à cette philosophie, les juristes tireront argument de ce que les philosophes eux-mêmes auront concédé, et dont nous venons de voir la trame. C'est que la philosophie shî'ite aura eu l'immense mérite de révéler la tension originaire de l'islam tout entier, et du monothéisme, divisé entre l'attente messianique et le respect de la Loi, entre l'accomplissement spirituel et l'obédience collective.

Bibliographie

H. Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906 The Role of the Ulama in the Qajar Period,* Berkeley-Los Angeles, 1969.

M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shî'isme originel: aux sources de l'ésotérisme en Islam,* Paris-Lagrasse, 1992 (trad. anglaise par D. Straight, The Divine *Guide in Early Shi'ism. The Sources ofEsotericism in Islam,* New York, 1994).

- , « Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain : tradition et idéologisation », dans *Les Retours aux Écritures : fondamentalismes présents et passés,* éd. E. Patlagean et A. Le Boulluec, Bibliothèque de l'École des hautes études, vol. 99, Louvain-Paris, 1993, pp. 63-82.
- , « Remarques sur les critères d'authenticité du hadîth et l'autorité du juriste dans le shî'isme imâmite», dans *Studia Islamica,* 85 (1997), pp. 5-39.
- , (en collaboration avec S. Schmidtke), «Twelver Shî'ite Resources in Europe : The Shî'ite Collection at the Oriental Department of the University of Cologne, the *Fonds* Henry Corbin and the *Fonds* Shaykhî at the École Pratique des Hautes Études, Paris. With a Catalogue of the *Fonds* Shaykhî», dans *Journal Asiatique,* 285-1 (1997), pp. 73-122.
- , « Une absence remplie de présences. Herméneutiques de l'occultation chez les Shaykhiyya (Aspects de l'imamologie duodécimaine, VII) », dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 64-1 (2001), pp. 1-18 (trad. anglaise par A. Jacobs, dans *The Twelver Shia in Modern times :* Reli*gious Culture and Political History,* éd. R. Brunner et W. Ende,

Leyde, 2001, pp. 38-57).

- , « Visions d'Imams en mystique duodécimaine moderne et contemporaine (Aspects de l'imamologie duodécimaine, VIII) », dans *Autour du regard. Mélanges Gimaret,* éd. E. Chaumont *etal*., Louvain, 2003, pp. 97-124.

S. A. Arjomand (éd.), *Authority and Political Culture in Shi'ism,* Albany-New York, 1988.

- , *The Turban for the Crown : the Islamic Revolution in Iran,* New York, 1988.

M. Arkoun, *Contribution à l'étude* de *l'humanisme arabe au IVe-Xe siècle : Miskawayh philosophe et historien,* Paris, 1970.

J. Aubin, «La politique religieuse des Safavides », dans *Le Shî'isme imâmite,* actes du colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), Paris, 1970, pp. 235-249.

K. Babayan, « Sufis, Dervishes and Mullâs : the Controversies over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran », dans *Safavid Persia : the History and Politics of an Islamic Society,* éd. C. Melville, Cambridge, 199G, pp. 117-138.

R Brunner, Die *Schia und die Koranfälschung,* Würzburg, 2001.

- et W. Ende (éd.), *The Twelver Shia in Modern Times : Religious Culture and Political History,* Leyde, 2001.

N. Calder, «Accomodation and Révolution in Imâmî Shî'î Jurisprudence : Khumayni and the Classical Tradition », dans *Middle Eastern Studies* 18 (1982), pp. 3-20.

- , « Doubt and Prérogative : the Emergence of an Imâmî Shî'î Theory of *ijtihâd»,* dans *Studia Islamica,* 70 (1989), pp. 57-78.

- , «*Khums* in Imâmî Shî'î Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth Century AD », dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS),* 45-1 (1982), pp. 39-47.

- , « Legitimary and Accomodation in Safavid Iran : the Juristic Theory of Muhammad Bâqir al-Sabzavârî (d.1090/1679), dans *Iran :journal of the British Institute ofPersian Studies,* 25 (1987), pp. 91-105.

- , *«Zakûtin* Imâmî Shî'î Jurisprudence», *BSOAS,* 44-3 (1981), pp. 468-480.

J. Calmard (éd.), *Études Safavides,* Paris-Téhéran, 1993.

- , «Le chiisme imamite en Iran à l'époque seldjoukide d'après le *Kitâb al Nagd»,* dans *Le Monde iranien et l'Islam,* 1 (1971), pp.43-67.

- , «Les olamâ, le pouvoir et la société en Iran : le discours ambigu de la hiérocratie », dans *Le Cuisiner et le philosophe : volume d'hommages* à Maxime *Rodinson,* éd. J. P. Digard, Paris, 1982, pp. 43-67.

- , «Marja' al-taqlîd », dans *Encyclopédie de l'Islam.*

- , « Mujtahid », dans *Encyclopédie de l'Islam.*

- , «Sadr », dans *Encyclopédie de l'Islam,* supplément.

A. Cilardo, *Diritto ereditario Islamico delle scuole giuridiche Ismailita e Imamita,* Rome-Naples, 1993.

L. Clarke (éd.), *Shî'ite Heritage : Essays on Classical and Modern Traditions,* New York, 2001.

J. Cole, « Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama : Mortaza Ansari on Emulating the

Supreme Exemplar», dans *Religion and Politics in Iran,* éd. N. R Keddie, New Haven-Londres, 1983, pp. 33-46.

- , *Roots ofNorth Indian Shi'ism in Iran and Irak,* Berkeley, 1988.

- ,«Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780 : the Akhbârî-Usûlî Conflict Reconsidered», dans *Iranian Studies,* 18 (1985), pp. 3-33.

- and N. R. Keddie (éd.), *Shi'ism and Social Protest,* New Haven, 1986.

J. Eliash, « The Ithnâ'asharî Shî`î juristic Theory of Political and Legal Anthority», dans *Studia Islamica,* 29 (1969), pp. 132-154.

A. A. A. Fyzee, *Shi'ite Creed. A Translation of Risâltu'l I'tiqâdât of Muhammad b. 'Alî Ibn Bâbawayhi al-Qummi,* Oxford, 1942.

Al-Farabi, *Deux Traités philosophiques: l'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote et De la religion,* introd., trad. et notes par D. Mallet, Damas, 1989.

- , *Idées des habitants de la cité vertueuse,* trad., introd. et notes par Y. Karam, J. Chlala et A. Jaussen, Beyrouth-Le Caire, 1986.

R. Gleave, Inevitable *Doubt: Two Theories of Shî'î Jurisprudence,* Leyde, 2000.

K. H. Göbel, *Modern schiitische Politik und Staatsidee. Nach Taufîq al-Fukaikî, Muhammad jawâd Mughnîya, Rûhullâh Khumainî,* Opladen,1984.

R. Gramlich, *Die schiitischen Derwisehorden Persiens,* 3 vol., Wiesbaden,1965-1975-1981.

H. Halm, *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Révolution,* Munich, 1994 (traduction anglaise par A. Brown, *Shi'a Islam: From Religion to Revolution,* Princeton, 1997).

Y. A. Henry, *Pensées politiques de l'Ayatollah Khomeyni, présentation thématique au travers de ses écrits et discours depuis* 1941, Paris, 1980.

I. K. A. Howard, *Shaykh al-Mufîd, Kitâb al-Irshâd, The Book of the Guidance,* Londres, 1981.

C. Jambet, « Idéal du politique et politique idéale selon Nasîr al-Dîn Tûsî », dans *Nasîr al-Dîn Tûsî, philosophe et savant du XIIIe siècle,* éd. N. Pourjavady et Z. Vesel, Téhéran-Paris, 2000, pp. 31-58.

- , *La Grande Résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien,* Paris-Lagrasse, 1990.

A. Kazemi Moussavi, « The Establishment of the Position of Marja'iyyat-i Taqlîd in the Twelver-Shi'i Community», dans *Iranian Studies,* 18 (1985), pp. 35-51.

F. Khosrokhavar, *L'Utopie sacrifiée: sociologie de la révolution irannienne,* Paris, 1993.

- et P. Vieille, *Le discours populaire de la révolution islamique,* Paris, 1990, 2 vol.

N. K. Keddie, *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution,* New Haven-Londres, 1983.

- , *Roots of Revolution. An Interpretative History of Modern Iran,* New Haven-Londres, 1981.

E. Kohlberg, A *Medieval Muslim Scholar at Work : Ibn Tâwûs and his Library,* Leyde, 1992.

- , «Aspects of Akhbârî Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries », dans *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam,* éd. N. Levtzion et J. O. Voll, New York,

1987, pp. 133-160 (maintenant dans le recueil d'articles de l'auteur, *Beliefand Law in Imâmî Shî'ism*, Aldershot, Angleterre, 1991, article n° 17).

- , « the Development of the Imâmî Shî'î Doctrine of *jihâd»*, dans *Zeitschrift* der *deutschen Morgenlädischen Gesellschaft*, 126 (1976), pp. 64-86 (maintenant dans *Beliefand Law in Imâmî Shî'ism*, article n° 15).

J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam : the Cultural Revival during the Buyid Age*, Leyde, 1992.

A. Lambton, «A Nineteenth Century View of jihâd», dans *Studia Islamica*, 32 (1970), pp. 45-60.

- , «A Reconsideration of the Position of the *marja' al-taqlîd* and the Religious Institution », *dansStudia Islamica*, 20 (1964), pp. 115-135.

H. Laoust, « Les fondements de l'autorité dans le « Minhâj » d'al-Hillî », dans *La Notion d'autorité au Moyen Âge : Islam, Byzance, Occident. Colloques internationaux de Napoule*, 1978, Paris, 1982, pp. 56-72.

- , «Les fondements de l'imamat dans le "Minhâj" d'al-Hillî», dans *Revue des études islamiques*, 46 (1978), pp. 3-55.

T. Lawson, « The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the Commander of the Faithful by Rajab Bursi », dans *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, éd. L. Lewisohn, Londres, 1992, pp. 261-276.

- , «The Hidden Words of Fayd Kâshânî », dans *Iran. Questions et connaissances*, vol. II (« Périodes médiévale et moderne »), éd. M. Szuppe, *Studia Iranica*, cahier n° 26, Paris, 2002, pp. 427-447.

L. Lewisohn, «An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I : the Ni'matullâhî Order, Revival and Schism », dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS)*, 61-3 (1998), pp. 437-464.

- , «An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part II : a Socio-Cultural Profile of Sufism, from the Dhahabi Revival to the Present Day», dans BSOAS, 62-1 (1999), pp. 36-59.

M. Litvak, *Shi'i Scholars ofNineteenth Century Iraq*. The *'Ulama' ofNajafand Karbala'*, Cambridge, 1998.

P. J. 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 construction de l'État irakien*, Paris, 1991.

W. Mac Elwee Miller, *Al-'Allâma Ibn al-Mutahhar al Hillî : al-Bâbu'i-Hâdî Ashar. A Treatise on the Principles ofShi'ite Theology*, Londres, 1928.

D. MacEoin, *The Sources for Early Bâbî Doctrine and History*, Leyde, 1992.

M. MacDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d.413/1022)*, Beyrouth, 1978.

W. Madelung, «A Treatise of the Sharîf al-Murtadâ on the Legality of Working for the Government (*Mas'ala fî 'l-'amal ma'a'l-sultân)* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43 (1980), pp. 18-31 (maintenant dans le recueil d'articles de l'auteur: *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londres, 1985, article n° 9).

- , « Authoriry in Twelver Shiism in the Absence of the Imâm », dans *La Notion d'autorité au Moyen Âge : Islam, Byzance, Occident. Colloque internationaux de Napoule*, 1978, Paris,

1982, pp. 163-173 (maintenant dans *Religious Schools and Sects in Medieval Islam,* article n° 10)

- , « Shi'i Attitudes toward Women as Reflected in *Fiqh»,* dans *Society and the Sexes in Medieval Islam,* éd. A. Lutfi al-Sayyid-Marsot, Malibu, 1979, pp. 69-79 (maintenant dans *Religious Schools and Sects in Medieval Islam,* article n° 12).

- , « Shiite Discussions on the Legality of the Kharâj », dans *Proceedings of the Ninth Congress of the Union européenne des arabisants et islamisants (Amsterdam,* 1978), éd. R. Peters, Leyde, 1981, pp. 193-202 (maintenant dans *Religious Schools and Sects in Medieval Islam,* article n° 11).

M. M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids : Shi'ism, Sufism and the Ghulât,* Wiesbaden, 1972.

S. Mervin, *Un réformisme chiite. 'Ulamâ' et lettrés du jabal 'Âmil, de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban,* Paris, 2000.

Miskawayh, *Traité d'éthique,* trad. avec introd. et notes par M. Arkoun, 2e éd., Damas, 1988.

J. A. Newman, « The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran : Arab Shiite Opposition to 'Alî al-Karakî and Safawid Shiism», dans *Die Welt des Islams,* 33 (1993), pp. 66-112.

- , «The nature of the Akhbârî/Usûlî Dispute in Late Safawid Iran », dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 55-1 (1992), pp. 21-51 et 55-2 (1992), pp. 250-261.

R. Peters, *« Idjtihâd* and *taqlîd* in 18th and 19th Century Islam », dans *Die Welt des Islams,* 20 (1980), pp. 87-105.

D. Pinault, *The Shiites : Ritual and Popular Piety in a Muslim Community,* New York, 1992.

Y. Richard, *Le Shi'isme en Iran: imâm et révolution,* Paris, 1980.

A. A. Sachedina, « Al-Khums : the Fifth in the Imâmî Shî'î Legal System », dans *Journal ofNear Eastern Studies,* 39 (1980), pp. 76-96.

- , «A treatise on the Occultation of the Twelfth Imamite Imâm », dans *Studia Islamica,* 68 (1978), pp. 56-73.

M. Salati, « La *Lu 'lu 'at al-Bahrayn*...di *Shaykh* Yûsuf b. Ahmad al-Bahrânî (1107-1186/1695-1772) : per lo studio della *shî'a* di Bahrayn », dans *Annali ca'Foscari,* 28 (1989), pp. 111-145.

R. Savory, *Iran under the Safavids,* Londres, 1980.

G. Scarcia, «Intorno alle controversie tra Akhbârî e Usûlî presso gli Imâmiti di Persia », dans *Rivista degli Studi Orientali,* 33 (1958), pp. 211-250.

K. M. Shaibi, *Sufism and Shi'ism,* Surbiton, 1991.

D. Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?,* Paris, 1982.

S. Schmidtke, « Modern Modification in the Shi'i Doctrine of the Expectation of the Mahdî *(intizâr al-mahdî*) : the Case of Khumaini», dans Orient, 28 (1987), pp. 389-406.

- , *The Theology ofal-'Allâma al-Hillî (d.726/1325),* Berlin, 1991.

- , *Théologie, Philosophie und Mystik* im *zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abî Jumhûr al-Ahsâ'î (um* 838/1434-35 - *nach 906/1501),* Leyde, 2000.

(La) Shî'a nell'Impero Ottomano (ouvrage collectif), Rome, 1993.

P. Smith, *The Babi and Bahai Religion. From Messianic Shi'ism to a World Religion,* Cambridge, 1987.

D. Sourdel, *L'Imamisme vu par le cheikh al-Mufîd,* (trad. des *Awâ'il al-maqâlât du* cheikh al-Mufîd), n° spécial de la *Revue des études islamiques,* extrait du tome 40/2 (1972), pp. 217-296.

D. J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy : Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System,* Salt Lake City, 1998.

Tûsî, Nasiroddîn, *La* convocation *d'Alamût.* Somme de philosophie ismaélienne. Rawdat al-taslîm (Le jardin de la vraie *foi),* trad., introd. et notes par C. Jambet, Lagrasse-Paris, 1996.

V. Vakili, *Debating Religion and Politics in Iran : the Political Thought of Abdolkarim Soroush,* New York, 1996.

L. Walbridge (ed.), The Most *Learned of the Shi'a.* The Institution *of the* Marja' *Taqlîd,* Oxford, 2001.

R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State : a Revised Text with Introduction, Translation and Commentary,* Oxford, 2 vol., 1985.

1 Les deux principes où se dévoile l'essence divine sont KWNY et QaDaR (approximativement : impératif et décret). Selon la spéculation de type cabalistique opérée sur les sept consonnes, nous obtenons : *Kâf*= Adam, *Wâw* = Noé, *Nûn* = Abraham, *Yâ* = Moïse, *Qâf*= Jésus, *Dâl* = Muhammad, *Râ* = le *Qâ'im,* correspondant respectivement aux sept cycles de l'histoire universelle.

2 Voir la bibliographie en fin de chapitre.

Quatrième partie

Shî'isme, sagesse et philosophie

CHAPITRE PREMIER

Perfection morale et contemplation

L'islam shî'ite n'est pas monolithique. Nous avons constaté que le shî'isme, qui se définit par la fidélité intégrale aux imâms, se diversifiait en fonction de son histoire. Il connaît les différences entre piété populaire et religion savante. Il vérifie d'autres partages. Ainsi la fidélité aux imâms peut-elle se dégrader en un simple rigorisme, générateur de conformisme social. Elle peut, au contraire, féconder une religion intérieure, une quête de la sagesse *(hikma)*. La philosophie shî'ite a proposé des modèles de sagesse, en concurrence avec d'autres modes de connaissance, ou en étroite relation avec eux. Dans ces pages, nous avons pour seule ambition de dessiner quelques-uns des traits auxquels on reconnaît cette figure paradoxale : le philosophe shî'ite.

Peut-on dire qu'il existe une philosophie shî'ite? Les termes par lesquels les philosophes qui adhèrent à la légitimité des imâms se désignent eux-mêmes sont fort variés : ils se veulent « sages *(hokamâ')*, et la sagesse qu'ils recherchent ou pratiquent est l'exact équivalent de la *sophia* grecque, tout ensemble connaissance contemplative et sagesse morale. Ils se disent «sages mystiques » (*'urafâ'*), et leur connaissance (*ma'rifa*) va du plus élémentaire, les lois du discours et de la pensée discursive, le canon de la logique, jusqu'au plus élevé et au plus complexe, les Intelligences qui procèdent de l'Un divin, l'ordre cosmique, en passant par les degrés médians du monde de la nature et du monde de l'âme (qui est un monde physique *et* métaphysique).

Les plus anciens philosophes shî'ites, Fârâbî, Nasîr al-Dîn Tûsî, ou encore les philosophes ismaéliens, sont des maîtres en science aristotélicienne, pratiquent avec zèle l'argumentation dialectique, et ne diffèrent guère en cela de leurs collègues sunnites ou des philosophes chrétiens qui sont leurs contemporains. Non seulement ils n'ont pas privilégié une approche « gnostique du réel, en multipliant les récits cosmologiques ou les mythologies explicatives du cours du monde divin et des drames du monde créé, mais ils ont remarquablement rationalisé la science intégrale de l'existant. Adoptant, en l'interprétant, l'ordre hiérarchisé des cieux, la rigueur mathématique des mouvements célestes, ils ont intégré à l'univers shî'ite le legs de la théologie astrale des Grecs, selon un modèle aristotélisant qu'ils combinèrent avec aisance avec les spéculations platoniciennes. On pense au *Timée* ou à la théorie platonicienne de l'Âme du Monde dans les *Lois*, et aux schèmes néoplatoniciens, accessibles grâce aux versions arabes de Plotin et de Proclus.

De ce point de vue, les philosophes shî'ites participent de l'effort de rationalisation dont les pages précédentes ont montré la fonction chez les savants juristes. En témoigne l'importance considérable accordée au mot « intellect » ou « intelligence » (*al-'aql*) dans leur vocabulaire technique. L'intellect humain est ce par quoi l'homme est vraiment homme, et il doit, grâce à la philosophie, s'éclairer, s'éclaircir et s'actualiser au contact de l'intelligence agente, dernière émanation des Intelligences procédant de Dieu. La vie selon l'intellect est vie divine et, réciproquement, Dieu aime l'intelligence, parce qu'Il ne se révèle jamais mieux que dans Sa science. Le discours des imâms sera, en conséquence, l'objet d'une lecture volontiers « rationalisante », ce qui ne veut pas dire platement «

rationaliste ». Mais la fonction de ce remarquable effort de rationalisation n'est pas exactement celle du discours rationnel des juristes.

D'abord, parce que les philosophes shî'ites ont un souci de contemplation que n'ont pas les juristes. Ils veulent percer les secrets voilés dans la révélation scripturaire. Ils érigent la sagesse contemplative en idéal de vie. Bien vivre, ce n'est pas obéir aveuglément à Dieu, c'est Le connaître et puiser dans cette connaissance les ressources d'une vie de sagesse. Ensuite, parce qu'ils n'ont pas négligé de s'entretenir avec ceux que l'on rassemble commodément sous le vocable de « soufis ». Aux soufis, ils ont emprunté une certaine attitude mentale, consistant à mettre en valeur la vision *directe,* à la placer au-dessus de l'argumentation dialectique, à faire de cette vision le point culminant de la quête du savoir, sans lequel celle-ci resterait vaine. À unir la vision directe à l'amour essentiel, à un amour intégral, qui unit à Dieu, aux imâms et qui transforme les sèches prescriptions de la morale en une pratique de l'*eros* (*'ishq, mahabba)* qui enveloppe toutes les conduites de la sagesse.

On le voit chez Nasîr al-Dîn Tûsî, lorsqu'il commente Avicenne et qu'il insiste sur la valeur supérieure de l'amour, amour profane et amour sacré. Lui, chez qui la révérence envers les maîtres du soufisme va jusqu'à repenser la doctrine de l'amour de Dieu, d'abord empruntée à Aristote, – amour intellectuel de l'Intelligence divine -, dans les termes d'un amour qui consume l'amant dans les flammes d'un sacrifice absolu de soi, d'un « effacement ou d'une « extinction en Dieu, selon les leçons terribles qu'il reçoit de Hallâj. Et voici Hallâj, «martyr mystique de l'islam », comme le dit Louis Massignon, mystique exécuté sur jugement prononcé par un tribunal où l'influence des notables shî'ites de Bagdad fut déterminante, Hallâj devenu le maître intérieur d'un philosophe spéculatif shî'ite!

On lira, aussi bien, chez un Mullâ Sadrâ, des pages bouleversantes, où le sage accompli, l'homme de la parfaite intelligence est «éperdu d'amour », saisi d'un «amour fou » qui l'égaré et lui fait oublier toute prudence, à l'image des anges « rapprochés » qui se prosternent dans l'oraison permanente autour du Trône de Dieu. Telle est donc la situation paradoxale de la philosophie shî'ite, nourrie d'Aristote et vivant de la mystique platoniciennne de l'amour, situation qui deviendra assez courante, après le Xe/XVIe siècle, en Iran. Mais, aussi bien, ce sera suivre l'exemple et intégrer l'œuvre d'Ibn 'Arabî, ou celle des poètes mystiques (Jalâl al-Dîn Rûmî, Hâfez de Shîrâz, qui sont porteurs de la doctrine du « blâme volontaire », d'une éthique du blâme et de l'humiliation devant l'épiphanie de Dieu). Il s'agit donc d'un savoir qui culmine en vision et en un travail extrême sur soi-même.

En quoi cela différe-t-il de ce que nous rencontrons chez les grands philosophes sunnites, Avicenne, Suhrawardî, etc. ? En rien sur le plan conceptuel, mais en tout par le rôle essentiel de l'imamologie, et tout ce qu'elle entraîne, un rôle parfois discret, d'autres fois éclatant, déterminant quand il s'agit de concevoir Dieu, la Face de Dieu révélée, le modèle de la sagesse, et le savoir lui-même, porteur des vertus de l'exégèse symbolique (*ta'wîl*). L'exégèse shî'ite permet de penser le monde des Intelligences selon un schème shî'ite, en introduisant dans ce monde l'instance des Quatorze Impeccables. Ou bien encore l'imamologie viendra redoubler le monde des Intelligences, en un système de correspondances subtiles, ou bien enfin l'enseignement des imâms inspirera des questions, des problèmes philosophiques spécifiquement shî'ites, par exemple, la question de l'Essence divine et de ses manifestations, la question de savoir comment homologuer les vérités de raison aux vérités de foi.

Les noms pittoresques que les philosophes shî'ites se donneront, au XIe/XVIIe siècle, les « plus aigus dans la pénétration spirituelle », les « savants accomplis dans le dévoilement », les « maîtres de l'intuition intérieure », etc., montrent bien que la *sophia (hikma)* n'est pas réductible à un ensemble de thèses démonstratives. Ces appellations désigneront, de façon très concrète, ceux qui auront la prétention de pratiquer l'exégèse intégrale du Coran, et la philosophie shî'ite diffère peut-être en cela

de la philosophie sunnite : l'exégèse du Coran y tient une place plus grande, surtout dans les trois derniers siècles, les œuvres philosophiques contiennent d'amples commentaires du Coran et des imâms, et les versets coraniques servent moins d'illustrations, habilement saupoudrées dans des pages de pure dialectique, que de base fondamentale de la connaissance philosophique. S'agit-il encore de philosophie? Oui, si Proclus, rédigeant une «théologie platonicienne », est un philosophe, car nos philosophes shî'ites lui ressemblent. S'agit-il d'une sagesse? Oui, car la contemplation n'est jamais éloignée de la pratique, et la pratique suppose la contemplation.

La vie de sagesse ne s'arrête pas au respect des rites extérieurs. Le rituel musulman demeure, il devient même plus strict, dans l'allongement des oraisons, dans le mépris des plaisirs, dans la fréquence des pèlerinages, dans le souci de Dieu et de Ses commandements. Mais l'idéal de la vie de sagesse est plus exigeant. Il ne veut pas de la seule obéissance corporelle et collective à des rites qui resteraient incompris et passeraient pour arbitraires. Il requiert l'*intelligence* de ce que Dieu révèle sous les symboles et dans les récits de la révélation, la connaissance de la vie morale, une obédience éclairée par l'étude et la mise en pratique d'exercices spirituels. Si le shî'isme des juristes rationalistes peut être dit extérieur, c'est qu'il concerne l'individu soumis aux intérêts collectifs et sociaux, tandis que la sagesse shî'ite est intérieure, qu'elle permet au sujet de se tourner vers soi, de chercher la présence de l'imâm en son for intérieur, et de s'interroger avec sérieux sur le sens de sa vie, de sa mort, de son devenir après la mort.

La notion d'exercice spirituel, si importante pour comprendre la philosophie grecque, n'est pas moins présente dans la sagesse shî'ite. L'amoureux de la sagesse s'exerce à corriger son âme en vertu de deux sources d'enseignement : la morale aristotélicienne et l'éthique du soufisme. À l'une, le sage emprunte le schème général des facultés de l'âme ; il reconnaît les puissances végétatives, les puissances animales, les puissances proprement humaines. Les puissances animales, spécialement le désir et le courroux, sont l'objet d'une attention morale permanente. L'exercice spirituel les domestique, les affaiblit, joue l'une contre l'autre, afin de préserver la liberté de l'intelligence pratique. À l'éthique du soufisme, nos sages empruntent d'autres types d'exercices, qui concentrent l'âme en son foyer immatériel, son « intime », son « secret », car en ce secret demeure voilé l'éclat de la présence divine, qu'il faut laisser resplendir pour revenir à soi tout en revenant à Dieu, selon le principe si souvent répété : « Qui se connaît soi-même connaît son Seigneur. »

Le sage s'exerce à diminuer les servitudes tyranniques de son *moi*, il voue son âme, apaisée par ces exercices, à l'herméneutique permanente de la parole divine. Il ne se corrige pas pour satisfaire à une loi universelle et abstraite, mais pour perfectionner son état intérieur. Il ne se perfectionne pas par amour-propre, mais afin de mieux connaître les mystères des mondes supérieurs, le monde de l'âme, le monde de l'intelligence, et de mieux oublier ainsi les vaines sollicitations du monde inférieur : « Sache que l'homme est composé du corps, qui est comme la monture, et de l'esprit, qui est comme le voyageur, et cela depuis que Dieu l'a créé dans le voyage de l'autre monde. Le but de son voyage, c'est la rencontre de Dieu, ce pour quoi il a été créé. C'est en vue de Dieu qu'existe la création et tel est le but de l'esprit. Quant au but du corps, c'est d'assimiler les interdits et les biens, se purifier des maux. Voilà ce que signifie l'obéissance à Dieu et l'état authentique de serviteur de Dieu[1]. »

La vie est voyage. Connaître Dieu, c'est réaliser ce qui est le plus agréable à Dieu, puisqu'un attribut essentiel de Dieu est la science universelle. En retour, l'amour du savoir aide le sage à gagner quelque degré de perfection supplémentaire, une étape nouvelle sur le chemin du retour vers Dieu. Il l'autorise à comprendre l'unité de la volonté, de la puissance et de la sagesse divines. La sagesse consent alors au décret divin et à la destination particulière que Dieu prévoit pour chacun. La sagesse offre l'amour

pacifié de ce que Dieu a décidé pour moi, en un savoir de ce que *je suis* vraiment lorsque tombent les voiles et les illusions imaginaires que mes ambitions ont tissés. Si la sagesse est dépouillement, elle est aussi éthique du désir et de l'amour, dont l'objet est l'Aimé par excellence, Dieu. Cet amour produit un maximum de perfection, la lente naissance d'un sujet libéré. Comme le dit Nasîr al-Dîn Tûsî : « Fais en sorte d'être toujours au maximum de toi-même. » Et comme le dit la parole du Christ, reprise à leur compte par plusieurs penseurs : nul n'entre dans le Royaume qui n'est pas né deux fois. À la naissance terrestre doit succéder une nouvelle naissance, une naissance spirituelle, qui est le but recherché par la sagesse.

Le commencement de la sagesse est la conscience de la détresse, le constat de l'existence humaine jetée dans un monde ténébreux. Cette détresse n'est pas le fait de Dieu. Elle a pour cause la déficience du mode d'existence des créatures, une existence dépendante, enchaînée, une existence par l'*autre* que soi. En contraste avec l'existence divine, qui est le bien pur, parce qu'elle est nécessaire et suffisante, celle de l'homme est entravée par de multiples chaînes. Le sage est celui qui tente de s'en délivrer, en préparant et en entreprenant le voyage vers la source de tout bien, en se fixant pour objectif une félicité que Dieu seul possède et qu'Il accorde au pèlerin au terme de son parcours.

La sagesse n'est donc pas un consentement à la finitude de l'existence humaine. Elle l'accepte comme un moment inévitable, mais elle cherche à la dépasser, en une tension vers l'infini divin, grâce à une connaissance métaphysique de l'origine en Dieu et du retour vers Dieu. Le cercle de l'existence va de l'infini divin et il y reconduit. Il intègre les réalités finies du monde créé dans les espaces et dans les temps qui expriment l'éternité et le réel infinis de Dieu. C'est dans cette perspective que doit être compris le *tawhîd*, l'attestation de l'unité et de l'unicité divines.

Les croyants pensent que Dieu est transcendant aux mondes qu'Il a créés. Ils opposent ainsi l'être éternel de Dieu à l'être temporel des hommes. Ils brisent l'unité de l'être. Dieu devient alors ce juge et ce maître absolument séparé de Sa créature, laquelle n'a d'autre moyen de Le reconnaître que d'obéir aveuglément à Ses commandements. Dieu risque de Se représenter dans l'âme du fidèle comme l'idole d'une nouvelle forme insidieuse de paganisme, idole que l'on craint et dont on espère attirer les faveurs par un culte scrupuleux. La philosophie shî'ite n'a cessé de combattre cette idolâtrie insidieuse qui se glisse sous le manteau d'un monothéisme littéraliste et abstrait. Elle ne cesse de combattre ces deux maux de l'âme humaine, la crainte et l'espérance. Bons lecteurs d'Avicenne, nos auteurs traquent cette espérance asservissante et cette crainte avilissante : il faut aimer Dieu sans en rien attendre, pour qu'Il donne, libéralement, ce qu'Il veut, et qui ne peut être que le bien.

Certes, il y a quelque vérité dans la foi naïve, quand elle affirme respecter la profession de foi de l'islam, quand elle énonce qu'Il n'y a de divinité si ce n'est Dieu, en soutenant que de Dieu, il n'est possible d'affirmer qu'une seule chose, c'est qu'il est *un*. La foi se prive de connaître, par amour de la transcendance de Dieu. L'essence divine reste insondable. C'est le roc du monothéisme abrahamique. La philosophie shî'ite l'entend en un sens rigoureux. L'essence de Dieu ne peut être visée que par une pensée négative, une voie négative qui la libère de tout attribut, de toute nomination, de toute ressemblance avec une créature quelconque. Le Nom suprême de Dieu, celui qui désigne Son *essence*, est foncièrement caché, et ne sera révélé qu'au terme des temps, par le Messie, c'est-à-dire par l'imâm de la résurrection. C'est pourquoi certains textes ismaéliens reprennent à leur compte l'énonciation biblique du Messie, pour l'attribuer au Résurrecteur attendu : il est le « maître du shabbat», l'homme destiné à nommer et à révéler Dieu en Sa pleine lumière au dernier Jour. Le philosophe duodécimain

Mullâ Sadrâ valorise, quant à lui, la figure du Prophète, modèle de l'autorité terrestre, modèle de la «force de l'imagination visionnaire», modèle de l'intellection métaphysique.

La sagesse consiste donc à conduire le pèlerin spirituel qu'est l'homme vers le Jour du Jugement et vers cette révélation finale de la réalité effective de toute chose, dans l'ignorance inévitable de l'essence divine.

Mais si cette essence reste insondable, le monothéisme n'en devient que plus difficile à admettre pour notre intelligence. Comment professer l'unité de Dieu, soutenir que Lui seul possède vraiment l'existence, qu'Il absorbe en Lui toute vérité et toute réalité, s'il s'avère que les créatures, les existants temporels existent eux aussi, d'une existence moindre, déterminée par celle de Dieu, mais d'une existence bien réelle ? Comment comprendre qu'en dehors de Dieu il y ait quelque chose ? Qu'il y ait hors de Lui ce « moi », cet homme qui pense et qui vit dans un monde séparé de son créateur? En termes philosophiques, comment l'un est-il compatible avec le multiple?

Les savants shî'ites, depuis Fârâbî jusqu'à Sabzawârî, n'ont cessé d'interroger ainsi le *tawhîd*, l'attestation de l'unité divine. Ils ont d'abord emprunté beaucoup à l'édifice métaphysique d'Avicenne, puis il ont lu Avicenne à la lumière de la philosophie de Suhrawardî, enfin ils ont consacré des milliers de pages à cette question, en se demandant si l'être devait se dire de façon *univoque*, en un même sens, de Dieu et des créatures, ou de façon *équivoque*, en distinguant l'être de Dieu de l'être des créatures. La plupart des traités de métaphysique rédigés par les philosophes de l'école d'Ispahân, ou de celle de Qumm, portent sur ces questions dans leurs premiers chapitres. Pour ne prendre qu'un exemple, c'est l'objet de l'élégant et bref essai de Qâdî Sa'îd Qummî, rédigé en persan, et poétiquement intitulé *La Clé du paradis*[2].

Pour éclairer ces questions abstruses, ils ont bénéficié de la lecture qu'ils firent de l'œuvre d'Ibn 'Arabî. Grâce à Ibn Arabî, ils purent soutenir tout ensemble deux thèses : Premièrement, il n'y a d'être qu'en Dieu; deuxièmement, il existe une unicité de l'être (*wahdat al-wujûd*). En conséquence, la multiplicité des existences singulières est nécessairement une expression de cette unité de l'être, et cette unité de l'être doit exprimer l'être divin. Pour que la multiplicité des existants soit compatible avec l'unité fondamentale de l'être et de Dieu, il faut distinguer l'essence de Dieu, transcendante, sans relation avec nous, de la manifestation de Dieu au plan et au niveau des nominations que Dieu se donne Lui-même, et qu'Il révèle dans Ses Livres saints. S'il est vrai que l'essence de Dieu est séparée, il n'est pas moins vrai que Dieu Se révèle dans la multiplicité de Ses noms, de Ses attributs, de Ses opérations, qui sont, quant à eux, parfaitement connus.

Il en résulte que l'intelligence des hommes, bien guidée, peut et doit accéder à la pleine connaissance de ces propriétés de Dieu, c'est-à-dire aux divers modes selon lesquels Dieu Se révèle, Se donne à connaître. Elle saura, dès lors, que l'être de chacun ne fait qu'un avec l'expression de l'un des noms de Dieu, et que le multiple exprime l'unité divine révélée, tandis que cette unité ne saurait se passer de son propre déploiement dans la multiplicité des existants.

Chacun est convoqué à une connaissance ambitieuse, il doit se connaître vraiment, connaître *en soi* l'image qui réfléchit, sur un mode particulier, les attributs de Dieu. L'idéal de sagesse repose sur la conception où les attributs et les noms divins se font homme, et permettent ainsi à l'homme de restituer en lui-même l'image originaire de Dieu. Tel est le but : revenir à sa nature originelle (*fitra*), à la nature humaine, miroir total du divin révélé (mais non du Dieu caché). Anthropomorphose de Dieu, divinisation de l'homme, la sagesse laisse intacte l'essence transcendante de Dieu, mais fait participer

l'homme au divin, et Dieu à l'humain, en un jeu de miroirs suggestif

Voilà pourquoi la fonction théophanique de chaque créature joue un rôle si important dans la sagesse shî'ite. La sagesse, dans sa dimension cognitive, est un savoir des *théophanies*, des épiphanies de Dieu dans les lieux de réception de Ses manifestations, c'est-à-dire dans l'ensemble des mondes créés, et singulièrement dans l'homme. Chaque homme peut comprendre pourquoi la sagesse n'est pas un vain travail, quand il sait qu'il n'est pas séparé de Dieu mais uni à Lui par une relation théophanique, qu'il est, en sa nature véritable, théophanie et manifestation des noms divins. Cette « nature véritable » est l'imâm de chacun, la face de l'imâm dévolue à chacun. C'est un trait spécifiquement shî'ite de ces philosophies.

Par conséquent, la finitude et la détresse sont provisoires, et elles peuvent être vaincues par une connaissance et une pratique qui vont rapprocher le miroir où se réfléchit Dieu, miroir qui est l'homme lui-même, de la source de cette réflexion, qui est la lumière divine.

Mullâ Sadrâ peut écrire : « Sache que l'âme n'atteint cette joie et cette béatitude que par la pratique assidue des actions et des opérations qui purifient l'âme, la débarrassent de ses impuretés, et qui polissent le miroir du cœur, ôtent ses saletés et ses pollutions, et cela par la contemplation qui est le fait de la science de la forme des choses, et de leurs essences. Lorsque l'âme se perfectionne ainsi et qu'elle passe du stade de la puissance intellective matérielle à celui où elle devient intelligence pleinement en acte, elle rompt avec le besoin qu'elle avait de l'activité des sens, du corps et des activités corporelles. Mais le corps ne cesse de s'opposer à l'âme, il la préoccupe, et il l'empêche d'atteindre la perfection de l'union et de l'esprit de l'union. Lorsque la préoccupation du corps décline dans l'âme, les suggestions de l'imagination trompeuse et les jeux de l'imagination fantaisiste déclinent aussi, le voile se lève, les entraves extérieures disparaissent, et perdure la conjonction unitive [avec Dieu]. L'âme, en effet, est éternelle, le principe agent, en elle, est éternel, l'effusion qui provient de lui s'offre généreusement, et l'âme est bien préparée. Les deux voiles, le voile extérieur et le voile intérieur, disparaissent. »

Nous disposons, en ces lignes, du programme de la sagesse. Il est conforme, on le voit bien, à la lettre même de ce qu'a pu dire Socrate, dans son dernier entretien, tel qu'il est rapporté par Platon dans *Phédon*. Le corps est la source de tous les troubles de l'âme, l'entrave et l'ennemi de la pensée. Les puissances inférieures de l'âme, sensibilité, imagination, sont des puissances trompeuses, car elles accablent l'âme, et ternissent le miroir du cœur. La sagesse est donc une mort vécue, une mort désirée, une ascèse. Mais elle est, pour cela, accès à la vie véritable, à l'éternité de l'âme, qui est le miroir intelligible de Dieu.

Le travail préparatoire des exercices moraux polit le miroir du cœur, et ce travail requiert déjà l'activité cognitive. La connaissance de l'essence des choses qui existent dans le monde sensible, des liens qui les unissent à leurs modèles intelligibles (les fameuses Idées platoniciennes), tout ce savoir spéculatif prépare, soutient la pratique purificatrice, qui, en retour, l'encourage et la libère. Science et pratique ne font qu'un. L'effusion divine est généreuse, elle ne manque jamais à celui qui désire la sagesse car, de toute éternité, elle se répand dans l'âme humaine. À elle de la reconnaître.

Ce qui est plus subtil, en une telle sagesse, c'est la reprise du thème platonicien de l'élan de l'âme hors du corps, du voyage métaphysique et de ses étapes. La palingénésie de l'âme prendra une forme typiquement islamique. La sagesse philosophique est une sagesse en devenir, parce qu'elle ne prend pas l'homme pour un être statique, mais pour un vivant en transformation permanente, en pèlerinage depuis le temps où il n'était pas encore créé dans son corps de chair, jusqu'au temps où il en sera

délivré par la mort, et où il attendra, dans certaines conditions favorables ou infernales, l'ultime moment de la résurrection annoncée.

La mort nous délivre des entraves du corps matériel inférieur. La sagesse y prépare, en étant comme une mort philosophique au corps. Mais le corps n'est pas inutile. Les ascètes excessifs, tels certains adeptes du soufisme, négligent le corps, le martyrisent en des épreuves aberrantes (jeûne permanent, veilles épuisantes, etc.). La morale shî'ite est moins dure. De Nasîr al-Dîn Tûsî jusqu'à Mullâ Sadrâ, une ample littérature morale conteste ou raille ceux qui veulent tuer leur monture, leur corps, et font mine d'aller vers Dieu sans la patience de cheminer, les soufis insoucieux de questions morales, ou franchement libertins, aussi méprisants de la vie terrestre que le sont les pieux ascètes. Le combat contre le corps n'est pas le mépris du corps. Celui-ci est la monture de l'âme pendant le cours de la vie en ce monde. Il est le voile extérieur qui empêche l'âme de se voir et de voir en elle le miroir théophanique des noms divins, mais il est aussi le véhicule nécessaire à l'âme. Celle-ci fait la preuve de sa liberté dans les humbles travaux de la discipline et de la lutte contre les passions. La purification morale, plutôt que la haine du corps, tel est donc le vrai chemin de la sagesse.

Nos sens sont utiles comme est utile le filet au chasseur, ou le cheval au cavalier. En outre, chaque pouvoir de l'âme a sa propre perfection (on reconnaît ici l'influence d'Aristote). Les sens, eux-mêmes, ont leur vertu et leur perfection. Certes, chacun d'entre eux est un voile intérieur, mais il est aussi une sorte (inférieure) de révélation. Tout ce qui voile Dieu Le dévoile aussi, tout ce qui Le dévoile Le laisse à Son mystère. Dans les mélodies, les lumières, les couleurs, dans le goût sucré du miel ou la vision des beaux corps, il y a quelque semblance lointaine des mondes divins.

Chaque visage, chaque fleur, chaque amour reflète et imite les formes angéliques, les splendeurs du Trône divin, les cataractes de lumières immatérielles. Toute forme est forme divine. Quand l'âme domine son corps et le gouverne, elle peut jouir de ces semblances que l'imagination transfigure, elle en fait son propre chemin vers la perception intellective des noms divins. Par contre, quand elle se soumet aux « suggestions sataniques », elle méconnaît que les perceptions qu'elle obtient ici-bas sont les miroirs lointains des perceptions plus vraies qu'elle est en droit d'espérer. Le corps la domine et les formes divines s'estompent, laissant place à des lubies aussi vaines que terrifiantes. Tout le malheur des hommes vient de ce qu'ils se soumettent aux idoles de leur imagination et consentent, par lassitude, à ce qui les sépare du vrai et d'eux-mêmes.

1 Nous citerons ici divers textes empruntés aux philosophes shî'ites. Ils sont traduits par nous, mais nous éviterons d'en donner la référence dans les ouvrages originaux, en langue arabe ou persane, pour ne pas alourdir inutilement l'exposé. La bibliographie en fin de partie aidera le lecteur à consulter les ouvrages accessibles dans les langues européennes. La présente citation est de Mullâ Sadrâ.

2 L'ouvrage de H. Corbin, *La Philosophie iranienne islamique aux XVII*^{e} *et XVIII*^{e} siècles, est presque entièrement consacré à l'examen de ces problèmes (voir la bibliographie en fin de partie).

CHAPITRE 2

Philosophie et syncrétisme

Comme la sagesse des Grecs, la morale des philosophes shî'ites n'est pas un style de vie négligeant les connaissances théoriques, tandis que leurs systèmes de la science ne se désintéressent jamais des pratiques morales. Cette sagesse enveloppe science et pratique, instruisant la pratique morale des lumières de la science spéculative, exerçant l'intelligence pour changer l'homme soumis à son corps mortel en un homme délivré, purifié, tourné vers le divin. Imitant et interprétant la sagesse des prophètes, elle transfigure la loi divine, la change en motion intérieure de l'âme, en spontanéité créatrice de l'homme nouveau.

Si la philosophie a perduré, tant bien que mal, dans divers milieux shî'ites, du IVe/Xe siècle à nos jours, ce fut pour offrir au Livre divin un sens caché d'un type spécial, que seule la tradition philosophique ou « théosophique » pouvait dévoiler. Il serait faux d'imaginer le philosophe shî'ite dans la posture d'un esprit fort, d'un libre penseur contestant les naïvetés de la foi en champion de la raison naturelle, armé de logique et de physique. Le besoin de philosophie vint de l'exégèse, et du sentiment de quelques lettrés. Ils crurent que les significations les plus secrètes de la révélation divine ne seraient jamais mieux dites que par eux, les sages authentiques.

Ces lettrés philosophes revendiquèrent tout naturellement l'autorité, ils dirent être les *'ulamâ'* par excellence, « ceux qui possèdent la science ». Ils voulaient dire que le plus grand nombre des hommes participent au macrocosme, qu'ils jouent inconsciemment leur rôle dans l'harmonie de l'univers, mais qu'ils ne dépassent guère le niveau de la bête brute. Participer à la vie de l'intelligence n'est pas le propre de tous les hommes, parce qu'elle est chose difficile autant que rare. La foule déteste le savoir, ou ne s'en occupe pas plus que ne fait l'animal. Le sage, qui est le vrai savant (*al-'âlim*), est aussi bien un monde (*'âlam*) à lui seul. À une voyelle près, le monde et le savant se disent par un seul et même terme. Le philosophe, ce monde de savoir et de contemplation, de sagesse pratique et de connaissance divine, résume en lui le macrocosme, « comme s'il était un livre condensé de la totalité des mondes ». Le sage philosophe imite l'imâm en ceci : il est savant, il est un monde, il est un livre parlant.

La philosophie fut un mode d'exégèse parmi d'autres, mais elle finit par imposer sa rigueur supérieure, non sans provoquer la jalousie des mystiques, des théologiens et des juristes. Elle resta une philosophie exégétique, parce qu'elle pratiqua un échange permanent entre l'étude de la révélation scripturaire et le développement des savoirs métaphysiques, cosmologiques et moraux. Destinée à conduire l'homme vers des fins salutaires, une rétribution future dont il est en partie responsable, la philosophie shî'ite ne s'intéresse guère à l'obéissance collective mais à la connaissance précise des étapes à franchir pour s'approcher de Dieu. Ces étapes intérieures correspondent aux différents degrés du monde de la création, que la métaphysique et la physique ont pour charge de découvrir. C'est pourquoi la sagesse a besoin de la connaissance philosophique. Connaître les mondes, c'est se connaître soi-même. La philosophie shî'ite accueille une science grecque dont Platon et Aristote sont deux maîtres majeurs. Leurs enseignements convergent et ont une valeur analogue à celle que l'on

accorde aux prophètes. Elle accueille, au même titre, tous les secrets des modèles abrahamiques.

Elle intègre, à ces données primitives, les disciplines exégétiques, logiques, rhétoriques nées en terre d'islam, avec une curiosité et un esprit de tolérance remarquables. Pour peu qu'un argument soit utile ou respectable, il est pris en compte, quelle que soit son origine. Discuté, critiqué, accepté ou rejeté, il a droit de cité. La dispute courtoise, parfois ironique, prépare l'exposé démonstratif. Les philosophies shî'ites les plus élaborées ont ainsi une allure encyclopédique.

Elles mettent au service de l'exégèse de la Révélation ou de la construction de leurs systèmes tout ce que la culture de leur temps peut offrir. La rigueur théologique s'accorda avec cet esprit de synthèse tolérant. Nombreux furent les philosophes shî'ites qui n'hésitèrent pas à trouver leur bonheur dans les systèmes de pensée élaborés par des penseurs sunnites, sans parler de leur goût pour des savoirs étrangers à l'islam, mais vénérables à leurs yeux, le corpus des Anciens, les autres religions du Livre, celles de l'ancien Iran, le mazdéisme, le manichéisme, ou encore certains aspects du bouddhisme. Le syncrétisme fut pour eux une méthode.

Par contraste, le souci de cette philosophie reste toujours celui d'une philosophie *islamique*, vouée par essence à éclairer et à fonder en raison les vérités prophétiques de l'islam. Les systèmes de philosophie shî'ites sont inséparables de l'exégèse qu'ils proposent, du Livre et du sens caché de la prophétie. Ils diffèrent, en cela, des philosophies occidentales qui reposent sur une base purement rationnelle, obtenue par la seule force de l'entendement. Ils font un usage rationnel des *concepts* philosophiques pour donner un sens plus rationnel aux versets coraniques, et, réciproquement, ils invoquent ces versets et la lettre de la révélation pour déterminer quels sont les *problèmes* que la philosophie doit traiter. La révélation éclaire la raison en lui découvrant les problèmes qui sont les siens. La raison élucide le sens de la révélation par la force démonstrative de son discours.

CHAPITRE 3

Quelques jalons historiques

Il est impossible de faire ici l'histoire de cette philosophie[1]. En voici simplement les principaux moments.

Comme l'ensemble de la philosophie islamique, les penseurs shî'ites sont tributaires de l'immense effort de traduction qui commença au IIIe siècle de l'hégire (IXe siècle), et dont le symbole est la fondation de la « demeure de la sagesse » (*bayt al-hikma)* par le calife 'abbasside al-Ma'mûn, à Bagdad, en 217/832. La transmission du savoir antique fut l'œuvre de familles arabes chrétiennes. Elle poursuivait le long travail des traductions du grec en syriaque. La Syrie, l'Irak, et la Perse, tombés sous l'autorité des musulmans, étaient des foyers majeurs de la culture chrétienne, et le milieu syriaque ou araméen joua un rôle décisif dans la sauvegarde et l'interprétation des Grecs. Les diverses théologies chrétiennes imprimèrent leur marque à un legs qui en conserve, chez les auteurs musulmans, bien des traces. Il y eut aussi le souci de répondre à l'apologétique zoroastrienne et, sans doute, une présence diffuse du manichéisme. On repère également des échanges entre mystique juive et mystique islamique. L'ensemble des sciences, depuis les mathématiques, la logique ou l'astronomie jusqu'à l'alchimie, la médecine, la physique, converge en l'élaboration d'une sagesse qui ne connaît guère de solution de continuité quand l'islam vient en assurer la relève en son style propre.

L'histoire des discours philosophiques shî'ites n'est pas séparable du cours général de la philosophie islamique, telle qu'elle fut rendue possible par cette acclimatation des savoirs antérieurs. Il est cependant possible de mettre en lumière quelques moments décisifs.

Tout d'abord, le moment ismaélien, du IVe/Xe siècle au VIIe/XIIIe siècle. Pour penser en termes systématiques leurs données de foi, les propagandistes de l'*Appel* utilisèrent toutes les ressources que leur offrait le néoplatonisme, et ils réalisèrent ce que les néoplatoniciens grecs n'avaient pas effectué (si l'on met à part l'empereur Julien) : une théologie de l'autorité structurée selon le modèle de l'ontologie et selon les spéculations portant sur la nature et les propriétés du principe ultime de l'existant. Cet effort théorique ismaélien est contemporain, en ses débuts, de l'essor de la philosophie islamique chez les penseurs dits « hellénisants », dont les sommets se trouvent dans les œuvres d'al-Kindî, d'al-Fârâbî et d'Avicenne (Ibn Sînâ).

Après avoir construit leur théologie selon les règles d'un discours mythologique, ou encore dans le style des révélations gnostiques, les ismaéliens ressentirent le besoin d'un discours proprement philosophique. Que ce soit dans le mouvement carmate ou chez les docteurs qui préparaient la conquête du pouvoir spirituel et temporel des Fatimides, la philosophie vint au secours des autres disciplines théoriques et engendra quelques oeuvres magistrales.

C'est ainsi que furent rédigés les traités constituant ce que l'on nomme l'« Encyclopédie » des Frères de la Pureté (*Ikhwân al-Safâ*), les œuvres d'Abû Hâtim al-Râzî (m. 322/933), d'Abû Ya'qûb al-Sijistânî (IVe/Xe siècle), de Hamîd al-Dîn al-Kirmânî (m. vers 408/1017), de Mu'ayyad al-Shîrâzî (m. 470/1077) et de Nâsir-e Khosraw (m. entre 465/1072 et 470/1077). Nombreux furent les auteurs

iraniens, au service de l'autorité exercée par les dirigeants de l'organisation clandestine (elle-même divisée d'abord entre les courants carmates et fatimides), puis au service du pouvoir de l'imâm siégeant en sa capitale, fondée après la conquête ismaélienne du Maghreb et de l'ÉGYPTE, Le Caire (*al-Qâhira* : la Victorieuse). Ils écrivaient en langue arabe, hormis Nâsir-e Khosraw dont les œuvres sont toutes écrites en persan.

Après la scission du mouvement ismaélien, qui eut lieu en 487/1094, à l'occasion de la succession de l'imâm al-Mustansir bi'llâh, la philosophie ismaélienne se perpétua d'une part dans la littérature ismaélienne yéménite, d'autre part dans les communautés unies autour des maîtres successifs siégeant en Alamût. Après la chute d'Alamût entre les mains de l'envahisseur mongol, en 654/1256, la philosophie propre à cette branche de l'ismaélisme prit la forme d'une littérature morale, ou d'une pensée poétique et mystique identique à celle du soufisme, rédigée en persan, puis dans les langues de l'Inde, survivant jusqu'à nos jours, « sous le manteau », dans un climat de persécution. Elle se réfugia toujours plus à l'est, spécialement dans certaines régions de l'Afghanistan et du monde indien.

Le deuxième moment commence lorsque le shî'isme duodécimain intègre à son effort de rationalisation la pratique philosophique. Le meilleur témoin de cette décision se trouve être un penseur étonnant, trop mal connu de nos jours en Occident. Sa vie romanesque, l'ampleur de son œuvre mériteraient plus d'égards. Il s'agit de Nasîr al-Dîn Tûsî (597/1201 à 672/1274). Né dans une famille duodécimaine du Khorassan, éduqué à Nishapour, rallié à l'organisation ismaélienne, conseiller d'un prince ismaélien puis de l'imâm de son temps, trahissant son maître dans les heures dramatiques du siège de la forteresse d'Alamût, l'imâm ismaélien, livré puis assassiné, entrant dans Bagdad aux côtés du chef mongol Hûlâgû, assistant au sac de la capitale abbasside, consulté, dit-on, quand il s'agit de mettre à mort le calife, revenant avec opportunité à la foi duodécimaine, sauvant avec quelques intelligences iraniennes de premier ordre la civilisation qui croulait sous les vagues successives des « peuples prolétaires », comme les nommait Grousset, tel est notre homme. Politique machiavélique et inspiré, il fut aussi un savant universel. Commentateur d'Euclide, génie mathématique et astronome de renom, il eut le mérite d'introduire, en l'explicitant, la philosophie d'Avicenne en milieu shî'ite.

Par Avicenne, c'étaient le style et les motifs de la philosophie tout entière qui s'imposaient désormais aux lettrés, en concurrence de la théologie rationnelle (dont Tûsî fut aussi l'un des maîtres dans le shî'isme duodécimain). L'avicennisme shî'ite, imposé d'abord en milieu ismaélien par l'aventureux génie de Tûsî, gagnait les écoles de pensée duodécimaines. Un avicennisme controversé, puisque Tûsî n'épargne pas ses critiques à Avicenne, mais, plus profondément encore, une vivification des sciences philosophiques qui ne devait plus prendre fin. Au XIIe/XVIIIe siècle encore, peut-être de nos jours de façon plus scolaire, le grand livre d'Avicenne, le *Livre de la Guérison,* sert de base à une masse de commentaires. Il encadre l'enseignement philosophique traditionnel. La critique vigoureuse qu'al-Ghazâlî en a faite dans sa *Destruction des philosophes* n'y a rien changé, mais, assez curieusement, les enseignements du grand docteur sunnite sont venus s'intégrer à l'avicennisme shî'ite. Quant à l'œuvre d'Averroës, qui a tant compté pour l'Occident latin, elle est entièrement ignorée de nos penseurs.

L'importance de Nasîr al-Dîn Tûsî ne doit pas nous masquer celle d'une école philosophique duodécimaine qui lui fut contemporaine, et dont certains des maîtres furent en rapport avec lui, comme avec les théologiens de Hilla. Elle se développa au Bahrayn, terre très ancienne du shî'isme, longtemps soumise aux Carmates. Ses maîtres, Ibn Sa'âda al-Bahrânî, 'Alî ibn Sulaymân, Mîtham al-Bahrânî, opérèrent, en langue arabe, en milieu arabe, une synthèse des enseignements des imâms et des données de la philosophie, et préparèrent, comme Tûsî, l'essor philosophique shî'ite du VIIIe/XIVe siècle, dont

le grand nom est celui de Haydar Âmulî.

Avec la figure attachante et pacifique de Haydar Âmulî, familier d'une dynastie shî'ite du nord de l'Iran, devenu ascète à la suite d'une illumination intérieure, nous voyons se dessiner une nouvelle synthèse. Non plus celle du shî'isme et de la seule philosophie, mais celle d'un shî'isme philosophant et du soufisme de l'école d'Ibn 'Arabî. Avec les œuvres de 'Alî Torkeh Isfahânî (m. vers 830/ 1426-1427), de Rajab Borsî et surtout d'Ibn Abî Jumhûr (m.906/1501), nous assistons à l'élaboration d'une synthèse entre le shî'isme spéculatif, l'héritage suhrawardien et celui d'Ibn 'Arabî.

Cette synthèse avait été préparée par les contacts et les échanges de Nasîr al-Dîn Tûsî avec le beau-fils d'Ibn 'Arabî, Sadr al-Dîn Qûnawî. Par-delà les rencontres que nous évoquons trop allusivement, il faut se représenter un monde culturel unifié, tourmenté par les ébranlements considérables de l'histoire, mais où nul courant de pensée, sunnite ou shî'ite, spirituel ou théologique, ne reste longtemps isolé. Entre l'exégèse rationnelle du maître sunnite Fakhr al-Dîn al-Râzî, l'héritage de l'école de Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî, le « maître de l'illumination » mort martyr de la philosophie à Alep en 587/1191, l'influence d'al-Ghazâlî, la poésie visionnaire de Jalâl al-Dîn Rûmî, les leçons des poètes et des moralistes, l'œuvre immense d'Ibn 'Arabî, et l'avicennisme, se sont noués trop de liens subtils pour que la pensée shî'ite n'en ait pas été modifiée et nourrie. Tel est le fruit de ce deuxième « moment » de la sagesse philosophique du shî'isme, brossé ici à grands traits.

Le troisième moment fut favorisé par l'instauration de l'État safavide. La nouvelle dynastie, née elle-même dans l'ambiance eschatologique d'un soufisme shî'ite, se trouva confrontée à la tâche de répandre, parfois avec une grande violence, la foi duodécimaine en un pays, l'Iran, qui n'avait cessé de fournir des fidèles et de grands esprits au shî'isme, mais qui n'était pas intégralement acquis à son autorité. L'importation de théologiens depuis les terres arabes du shî'isme, Syrie, Irak, Bahrayn, y contribua. Ces familles de savants s'installant en Iran rencontrèrent des familles de savants shî'ites iraniens. L'amalgame se fit, non sans difficulté parfois. Avant que d'évoquer ici certains des philosophes qui illustrèrent le règne des souverains safavides, demandons-nous ce que fut leur *situation*. Nous mettrons ensuite en valeur quelques-uns des aspects majeurs d'une sagesse shî'ite accomplissant le destin philosophique de fislam.

Cette situation fut et reste conflictuelle. D'un bord, les philosophes servirent avec loyauté l'autorité royale, et usèrent de leur pouvoir pour consolider cette autorité. Certains d'entre eux furent proches du pouvoir central, tels Mîr Dâmâd (m.1040/1631-32) ou Sa'îd Qummî (m.1103/1691), qui fut élevé à la dignité de qâdî (juge) par Shâh Abbas II. Certains approuvèrent les développements doctrinaux qui servaient les intérêts des savants juristes. Mais d'autres, parmi les plus importants, s'en défièrent. Ou, plus précisément, ils soutenaient que l'effort rationnel, culminant en une contemplation dont la philosophie est l'exercice privilégié, devait servir une connaissance spirituelle (*'irfân*), seule capable de sauver, d'interpréter et de diffuser les lumières des enseignements proprement shî'ites.

Aucune théologie dogmatique, a fortiori, nul juridisme ne leur importe. De ce qu'ils estimaient être la véritable théologie rationnelle, les philosophes revendiquèrent la construction. L'islam, la fidélité au Prophète et aux imâms ne sont jamais remis en question. Mais ils entendent en dévoiler la substance, la délivrer de la gangue des prescriptions, et, au fond, ils cherchent à changer profondément la face même de la religion musulmane. Leurs adversaires ont vu juste. Les *'urafâ'* shî'ites - traduisons : les savants véritables, les *hukamâ'* -, les hommes de sagesse, ont voulu substituer à une religion condensée en une obéissance aux hommes de religion une sagesse, une connaissance salvifique, qui ne connaît que Dieu, et Dieu tel que l'intelligence divine elle-même Le manifeste aux intelligences et aux cœurs qui se sont rendus dignes de Le connaître.

Les philosophes ont eu la conviction d'être les fidèles les plus authentiques. Non pas de procéder à des innovations blâmables, mais de revenir à l'exégèse authentique de la révélation. De revenir à l'autorité de Dieu seul. C'est pourquoi ils ont rencontré les juristes et les théologiens dogmatiques (*mutakallimûn*) sur leur chemin, et qu'ils ont dû prendre parti, quand les docteurs de la Loi ont eu l'ambition affichée de *représenter* la vérité. Ces juristes souhaitaient dire le vrai, au nom de l'imâm caché, ils étaient les sujets autorisés au vrai. Pour une part, les philosophes cédèrent à cette injonction. Mais, d'autre part, ils la contestèrent vivement. Ils furent partagés, intérieurement, par le conflit.

L'argumentation philosophique, contestant l'autorité juridique ou dogmatique, est fort curieuse. En voici un exemple, que propose Mullâ Sadrâ, au détour de l'un de ses commentaires coraniques. Elle ne consiste pas à opposer une autorité humaine, la sienne, à celle de ses adversaires. Elle dit, plus pertinemment, que la plupart des hommes servent leurs propres croyances, et non Dieu *en tant qu'il est Dieu*. Que les savoirs qui prétendent à une autorité absolue, pour guider les peuples au nom de la religion, ne sont que croyances humaines. Et que la seule autorité revient aux dits des imâms, parce que ces dits ne sont pas de l'ordre de la croyance humaine mais de la *révélation*. De sorte que la philosophie, en se faisant herméneutique de la révélation, n'institue pas une nouvelle puissance qui s'interposerait entre la puissance de Dieu et l'obéissance des fidèles, mais un chemin, une voie d'accès au vrai, dont chacun est responsable, et qui fonde chacun dans sa responsabilité devant Dieu.

C'est dans cette mesure que certains philosophes furent persécutés, que d'autres se sentirent «en étrange pays » dans leur propre pays, et que la philosophie shî'ite n'est pas un discours de plus, s'ajoutant aux disciplines formatrices du pouvoir religieux, mais un savoir en excès, toléré, enseigné, mais toujours foncièrement menacé.

Ces philosophes furent des enseignants. Lorsque nous connaissons quelque chose de leur vie, ce peu de chose se résume souvent en quelques événements de savoir et d'étude. La transmission de ce savoir à quelques disciples fut facilitée par l'institution de madrasa, et le style des œuvres conserve l'allure d'un enseignement oral, tissé de commentaires infinis, de gloses, en marge des manuscrits. Le commentaire est le discours le plus apte à produire des énoncés nouveaux, mais dont la nouveauté tient souvent en la mince différence ou divergence avec un énoncé antérieur que le maître commente. À ce style du commentaire vient s'ajouter celui du traité, récapitulant selon un ordre immuable la doctrine professée. Les différentes « écoles » sont, en vérité, des dynasties de savants, parfois liées par des liens de famille, toujours consacrées par la licence, accordée à un élève, d'enseigner à son tour.

À grands traits, rappelons quelques-unes de ces lignées de philosophes. Vient en premier Muhammad Bâqir Astarâbâdî (m. 1040/1631-1632), surnommé Mîr Dâmâd, dit encore le « troisième maître » (le premier étant Aristote, le deuxième Fârâbî). Il eut, à part Mullâ Sadrâ, deux disciples remarquables dans les personnes de Mullâ Shamsâ Gilânî et surtout de Sayyid Ahmad 'Alawî (m. 1050/1640 ou 1650). De son côté, le philosophe Mîr Fendereskî (m. 1050/1640) donna naissance à une lignée de disciples, parmi lesquels on relèvera l'importance de Rajab Alî Tabrizî (m. 1080/1669-1670), qui eut à son tour plusieurs disciples notoires, dont Qâdî Sa'îd Qummî (m. 1103/1691-92). Mullâ Sadrâ (m. 1050/1640-41), dont l'œuvre domine encore aujourd'hui l'horizon de la philosophie islamique en Iran, eut quant à lui une pléiade de disciples, parmi lesquels Mullâ 'Abd al-Razzâq Lâhîjî (m. 1072/1661-62), le fils de celui-ci, Âghâ Mîrzâ Hasan Lâhîjî (m. 1121/1709) et Mohsen Fayd Kâshânî (m. vers 1091/1680). Cette lignée se poursuit jusqu'à nos jours, en vertu notamment de l'importante synthèse de Mullâ Hâdî Sabzawârî (m. 1295/1878) et les oeuvres plus récentes de Sayyid Tabatâbâ'î.

Il faut signaler aussi l'existence d'une école de pensée relativement autonome, que l'on a coutume de

désigner du nom d'école shaykhie, en référence à son fondateur, Shaykh Ahmad Ahsâ'î (m. 1241/1826), le «Shaykh» (maître) par excellence aux yeux de ses fidèles. Ceux-ci firent de la ville de Kerman leur centre principal. Shaykh Ahmad nous rappelle, par son lieu de naissance, l'importance de l'implantation shî'ite au Bahrayn, que nous évoquions plus haut. C'est là qu'il naquit, en 1166/1753, c'est de là qu'il entreprit ses nombreux voyages, passant vingt ans aux lieux saints du shî'isme, en Irak, à Najaf et à Karbalâ', jouissant d'une renommée grandissante et de l'appui de la dynastie régnante en Iran, les Qâjârs, jusqu'à ce qu'un misérable conflit avec un religieux « orthodoxe », bon représentant de l'esprit obtus d'un certain clergé, ne s'achevât par un *takfîr* (quelque chose comme une « excommunication ») lancé contre notre penseur. Poursuivi par la haine, il voulut se réfugier à La Mekke, et mourut sur le chemin du retour. Il est enterré à Médine, non loin des tombes de la famille du Prophète. Ses principaux successeurs, à la tête de son école de pensée, furent, comme lui, des auteurs prolifiques. Mentionnons Sayyid Kâzim Rashtî (m. 1259/1843) et, dans la branche *kermânî*, Muhammad Khân Kermânî (m. 1324/1906), et, plus tard, le Shaykh Abû'l-Qâsim Khân Ebrâhîmî (m. 1969).

La floraison de la sagesse shî'ite, au cœur d'une authentique pratique de la philosophie, s'est donc parachevée récemment, du XVIIe siècle jusqu'à la fin du XXe siècle. voilà qui met en pièces une représentation courante de la philosophie islamique, cette prétendue «philosophie médiévale». Certes, elle est prise dans les problèmes et les concepts qui sont, en Occident, dits « médiévaux ». Mais il faut éviter de juger la courbe de vie effective d'une tradition philosophique selon le calendrier d'une autre tradition, celle de la philosophie occidentale. Quoi qu'on en pense, la philosophie, au centre générateur de la sagesse shî'ite, a une fonction historique et intellectuelle éminente dans l'islam *moderne*. Situation paradoxale, qui doit être prise en compte si l'on veut comprendre les problèmes *contemporains* des sociétés shî'ites. Situation remarquable, si l'on veut élargir l'horizon des questions philosophiques, et ne pas consentir trop vite à la vulgate de la « fin de la métaphysique ».

Le mot *al-'irfân*, qui désigne depuis le XIe/XVIIe siècle la philosophie et la sagesse mystique, signifie la « connaissance». Il s'agit de la connaissance par excellence, celle qui éclaire et qui sauve, ce qui permet parfois de traduire l'expression arabe par le mot « gnose », en référence au sens premier du mot grec *gnôsis*. Henry Corbin a ainsi parlé d'une «gnose shî'ite » (*'erfân-e shî'î*). Le terme français a le mérite de souligner qu'il ne s'agit pas d'une connaissance abstraite et désintéressée, au sens de nos savoirs positifs modernes, mais bien d'une connaissance ésotérique, au sens que ce mot prend dans l'exégèse shî'ite du Livre et des univers. Mais il faut bien reconnaître que les œuvres de nos philosophes n'ont que peu de ressemblance avec les systèmes gnostiques habituellement désignés ainsi. Elles sont rédigées selon la discipline dialectique aristotélicienne, et forment souvent d'imposantes sommes, comparables à celles des docteurs médiévaux d'Occident. C'est ainsi, par exemple, que le lecteur enchanté par le titre du chef-d'œuvre de Mîr Dâmâd, *Les Charbons ardents* (*al-Qabasât*), découvre, à sa lecture, un austère et peu ardent système de métaphysique, qui lui rappelle les démonstrations de Leibniz plutôt que les brûlures du cœur.

Le lecteur patient sera récompensé par des méditations où le résultat d'une dialectique implacable se transmue en des aperçus de pure beauté, des «levers du voile » où le philosophe concentre une vie de contemplation en des tableaux visionnaires comparables aux plus belles miniatures de l'art pictural. Il s'en trouve de magnifiques chez celui qui restera, sans doute, le plus grand philosophe de l'islam shî'ite, Mullâ Sadrâ Shîrâzî (m. 1050/1640-1641).

Le motif central du *'irfân* est une science intégralement démonstrative qui rejoint, par ses propres voies, les vérités que l'illumination de l'intelligence a pu lui procurer. Le *'irfân* est philosophique,

rationnel tout en étant ésotérique et mystique, si l'on entend par mystique non pas une exaltation privée de savoir, mais la fine pointe de la contemplation éprouvée en une vision immédiate et unitive du Dieu révélé. Telle est la sagesse authentique, dont les conséquences se dévoileront dans l'ordre du salut personnel, moral et eschatologique.

La meilleure façon de définir le terme est de dire qu'il s'agit de la science contemplative, obtenue au terme d'un processus où Dieu fait descendre dans le cœur du sage la science qui l'éveillera à cette contemplation, et le conduira à la vision directe. Cette vision (*basîra*) correspond à la notion platonicienne de l'*opsis*, couronnant la contemplation (*theôria* = *'ilm nazarî*) obtenue par la connaissance spéculative (epistémè = *ma'rifa*). À l'Un platonicien, qui est le Bien et le Beau, objet de la vision paradoxale du sage platonicien, se substitue l'ensemble des données révélées par le Livre saint, puisque la vision de l'Un pur est refusée au sage, même dans l'éblouissement d'une saisie rapide.

L'essence divine est et reste invisible. Par contre, la contemplation, s'achevant en vision directe, réalise la connaissance des noms divins et la révélation du Réel divin dans les lieux épiphaniques de ses noms, mais aussi le sens ésotérique de la création de la terre et du ciel en six jours, ce que veut dire l'énonciation coranique du Trône divin et du fait que Dieu s'y tienne droit, le sens ésotérique de la résurrection, de la tombe, du retour vers Dieu dans le corps de résurrection, du paradis et de l'enfer, de l'extinction de la création dans l'accomplissement final, des anges de miséricorde et des anges du courroux divin, etc. Au total, la sagesse philosophique conduit aux secrets de l'ensemble de la révélation.

Il est impossible de donner une idée précise de l'ensemble des questions abordées par les philosophes shî'ites pendant une aussi longue période. Nous aimerions simplement donner une représentation plus concrète du contenu de la connaissance (*'irfân*), en nous limitant volontairement à la période qui commence au début du XIe/XVIIe siècle, et à trois questions, déjà considérables : la question de l'être, celle de la destination de l'homme et de la moralité concrète, celle de la mystique du shî'isme philosophique.

1 Le lecteur trouvera dans la bibliographie les titres des ouvrages où il pourra la découvrir en détail.

CHAPITRE 4

De la question de l'être à la nature de Dieu

La plupart des traités abordent la question de l'être à partir d'une certaine lecture d'Avicenne. Ayant remarqué que le célèbre auteur du *Livre de la Guérison* semblait distinguer, dans chaque existant, deux dimensions, deux aspects, l'*essence* de l'existant (plus précisément sa quiddité, ce qu'est cet existant) et l'*existence* concrète de celui-ci, les philosophes shî'ites accordèrent la plus grande importance à un problème dont la tradition avicennienne était embarrassée, un problème qui devient chez eux question d'école : l'existant en tant que tel, dans sa plus grande généralité, est-il déterminé dans son être par ce qu'il est, son essence, ou par le *fait* d'*exister*, par son existence? Qu'est-ce qui prédomine dans chaque réalité, l'essence de la chose ou son existence?

La ligne de partage entre les disciples de Mîr Dâmâd et ceux de Mullâ Sadrâ passe par la réponse donnée à cette question. Selon les premiers, fidèles à l'interprétation qu'avait pu donner Suhrawardî, l'existence n'est rien d'autre que la réalité même des choses existantes, et ces choses, déterminées à être ce qu'elles sont par leur essence, n'ont aucun besoin d'une sorte de supplément ontologique pour exister. L'existence n'est qu'un point de vue pris sur l'existant, une façon de le voir. Ce que nous appelons existence n'est rien par soi-même, ce n'est que la réalité effective de la chose.

Selon les autres, pour qu'une chose existe, et que son essence se réalise, encore doit-elle être instaurée dans l'être. Et cette instauration n'a pas lieu par l'essence, mais bien par l'*acte d'exister*. La vérité de l'être n'a rien à voir avec le terme abstrait que désigne le verbe «être», elle n'a rien à voir non plus avec ce que désigne l'usage copulatif de ce verbe, quand on dit, par exemple, que «Socrate est un homme». Non, l'acte d'exister précède l'essence, mieux, il est la seule réalité de tout être, et l'essence de cet existant n'est que l'ombre de son acte d'exister.

Ces deux orientations ont des conséquences importantes. Elles ont en commun de traduire la représentation de Dieu dans les termes de l'ontologie, d'une doctrine de l'être. Tous les philosophes shî'ites, depuis Nasîr al-Dîn Tûsî, désignent Dieu par l'expression « le nécessaire quant à l'être ». L'appellation empruntée au vocabulaire suhrawardien, « Dieu est la lumière des lumières », permet de produire une équivalence entre *nécessité d'être*, luminescence originaire et transcendance divine. Cette interprétation de Dieu dans les termes de l'ontologie ne pouvait que choquer le public courant des soufis ou des juristes, unis dans une commune défiance à l'égard de l'ontologie.

Les deux lectures de la question de l'être entraînent, dès lors, des divergences dans la représentation de Dieu, de Son essence et de Sa position dans l'être. Pour exhiber toutes les virtualités offertes dans le débat entre nos penseurs, il faudrait un ouvrage spécial. Mais nous pouvons, au moins, comprendre assez aisément que la profession de foi philosophique d'un Mullâ Sadrâ, qui soutient la priorité absolue de l'existence à travers une quantité impressionnante de démonstrations, conduit inévitablement à une doctrine de l'*univocité* de l'être.

Dire l'« être », avoir accès à l'être en une perception authentique, c'est toujours saisir la présence immédiate de l'acte d'exister. Ce n'est pas penser un concept, dont le sens serait le contenu essentiel

d'une définition. Or, l'être, perçu dans l'acte d'immédiate existence, dans la lumière aurorale où se lève une existence, est nécessairement unique, il est le même, qu'il s'agisse de la plus humble nature sensible, d'une réalité intelligible ou, a fortiori, de Dieu. En effet, Dieu ne peut être que le maximum de l'existence, existence pure, sans quiddité (sans essence). Son essence est donc privée de toute *définition* d'essence, elle est existence absolue, et source de la profusion donatrice de l'existence.

C'est dans le même sens que nous disons de Dieu qu'Il est, et que nous disons des choses non nécessaires, les existants émanés de Dieu, qu'elles sont. La différence entre Dieu et les choses non nécessaires tient à la variation d'*intensité* entre ces deux ordres, celui de l'infini et celui du fini. Depuis Dieu, être pur, d'intensité maximale, jusqu'aux réalités matérielles, d'intensité minimale, s'échelonnent en continu tous les degrés de potentialité ou de faiblesse, de luminosité ou de ténèbres, de force d'exister ou de déficience. L'univocité de l'être s'accompagne de la perception d'une « modulation de l'être[1], depuis Dieu jusqu'à la limite inférieure, la matière opaque des corps inférieurs, aux confins du non-être.

Inversement, si l'existence n'est rien par elle-même, alors l'essence de Dieu, lumière des lumières, diffère du tout au tout de l'essence des lumières qui lui sont inférieures. L'être de Celui qui est lumière pure ne peut se dire dans le même sens que l'être des lumières procédant de sa source. Selon une autre hypothèse, si chaque chose est déterminée d'abord par la réalité définie de son essence, si, en outre, on conçoit son existence comme un simple attribut de son essence, attribut qui n'est pas indispensable pour penser l'essence, mais que Dieu surajoute à l'essence quand Il la crée effectivement, la gradation des existants non nécessaires s'élève bien, depuis les corps matériels jusqu'au degré des Intelligences éternelles, mais Dieu ne peut être dit « être dans le même sens. Le sens du mot « être » est donc *équivoque*.

Comme l'a souligné Rajab 'Alî Tabrîzî, si ce que nous concevons de l'être de Dieu est identique à ce que nous concevons de l'être des choses créées par Dieu, il s'ensuit que Dieu possède une existence non nécessaire, puisqu'elle ressemble, par tous ses aspects, à l'existence qui vient s'ajouter aux essences des choses créées. Or, Dieu est existence nécessaire par Soi! L'univocité de l'être conduirait, en somme, à nier la transcendance et la sublimité de l'essence divine. La discussion est vouée à s'éterniser, et elle nourrit, de fait, les débats entre philosophes shî'ites jusqû à nos jours. L'ontologie est devenue le lieu de prédilection de leurs débats et de leurs productions théoriques. Lontologie shî'ite prolonge ainsi jusqu'à présent la codification opérée initialement par al-Fârâbî, et surtout Avicenne. Elle fait de la question de l'être de l'étant l'horizon de la pensée musulmane. Ce n'est pas dire qu'elle s'enlise dans une laïcisation du divin, ou dans une métaphysique oublieuse du sens originaire de l'absolu. Ce qui sauve la philosophie shî'ite d'un tel « oubli est le fait suivant. Tous nos penseurs s'entendent sur l'essentiel, sur la nécessité d'une théologie apophatique, c'est-à-dire sur l'exigence d'un discours philosophique et théologique qui conduise à l'essence de Dieu par une voie *négative*, qui ne consente donc à parler de Dieu qu'en niant de Lui toute trace de finitude. Ils divergent, certes, les uns des autres, dans la conception qu'ils se font de cette démarche. Certains – par exemple Qâdî Sa'îd Qummî, ou Shaykh Ahmad Ahsâ'î - insistent sur la rupture qu'il y a entre l'être de Dieu et l'être des réalités qui procèdent de Lui, et renvoient, pour justifier leur position de thèse, à ce que dit Plotin, après Platon, quand il situe l'Un, le principe, « au-delà de l'être ». L'être, tel qu'il nous est donné de le connaître dans les existants, commence avec le monde intelligible, il se déploie ensuite dans le monde des âmes, puis dans la nature et les corps. Mais la pureté de l'Un est celle d'un réel, du réel absolu, dont le mode de réalité est ineffable. Le verbe « être » ne peut donc s'employer dans le même sens pour ce réel et pour les mondes déployés.

Mais les tenants de l'univocité de l'être ne sont pas en peine d'arguments pour sauver la voie négative. Ainsi Sadrâ écrit que « L'Être nécessaire a pour mode d'être ceci : être au-dessus de l'infini par ce qui est infini ». L'infinité de l'existence divine n'est pas assimilable à l'existence des choses que nous connaissons dans le monde, parce qu'elle dépasse toute conception de l'infini, ou plutôt parce que nous concevons Dieu comme Celui qui est tel qu'Il ne reçoive aucune limite octroyée par une définition quelconque de l'infini. Il est donc, parce qu'Il est infini, « au-delà de l'infini ». Définition très proche de celle qu'en Occident donna saint Anselme, et qui, chez Mullâ Sadrâ, dérive tout droit d'Avicenne. C'est pourquoi notre philosophe peut maintenir l'exigence d'une théologie apophatique, et nier, lui aussi, de cet infini inconcevable de Dieu, tout prédicat. L'existence n'est jamais un prédicat, écrit-il, et moins en Dieu qu'en autre chose.

On le voit, les débats qui illustrèrent la philosophie occidentale, depuis Kant, autour de l'« argument ontologique », ne sauraient avoir lieu dans un tel cadre problématique. Depuis Kant, nous faisons comme s'il allait de soi que l'existence s'entende toujours, chez les théologiens rationnels, comme un prédicat. Et nous admettons souvent, avec Avicenne ou avec Kant, que l'existence effective et concrète se vérifie dans l'expérience sensible. Dès lors, ou bien l'argument philosophique qui soutient que Dieu ne peut manquer de posséder le prédicat « existence » est fondé sur une illusion de la raison, ou bien l'existence n'a plus le moindre critère de vérification, et c'est un concept vide. Le public intéressé à ces vénérables discussions sur l'éventuelle démonstration de l'existence de Dieu saura que cette façon kantienne d'y mettre fin est totalement étrangère aux penseurs shî'ites et qu'elle les surprendrait beaucoup.

C'est que, pour eux, l'existence de Dieu n'est pas conçue comme un prédicat, qui viendrait s'ajouter à son essence, ou s'incorporer en elle. Selon eux, ou bien il faut penser l'essence de l'absolu divin « au-delà » de tout sujet définissable, de tout sujet apte à recevoir des prédicats, et même « au-delà » de l'être – et l'on réservera aux choses créées une existence qui leur est attribuée par Dieu, une existence qui serait un prédicat. Ou bien l'on conçoit l'infinité de l'existence divine comme *constitutive* de son essence, et l'on pense alors l'existence comme *constitutive* de tout existant, de sorte que le préalable que pose Kant comme allant de soi – que, selon les théologiens rationnels, l'existence soit *toujours* un prédicat –, ce préalable s'effondre. Il ne serait pas mauvais, nous semble-t-il, que notre évaluation de l'état actuel des questions d'ontologie en tînt compte.

La théologie négative prépare le terrain à une théologie affirmative. Si l'essence divine est hors de portée, si la nécessité de l'être divin peut être démontrée rationnellement sans que la *nature* de Dieu puisse être décidable, la *révélation* de Dieu dans Ses noms et Ses attributs permet le développement d'une science philosophique de l'être qui commence par l'étude d'une structure remarquable, celle du monde intelligible.

L'expression de «monde intelligible » est rendue familière à nos auteurs par la fréquentation assidue de l'œuvre de Plotin, attribuée le plus souvent au «premier maître », Aristote, à la suite de la rocambolesque aventure qui conduisit, au IIIe/IXe siècle, à la version arabe des trois dernières *Ennéades* de Plotin, placée sous l'autorité d'Aristote ! Ce Plotin arabe, scruté, cité et commenté avec la plus grande faveur, a permis de diviser les existants non nécessaires par eux-mêmes en trois mondes, le monde intelligible, le monde des âmes ou des esprits, le monde de la nature. Cette vaste structure gouverne toute la philosophie shî'ite.

Le monde intelligible n'est pas le lieu abstrait que formerait le rassemblement de nos concepts universels, tirés par induction des réalités matérielles empiriques. C'est un lieu concret, existant par la force de l'émanation divine, c'est l'équivalent exact du *Noûs* néoplatonicien. Les réalités intelligibles

sont les archétypes éternels de toute chose, elles sont aussi des personnes singulières, les anges, qui ont en charge la régence du monde inférieur, des sphères célestes et de la nature. Elles comprennent enfin les principes générateurs des esprits humains, les foyers de nos âmes, et le terme de notre destination.

Dans l'effort exégétique des paroles des imâms, les philosophes shî'ites identifièrent aussi ce monde intelligible à l'ensemble des Quatorze Impeccables, à la réalité muhammadienne éternelle. Il exhibe la face ésotérique de l'ensemble des prophètes et des imâms, il est le lieu de séjour de la lumière de la prophétie et de l'imamat, le calame par lequel Dieu écrit le livre de l'univers, selon les lettres du Livre saint éternel, la «Mère du Livre ». L'absolu indicible se donne à connaître dans cette théophanie primordiale. À son tour, celle-ci procède à l'effusion de l'ensemble des essences éternelles dans les mondes inférieurs, l'âme et la nature. Est-il besoin de souligner ce qu'une telle homologation de l'intelligible avec les lettres éternelles du Livre saint a d'analogue à l'effort des cabalistes juifs?

Comment accéder à ce monde intelligible ? La raison permet de connaître les formes des existants, ce qu'Aristote nommait la forme substantielle. Elle est donc connaissance *formelle*. Elle est nécessaire, mais non suffsante. Le grand philosophe de la sagesse illuminative, Suhrawardî, avait souligné déjà l'importance d'un autre mode de connaissance, celle qui reçut le nom de connaissance *présentielle*, parce qu'elle place le sujet connaissant face à l'acte de présence de son objet, de sorte que cette présence traduise pleinement l'unité profonde du sujet connaissant et de l'objet connu. Quel que soit le détail des controverses sur cette unité, sur le fait qu'elle soit effective, ou qu'elle se réduise à une simple relation, à une jonction ou à une atteinte, il reste que la connaissance présentielle est le lever de la lumière de la chose sur l'intelligence, activant ainsi la lumière de l'intelligence. L'agent de ce «lever» est l'Intelligence agente, une réalité angélique qui porte le nom de l'archange Gabriel.

Classiquement, la philosophie islamique identifia l'archange chargé du monde de la nature sublunaire au « donateur des formes », à cette émanation de Dieu qui donne leur forme aux existants, les protège et les gouverne. Il était aussi celui qui illuminait l'intelligence dans la connaissance formelle. Voici qu'il devient une lumière au sens plein du terme, qu'il illumine vraiment l'intelligence en lui révélant non la seule forme abstraite, mais la présence concrète du réel. C'est cet acte de présence, essence selon les uns, acte d'exister selon les autres, qu'il faut saisir, dans le monde intelligible, de façon à faire soi-même acte de présence au niveau le plus haut, et à s'approcher ainsi de la présence par excellence, celle du Dieu révélé, sur Son Trône entouré du choeur angélique.

Connaissance illuminative, le savoir philosophique n'en devient pas pour autant une sorte de pathos « mystique ». Bien plutôt favorise-t-il une intelligence qui comprend l'origine de toutes les réalités physiques en son lieu métaphysique authentique. Celui-ci n'est pas le premier moteur aristotélicien, mais une pensée divine, une science divine contenue tout entière dans le Nom suprême par lequel l'essence indicible se donne à connaître, le nom *Allâh*. Ce nom désigne l'essence de Dieu, mais il la voile en la révélant. Il marque la limite de l'intelligence, son commencement et son terme. Le nom *Allâh* se distribue ensuite en une hiérarchie de noms divins, qui font acte d'apparition dans le microcosme comme dans le macrocosme. L'homme peut accéder à la vérité de ces noms, parce que leurs effets se rassemblent en lui, quand il est homme parfait, prophète ou imâm.

L'homme parfait, celui que la sagesse shî'ite prend pour son pôle, est le calife de Dieu sur la terre, parce qu'il est la semblance, l'image, la manifestation de la lumière intelligible de Dieu dans le ciel. Chaque existant distinct, végétal, animal ou humain, est, à son tour, le lieu d'apparition des noms divins, selon les limites de ses dispositions naturelles. Il reflète, dans sa modeste mesure, cette semblance première, cet homme parfait qui est le miroir d'*Allâh*. « De même que tous les noms se résument dans la signification du nom *Allâh*, de même les réalités essentielles de leurs lieux

d'apparition, qui sont les parties du macrocosme, se rassemblent dans le miroir d'apparition du nom *Allâh*, qui est l'homme parfait, et qui est microcosme d'un certain point de vue, macrocosme d'un autre point de vue. » L'unité intégrale de la manifestation de Dieu, de la prophétie, de l'imamat, de l'univers et des hommes s'atteste dans la connaissance spirituelle, présentielle du monde intelligible.

1 Selon la traduction du terme technique *al-tashkîk* par Mlle Bonmariage (voir la bibliographie). L'être se « module », il est affecté d'une infinité de variations, il est animé d'un « scepticisme » qui nie et engendre sans cesse des actualisations nouvelles.

CHAPITRE 5

La destination de l'homme

La philosophie shî'ite a modelé sa conception du devenir humain sur l'interprétation philosophique du Coran. Ce Livre annonce, à bref délai, une fin apocalyptique du monde, et encourage vivement les hommes à se convertir à la vraie foi pour échapper au destin calamiteux qui attend les incroyants et les désobéissants. L'univers a un commencement et une fin dans le temps. Nous sommes menacés par deux événements inévitables, notre mort et la disparition fracassante de notre terre, la fin de toute chose. Les philosophes shî'ites n'ont guère d'estime pour les doctrines consolantes qui affirment l'éternité du monde ou de la nature. Ils prennent au sérieux la question de savoir si nous avons une destination et un état après notre mort, et si la création disparaît sans reste lors de l'effondrement final de l'univers physique. C'est dire l'importance que prend le thème de la *résurrection* dans un tel contexte spéculatif.

Les textes coraniques décrivent en détail le paradis et l'enfer, les jouissances ou les tortures qui attendent les hommes lorsqu'ils auront été jugés. Nos philosophes n'ont aucun désir d'en affadir les sensations, comme ils ne refusent pas de voir la mort annoncée sous les aspects les plus rigoureux. Dieu, pensent-ils, fera mourir tous les êtres, jusqu'aux anges eux-mêmes, y compris les archanges Gabriel, Mikael, Séraphiel, et l'ange de la mort aussi. La date de la fin des mondes nous est inconnue comme celle de notre mort personnelle, et ne relève que du décret et de la prédestination.

La résurrection attendue, qui est un dogme essentiel à l'islam, est-elle corporelle, et doit-elle être entendue littéralement, comme si notre corps de chair devait renaître, longtemps après sa dissolution dans la terre ? Une nouvelle terre viendra-t-elle prendre la place de celle que Dieu aura détruite à la fin des temps ? Un nouveau ciel sera-t-il créé ? L'attitude la plus fréquente chez nos philosophes est la défiance intellectuelle à l'égard d'une croyance naïve en une telle représentation. Ils montrent que la localisation du paradis ou de l'enfer en quelque endroit de l'univers est incompatible avec la raison aussi bien qu'avec les données de foi. Ils contestent l'espérance en une jouissance sensible qui viendrait récompenser, sur un mode charnel, les efforts des hommes dans l'accomplissement de la Loi. De tels plaisirs, entendus en leur sens le plus plat, consacreraient un marchandage assez vil avec Dieu, incompatible avec la grandeur de l'enseignement des imâms. Pourtant, disions-nous, ils ne veulent pas effacer, mais accentuer les traits horribles ou voluptueux du futur.

Les philosophes ismaéliens ont rompu tout lien entre la résurrection et une quelconque réalité corporelle. Pour eux, la résurrection ne saurait être qu'un accomplissement spirituel de l'homme, désormais délivré de la Loi, devenue inutile au terme des cycles de l'Histoire. L'imâm, selon eux, guide les hommes vers cette libération, les délivre de l'astreinte aux commandements, et réalise une communauté unie par la connaissance intelligible du sens caché de la religion, lorsque se révèle en la personne du Résurrecteur (*qâ'im*) l'ensemble des vérités cachées depuis le commencement du monde.

Le règne de la Loi est celui de la vie corporelle, le règne de la vérité divine (*haqîqa*) est celui de la vie spirituelle. Des recherches fécondes montreraient le lien qui existe entre une telle conception de la résurrection spirituelle et certaines interprétations du christianisme paulinien, peut-être marcionites,

sans doute manichéennes. Par contre, les ismaéliens restent fort discrets sur la résurrection attendue après la mort universelle. Il n'est pas certain qu'ils y aient cru, et qu'ils aient accordé une grande importance à la mort physique. C'est la mort et la vie *spirituelles* qui sont en question.

Il en va différemment chez les philosophes duodécimains. Fidèles à l'équilibre entre le texte littéral du Coran et l'exégèse symbolique, entre le sens apparent et le sens caché, ils reçoivent pour vrai l'enseignement détaillé portant sur la résurrection mineure et la résurrection majeure de l'homme. L'une concerne le devenir immédiat de celui qui vient de mourir, le statut de son âme détachée de son corps, l'autre les événements ultimes de la vie de l'univers, le rassemblement final de toutes les créatures quand Dieu décide le Jour du Jugement et que l'Heure a sonné.

Le danger couru par la philosophie serait de nier la résurrection corporelle, au prétexte que le seul salut qui mérite son nom est la béatitude de l'esprit, dépouillé de toute attache avec la matière, dans la contemplation des réalités intelligibles. Non seulement cela entraînerait que le sage, et lui seul, obtînt un tel salut, et que les hommes du commun n'eussent plus rien à attendre de la promesse coranique, mais que les commandements de la foi fussent inopérants, puisque leur obéir ne procurerait aucun bonheur, leur désobéir aucune peine. Il faut donc maintenir l'idée d'une résurrection corporelle, et l'associer au châtiment ou à la récompense attendant l'homme après sa mort. La vie morale dépend étroitement de l'eschatologie, et la conception des fins dernières détermine toute la vie éthique.

Le soupçon d'amoralisme et de scepticisme qui frappe la doctrine aristotélicienne et son héritage en terre d'islam vise étrangement la lecture qui en est attribuée à Avicenne, s'il est vrai que celui-ci distingue soigneusement les sages, bénéficiant d'une béatitude authentique du seul fait que leur intelligence accède aux vérités universelles et éternelles, du commun, englué dans une imagination encore prise dans les dimensions et les propriétés des corps matériels. Pour éviter cela, entre le corps, composé de matière et de forme, et le monde intelligible, purement immatériel, il convient de penser le statut d'un monde intermédiaire, d'un *barzakh*, passage de l'un à l'autre et lieu propre à donner sens aux promesses prophétiques. Le mot *barzakh*, employé dans le Coran, signifie « isthme », mais aussi « écran ».

Quelle faculté pouvons-nous trouver en l'homme, qui tienne le milieu entre les sens et l'intelligence ? Dans la tradition d'Aristote, il ne peut s'agir que de l'imagination. Elle parachève l'œuvre du sens commun, en unifiant et en conservant les perceptions du monde extérieur, elle transmet à l'intelligence les formes des choses, encore marquées de certaines propriétés sensibles, mais disposées à s'épurer pour paraître enfin dans leur universalité spécifique. Cette imagination est tributaire de ce que lui apporte le sensible, ce pour quoi elle est encore passive. Or, nos philosophes shî'ites n'ont pas lu Avicenne sans l'aide de plusieurs grands penseurs qui ont conçu l'imagination en un sens bien plus actif. Suhrawardî, tout d'abord, et ses commentateurs, surtout, qui ont accentué la doctrine de l'imagination esquissée dans *Le Livre de la sagesse orientale*, magnum opus de celui-ci. Ces commentateurs ont audacieusement interprété la fonction de l'imagination humaine, comme si elle était une imagination visionnaire de plein droit, une imagination active.

Avicenne avait montré la voie dans plusieurs pages de son traité, *De l'âme*, et dans d'autres textes. Selon Suhrawardî, les formes configurées dans l'imagination ont le même statut que les formes reflétées dans les miroirs. La forme que nous percevons dans le miroir n'est pas inhérente au substrat sur lequel elle se réfléchit. De même, la forme qui descend dans notre imagination, quand celle-ci est inspirée par Dieu, n'a pas notre cerveau pour substrat. Elle est une « citadelle en suspens », une forme corporelle sans substrat matériel inférieur. Elle doit donc appartenir à un autre monde, à un monde corporel différent du monde inférieur que nos sens nous manifestent. Ce monde recevra pour nom «

monde des semblances », ou «monde des images (*'âlam al-mithâl*), ce que Henry Corbin traduira d'une expression qui fit école : le *monde imaginal*.

Il ne s'agit pas d'un monde imaginaire, fait de nos mythes ou de nos fantasmes. Il n'a rien à voir avec ce que la psychologie ou la psychanalyse nomment l'imaginaire. Ce n'est pas non plus un monde poétique, créé selon notre fantaisie. Pour les disciples de Suhrawardî, il s'agit bien plutôt d'un monde séparé du nôtre, où les « images en suspens » ont leur demeure énigmatique, et d'où elles viennent pour occuper l'âme disposée à les recevoir. Ils le situèrent aux confins des sphères célestes. Le monde imaginal filtre les âmes, dans leur remontée vers Dieu, comme le soleil et la lune filtrent les particules de lumière dans le mythe manichéen.

Cette doctrine du monde imaginal n'était pas sans faire difficulté. Ainsi Suhrawardî refusa-t-il de lui accorder une immatérialité complète, mais ouvrit la voie à une remarquable interrogation sur la notion même de matière. Cette méditation fut amplement développée chez les philosophes shî'ites, qui distinguèrent plusieurs niveaux de matérialité, depuis la matière dense des corps physiques jusqu'à la matière subtile des formes imaginales. Mais, surtout, Suhrawardî a bien vu l'usage que l'on pouvait faire d'un tel concept dans les questions d'eschatologie. Les fidèles « moyennement avancés » sur les voies de la sagesse trouveraient désormais un lieu de rétribution après leur mort.

Dans la mesure où ils avaient vécu selon des normes inférieures à la pure connaissance intellective, mais au gré de leur imagination et de ce qu'elle leur permettait de saisir des vérités coraniques, ils trouvaient leur salut dans ce monde de l'imagination qui n'avait jamais cessé d'être le leur. On comprend pourquoi il est capital que ce monde imaginal ne soit pas un pur imaginaire : les belles formes, les sonorités douces qui seront le paradis de ces hommes « moyens » ne seront pas des illusions, plutôt une récompense, certes moyenne néanmoins réelle. Dans le monde imaginal se réfléchiront pour eux les lumières divines, sous les formes imaginatives qui leur conviendront.

Les philosophes shî'ites adoptèrent le monde imaginal, et c'est à l'époque qui nous intéresse, entre le XIe/XVIIe siècle et nos jours, qu'ils en firent un thème majeur de la philosophie islamique. Sous l'influence de la pensée d'Ibn 'Arabî, ils mirent en valeur une imagination divine, donatrice de formes sensibles supérieures, configuratrices des existants à partir de leurs essences éternelles intelligibles. On ne peut pas dire, cependant, que l'accord règne entre eux quand il s'agit de définir les propriétés du monde imaginal. Certains nient l'immatérialité de ce monde, comme ils nient celle de l'imagination humaine. Certains hésitent à l'identifier avec le paradis et l'enfer annoncés dans le Coran. D'autres en déploient toutes les riches virtualités. C'est elles que nous voulons simplement résumer ici.

Touchant la résurrection corporelle, nous lisons qu'elle est bien réelle, mais qu'elle n'a pas lieu dans le corps de chair. Le corps de résurrection est un corps spirituel, et ceux qui en refusent l'hypothèse sont condamnés à concevoir la nouvelle naissance de l'homme sous les traits d'une métempsycose. La doctrine philosophique du « corps spirituel » fut un vif objet de controverses entre les disciples de Mullâ Sadrâ et les théoriciens de l'école shaykhie. Il est assez remarquable que la métempsycose ait hanté de si nombreux penseurs musulmans, comme si elle menaçait gravement la vérité prophétique. Depuis que Suhrawardî et ses disciples en ont évoqué le thème, la palingénésie est devenue un sujet d'éminentes préoccupations. On aurait pu s'attendre à une reprise pure et simple de la pensée platonicienne du retour de l'âme en un nouveau corps, ou des thématiques bouddhiques de la réincarnation. Il n'en fut rien, même s'il en reste des traces évidentes. Pour éviter de confondre palingénésie et métempsycose, il fallut distinguer les deux corps, celui qui naît et meurt dans le monde sensible inférieur, et celui qui naît au moment de la résurrection mineure, corps spirituel, corps imaginal. L'interprétation, l'affirmation ou la négation d'un tel corps font les délices de nos penseurs.

La plus achevée des doctrines philosophiques traitant de la résurrection se trouve incontestablement chez Mullâ Sadrâ. Elle fut et reste la base solide sur laquelle s'édifient les conceptions de l'autre monde en philosophie shî'ite. Elle fut amplifiée, mais aussi remise en cause par les membres de l'école shaykhie, qui ne tarissent pas de descriptions visionnaires et d'analyses de la terre imaginale ou des Cités emblématiques dont sa géographie subtile est porteuse. C'est pourquoi nous choisissons d'en offrir l'esquisse, exemplaire de la sagesse shî'ite à son apogée.

Selon Sadrâ, l'âme humaine possède de multiples modes d'être, et de multiples modes de résurrection. Avant de descendre dans notre corps naturel, elle a traversé les mondes intelligible et imaginal. C'est donc vers eux qu'elle remonte, après notre mort physique. La résurrection mineure consiste en ceci : l'âme quitte le corps, emportant avec elle sa faculté imaginative, qui est immatérielle. Mieux dit, l'âme se résume à cette faculté, elle n'est plus qu'imagination en acte, éveillée aux réalités de la tombe et à son destin. Selon une formule d'Ibn 'Arabî que Sadrâ reprend à son compte, « le sommeil et la mort sont à la semblance du soupir de la résurrection ».

La totalité des désirs, des pensées, des actions que l'homme aura eus ou réalisés pendant sa vie terrestre se sont incorporés à son imagination, mémoire vivante de ce qu'il fut. L'âme aura construit son propre corps imaginal, tandis qu'elle était la forme du corps physique. Lorsque le corps s'éteint, elle devient à son tour la matière de son corps de résurrection, une matière faite de tous les songes qu'elle aura faits, de toutes les bassesses ou de toutes les grandeurs. Alors, ce monde de l'âme se dressera devant l'âme en proie aux affres de l'imagination, elle se verra elle-même, dans son vrai corps, sous les traits d'une jeune beauté, ou sous les traits d'une hideuse mégère, d'un chien, d'un porc, ou de tout autre animal symbolisant une passion de l'âme. Le paradis où elle entrera, l'enfer qui l'engloutira ne seront que les projections réelles de son propre moi, fidèle ou infidèle, bel agissant, mal agissant. Chaque âme reçoit le châtiment ou la récompense qu'elle a elle-même forgés, par l'exercice de son désir, la vie durant.

Quant à la résurrection majeure, elle concerne la terre et les cieux, la création tout entière. Selon un schème grandiose, tous les existants, depuis les éléments jusqu'aux anges, qui auront été détruits par Dieu, renaîtront, en une seconde naissance, la naissance d'outre-monde. En fonction d'un «mouvement substantiel » qui anime toute chose, les existants se transforment, se métamorphosent. Le jour final ne sera que l'étape ultime d'une transformation ou révolution permanente de l'existant. Alors chaque chose fera retour à Dieu, dans sa forme imaginale, avant que d'accéder à une proximité plus grande encore dans son archétype intelligible.

Chaque chose connaîtra ainsi une résurrection qui lui est propre, tous retourneront en Dieu, minéraux, végétaux, animaux, et humains. L'enfer ne concernera que les êtres qui se seront voués d'eux-mêmes au néant, parce qu'ils auront mené des vies de néant, tyrans, spéculateurs, oppresseurs de toute sorte, libertins, vaniteux et gens de même farine. S'étant nourris de néant, ils seront devenus choses de néant et connaîtront l'enfer véritable, qui ne sera que leur propre être de néant. Inversement, quiconque aura intensifié son acte d'exister, passant outre sa nature matérielle sensible, tendant vers le beau, le juste et le vrai, connaîtra, près de Dieu, le destin des anges rapprochés dont parle le Coran. Faisant retour à leur lumière originelle, ils seront semblables aux feuilles de l'arbre du paradis, arbre dont la signification ésotérique est d'être la communauté de l'imâm attendu.

CHAPITRE 6

Du visible à l'invisible

Nous savons ce que sont les données immédiates de la conscience shî'ite : une vision duelle de l'ensemble des choses, toujours divisées en un aspect manifeste et en une réalité cachée, et aussi une perception dramatique de la dualité et du conflit, entre lumières et ténèbres, bonté du créateur et méchanceté des forces sataniques[1]. Ces schèmes sont évidemment présents dans la philosophie shî'ite, mais ils s'intègrent en une perception qui offre au réel un visage moins tourmenté. Si l'on devait nommer la catégorie fondamentale de la sagesse, ce serait celle de l'*ordre*. Ordre providentiel, ordre des mondes, ordre hiérarchique des existants.

Chacun a sa place, son lot, au rang que lui fixe le destin. Mîr Dâmâd écrit ainsi : « Ne relève-t-il pas des vérités originaires et manifestes que le bien ce soit ce que désire toute chose, ce à quoi elle aspire, ce vers quoi elle se tourne? C'est par le bien que s'accomplit le lot de sa perfection, au rang qui est le sien, à son degré propre dans l'être. L'essence possède une face bien à elle, une manière de désir qui est son lot, d'entre toutes les parts accordées par Dieu, d'entre les perfections et les dons divins, d'entre les accomplissements de la réalité effective. Ainsi, le mal n'a pas d'essence, mais il est seulement l'absence de l'essence, ou l'absence de perfection de l'essence, ou l'absence de perfection de ce qui appartient à l'essence. »

La nature visible est le visage apparent de cet ordre. Les substances sont faites de formes déterminées, que le mouvement de l'être peut modifier, toujours vers une perfection supérieure - si l'on admet un tel mouvement substantiel, ou bien qui parachèvent leurs essences, si l'on refuse l'hypothèse d'un tel mouvement. Quoi que l'on en pense, les êtres naturels sont protégés du chaos de la matière par l'architecture de leurs structures intimes, par la hiérarchie intelligente de leurs espèces et de leurs règnes. Du minéral à l'homme se déroule le spectacle qui plonge l'âme en une joie permanente. Le mal est privation du bien, accidentel et rationnel tout ensemble. Il n'a pas de substance par lui-même. La philosophie shî'ite semble ainsi apaiser le sentiment gnostique de la vie, qui pourtant l'irrigue en profondeur, venu des sources les plus vives du shî'isme originel.

Du visible, on passe incessamment à l'invisible, de l'en deçà on voyage insensiblement vers l'au-delà. C'est que l'ordre de la nature, que semble contrarier le temps, avec la foule des événements imprévisibles et souvent funestes qu'il suscite, est le témoignage apparent de l'ordre invisible de son Créateur. Nous avons vu que nos penseurs empruntaient beaucoup au néoplatonisme hellénique. Non seulement des concepts, mais une conception générale que nous allons tenter de résumer.

La relation entre Dieu et les mondes est celle d'un principe instaurateur et des choses qu'il instaure. L'instauration se conçoit, à son tour, comme une émanation, une procession et une effusion. Dieu est le « Provident », parce qu'Il est le principe de tout surgissement dans l'existence. Il fait se lever les réalités hiérarchisées des mondes, selon un certain degré de dignité qu'Il leur confère, Il leur offre consistance et fermeté dans l'être, bref, Il leur confère effectivité et perfection. Mais cette opération n'est pas semblable à celle de l'artisan qui crée quelque œuvre à partir de la matière. Car l'œuvre est

alors étrangère, en quelque sorte, à l'artisan. Tandis que les mondes qui émanent de la providence divine sortent bien de l'essence divine, en une sorte de surabondance et de flux, inexplicables par notre raison.

Ils expriment l'infinie miséricorde de Dieu, laquelle s'exprime, s'épanche en eux, comme le point engendre les cercles concentriques de plus en plus vastes où sa puissance s'exerce. Le monde visible aux yeux du corps n'est que le cercle le plus éloigné du centre, et il tire sa perfection de sa similitude avec les cercles plus proches, le monde de l'âme, visible aux yeux intérieurs, et le monde de l'intelligence, visible au cœur.

Le temps est-il une réfutation de l'ordre? Certains, comme Mîr Dâmâd, se déprennent d'une représentation sommaire du temps, qui réduit celui-ci à n'être que la mesure des mouvements physiques, à signer le passage du passé au futur, en une évanescence irrémédiable des états présents. Ils veulent qu'entre le temps inférieur et l'éternité il y ait une autre temporalité, une durée qualitative et subtile qui fait transition entre l'éternel et le temporel, et dépose ainsi dans le temps l'image mobile de l'éternité.

D'autres, comme Mullâ Sadrâ, conçoivent l'ensemble des mondes psychique et naturel, des âmes et des corps, comme un vaste océan d'espace et de temps mêlés. Ils cherchent à comprendre le temps réel de chacune de ces substances, non celui qui les agresse de l'extérieur, mais celui qui les anime du fond de leur propre essence, leur temps *essentiel*. Chaque être fait mieux que vivre dans le temps, il vit dans *son* temps, celui qui lui est dévolu par la norme interne de son acte d'exister, et qui dépend du rythme de son existence, de ses intensifications, de ses défaillances – c'est le temps réel et incorporé à chacun, le temps de son voyage.

La vie temporelle n'est point hasard. Les événements qui semblent contingents ont leur raison dans le monde des âmes, nommé le *Malakût*. Chaque âme y est destinée, par les combinaisons célestes, à de multiples altérations, à des bouleversements et à des ruptures, quand elle aura à subir et à gouverner le corps. Ces changements, ces catastrophes sont écrits sur le «livre de l'effacement et de l'établissement », qui est le livre des âmes et qui est le *livre du temps*.

Il est remarquable que l'on ait pu parler ainsi du temps comme d'un livre. Non que cela signifie platement que «tout est écrit », au sens d'un déterminisme vulgaire. Mais que le temps, avec sa contingence, ses caprices et ses singularités, bref, avec tout ce qui nous y semble si peu nécessaire, soit l'écriture nécessaire d'un livre. Proust eût aimé cette idée d'un livre qui soit le temps, et Kafka ce temps multiple qu'un livre dicte depuis toujours. Livre non de la stabilité, mais de l'effacement, non de l'éternité, mais de l'établissement événementiel du nouveau, de l'imprévu. Telle est l'âme du monde, lieu de la « destination divine », au sens d'une écriture qui destine telle chose à être, telle chose à ne plus être.

Ce livre n'est point désordre d'une écriture de folie. Il a sa raison et son fondement dans le monde intelligible, le *Jabarût*, dans un autre livre, la «Mère du Livre », le « Livre clair ». Dans ce livre, les formes écrites sont préservées de toute altération et de tout changement. « C'est un livre divin qui contient les formes de la totalité des existants, sans aucune gradation, sans souci d'aucune succession temporelle, de la façon dont le livre suprême de l'être est en relation avec les réalités des essences et la totalité des singularités. » Telle est la description qu'en donne Mîr Dâmâd. Livre sans temporalité, pure écriture égale, au même niveau, de tous les êtres qui furent, sont et seront. La première Intelligence, qui est la première émanation de Dieu, est l'écriture éternelle de tous et de chacun, sans que la moindre hiérarchie ait encore placé l'un au-dessus des autres, ou l'un avant les autres. Dieu

ordonne le monde temporel selon ce que Son intelligence écrit dans le livre suprême de l'être, et l'histoire, la nature et le monde sont un peu le roman infini d'un écrivain divin.

La liberté de l'homme ne contrevient pas à cet ordre, pas plus qu'elle n'en est empêchée. Les théologiens de l'islam ont éprouvé les plus grandes difficultés à sauver la responsabilité que nous devons éprouver devant les effets de nos actes, s'il est vrai que Dieu écrit toute chose dans le livre de l'être, ce que la théologie nomme plus sobrement le décret divin. Les spécialistes disent souvent que les shî'i-tes sont volontiers les adeptes d'une théologie qui fut celle des Mu'tazilites. Cela est vrai des shî'ites zaydites, et de plusieurs duodécimains.

À lire avec attention les auteurs ismaéliens, on a la surprise de découvrir plus d'une coïncidence avec l'ash'arisme, ce qui permet, éventuellement, de comprendre comment le même auteur (par exemple al-Shahrastânî) ait pu être ash'arite en théologie et ismaélien dans son exégèse du Coran.

Du mu'tazilisme, les shî'ites ont sans doute retenu la notion de libre choix (*ikhtiyâr*). Cette notion n'est pas éloignée de la notion de libre arbitre. Elle en diffère cependant, parce qu'elle ne se fonde pas sur la conception métaphysique typiquement chrétienne d'une liberté *originelle* de l'homme, dès la création d'Adam. Le « libre choix » pose évidemment problème à la théologie de l'islam, puisqu'il semble contredire la toute-puissance du décret divin originel. Les Mu'tazilites en soutiennent l'existence à partir de l'exégèse qu'ils font de plusieurs versets coraniques, en vue de justifier les promesses de rétribution faites par Dieu. Sans libre choix, comment justifier l'enfer et le paradis? Al-Fârâbî soutient ainsi que les hommes ont un choix spontané et libre du bien ou du mal. La responsabilité morale entraîne des châtiments rigoureux, qui ne sont que justice, puisque la cause ultime du mal commis par l'homme se trouve en son choix malheureux et en lui seul. Nasîr al-Dîn Tûsî résume ainsi la position théologique mu'tazilite : « Le libre choix, c'est l'effectivité de la production de l'acte, ou de sa suspension, du fait du sujet qui la décrète, à la suite d'une incitation, ou en l'absence de toute incitation. » Malgré l'objection ash'arite, qui met en lumière l'existence d'une prévalence, entre deux choix contraires, de l'un sur l'autre, prévalence qui remonte jusqu'à la nécessité d'un décret divin, Tûsî sauve la possibilité de la liberté de choix. On le sent embarrassé. Qui ne le serait pas ?

Les philosophes shî'ites en sont venus à se défier de ces questions labyrinthiques, et ils s'accordent, au fond, à reconnaître que Dieu est bien l'auteur de toute chose, et de nos actes comme du reste. Sans pour cela devenir ash'arites, ils donnent raison à la pensée la plus raisonnable, mais ils n'en tirent aucune conséquence défavorable à notre liberté. Sous l'influence d'Avicenne, ils ne voient que nécessité dans l'existence, nécessité absolue en Dieu, nécessité dérivée dans les choses créées. Même notre volonté relève d'une décision qui lui est supérieure, le décret divin. Pourtant notre volonté existe, en nous, par nous, et elle nous engage, elle nous oblige. C'est pourquoi nos philosophes tiennent à exalter la responsabilité de chacun dans la réalisation de son destin post mortem.

Ils élèvent l'examen de cette liberté à un tout autre niveau que celui des théologiens dogmatiques. À celui que l'on pourrait dire mystique, si l'on entend par là une saisie spirituelle de ce qu'énonce le pronom personnel « Lui », désignant l'essence de Dieu. Les mystiques énoncent que la profession de foi de l'islam « il n'y a pas de divinité sinon Dieu » s'entend : «non Lui sinon Lui ». Le vrai fidèle répète cette formule, selon une remémoration permanente, il s'en imprègne, et il en vivifie son désir. En effet, selon Mullâ Sadrâ, «le désir est l'élixir de l'attraction », jolie façon de dire que l'aimé est seule cause de notre désir et de sa force, par l'attraction qu'il exerce. Or, l'attraction est d'autant plus forte que l'aimé est absent.

L'absence est constitutive du désir. Or, le mot « Lui » « est la conscience des absents ». Le pronom

qui désigne l'essence divine n'a d'autre fonction que d'éveiller en notre conscience le pur sentiment de l'absence et, par conséquent, le désir. Plus justement, il est la conscience, prise en un sens intensif, de ceux qui ne sont ici présents que par le souvenir de la séparation, et par la disparition qui les affecte. Ils apparaissent à la conscience en ce qu'ils s'en absentent, tels qu'ils s'évanouissent. Être absent, ce n'est pas être présent ailleurs, c'est porter dans son être la faiblesse de l'absence. Qui, plus que Dieu, est l'Absent par excellence ? L'essence divine n'est pas présente en un au-delà que nous n'atteignons pas, mais où il serait possible de la connaître, si, par miracle, on y accédait. Len-soi divin est disparition, l'absence est son nom. C'est pourquoi Dieu provoque famour. Dans la figure shî'ite de l'amour, on ne peut aimer que celle ou celui qui s'absente, non par accident, mais par essence, celle ou celui qui est toujours disparaissant, jusque dans l'apparition la plus flagrante. Qui donc, plus que Dieu, est l'aimé par excellence, la source d'un désir inépuisable?

La liberté de l'homme est tout entière dans son désir. Elle n'est comblée que de désirer toujours l'absent, et l'absence de l'aimé ne prive pas de liberté, mais la suscite, la réveille, libère celui qui s'était assoupi. La liberté véritable n'est pas la licence de faire ce que l'on choisit, mais l'élection par l'amour, qui éveille l'âme en suscitant l'absence, en creusant le vide dont elle jouit, en «Lui», l'Autre absolu. C'est dans cet éveil à l'Autre constitué d'absence que l'homme est libre : « Le désir de Dieu est le plus noble des états de jouissance», dit Mullâ Sadrâ. Jouissance paradoxale, qui est faite de ne pas prendre plaisir à quelque bien, mais de trouver son bien dans le singulier plaisir de famour. Déjà Nâsir al-Dîn Tûsî voulait que le bien suprême se trouvât dans l'amour que Dieu a pour Soi-même, en écho d'une magnifique pensée d'Avicenne. Le plaisir d'aimer est ainsi un reflet de la jouissance divine. Mais Dieu seul S'aime et jouit pleinement de Soi, tandis que l'amant humain ne jouit que d'aimer, dans l'absence, d'un amour infini, l'objet perdu de son désir. L'intercession et la présence de la face de son imâm lui apportent seules l'apaisement qui lui évite un anéantissement pur et simple, privé de quelque surexistence.

Identifier la liberté au désir est un geste platonicien. L'éthique du désir ne connaît pour vertu qu'intensité et puissance, et l'âme s'élève, disait déjà *Phèdre,* en ouvrant son plumage au spectacle de l'aimé. Lorsque l'aimé est Dieu, la liberté devient attraction pure, dépossession de soi. Nous sommes mal préparés à admettre que la liberté puisse être l'état de l'âme le plus passionné et le plus soumis à la volonté de l'aimé. Une éthique stoïcienne, les enseignements de la pensée libérale, si fidèles aux droits et aux pouvoirs de notre liberté naturelle, ou encore les prestiges de notre individualité souveraine nous persuadent qu'il n'y a rien de libre dans la vassalité amoureuse, quand même il y aurait là quelque chose d'émouvant ou d'admirable.

Or, la sagesse shî'ite, en sa fine pointe mystique, ne se contente pas de dire l'excellence de l'amour, et de voir en l'exaltation amoureuse l'état le plus conforme au sentiment de Dieu. Elle y déchiffre, comme Socrate dans *Phèdre,* le secret de la vraie liberté. Quand l'âme est éveillée à l'absence, que l'absence divine la change en âme aimante, elle s'intensifie, se détache des soucis du corps, elle s'élève vers l'intelligence, et elle outrepasse les limites de l'intelligence vers le pôle absent de son désir. Ce mouvement, dont l'auteur est Dieu, l'Absent, devient paradoxalement l'acte d'exister le plus vrai, et la liberté la plus sûre.

Pour citer une métaphore éloquente, l'âme est comme le fer chaud qui vire à l'incandescence au contact du feu de la forge. Intensification du feu de l'âme, le désir est aussi liquéfaction de celui qui aime, à l'image du fer qui perd ses qualités premières et devient pure coulée de feu. C'est cette liberté et cette intensité d'un flux qui brûle sans périr et se consume dans son éclat, que désigne le couple «anéantissement en Dieu» et «surexistence par Dieu ».

Ce sont deux étapes inséparables dans l'ultime voyage vers l'Aimé. Pas d'existence libre, pas de permanence et de résistance aux suggestions de la vie multiforme et divertissante, si le désir rencontre un objet qui le distraie de son véritable souci, l'amour *sans nom.* Citons, pour rendre sensible cet «anéantissement en Dieu », le poète d'Occident qui sut si bien le dire, Aragon : «Je t'aime au-delà de moi-même où même t'aimer me détruit.» Simultanément, pas d'anéantissement qui ne soit surexistence.

Pour faire comprendre ce qu'est la surexistence, connue par les «compagnons des cœurs», Mullâ Sadrâ cite une longue tradition remontant jusqu'au premier imâm, 'Alî. Interrogé par l'un de ses disciples, qui lui demande de lui faire connaître son âme, l'imâm répond : «Quelle âme veux-tu que je te fasse connaître?» Et, au disciple étonné, l'imâm révèle que l'homme possède quatre âmes hiérarchisées. De l'avant-dernière, l'âme pensante, il dit ceci : «Elle n'a pas de lieu physique d'origine, et elle est ce qui ressemble le plus aux âmes angéliques. Elle a deux propriétés, la pureté et la sagesse».

Au-dessus de cette âme pensante, voici la plus haute : l'âme divine totale. Selon l'interprétation philosophique de Mullâ Sadrâ, l'imâm énonce que l'âme humaine se divinise dans l'amour et dans le parachèvement du désir, culminant au sommet de l'intelligence. Or, quelles sont les puissances de cette âme divine? Elles sont des couples de contraires, symbolisant l'unité de l'absence et de la présence, de la manifestation et de l'occultation, de la grandeur et de la plus grande humilité. Elles sont en l'âme le reflet de ce Dieu que les shî'ites recherchent et qui parle par la bouche de leur imâm : la surexistence dans l'extinction, la félicité dans la détresse, la gloire dans l'ignominie, la pauvreté dans la richesse, la patience dans l'affliction. La satisfaction est soumission, la soumission se transfigure en agrément. L'éthique shî'ite se résume ainsi, selon nous, dans ces versets coraniques : « Ô toi, âme apaisée! Retourne vers ton seigneur, agréante et agréée; entre donc avec mes serviteurs, entre dans mon paradis ! » (Coran 89 : 27-30.)

Bibliographie

Âmolî, Sayyid Haydar, *Inner Secrets of the Path,* with an introduction and notes by M. Khajavi. Translated from the original Arabic by A. al-Dhaakir Yate, Shaftesbury, 1989.

M. A. Amir-Moezzi, «Le combattant du *ta'wîl*. Un poème de Mullâ Sadrâ sur 'Alî (Aspects de l'imamologie duodécimaine IX) », dans *Islamic Thought: Papers on Historiography, Sufism and Philosophy in Honour of Hermann Landolt,* éd. T. Lawson, Londres, 2004, pp. 310-341.

- , « Une absence remplie de présences. Herméneutiques de l'occultation chez les Shaykhiyya (Aspects de l'imamologie duodécimaine VII) », dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 64-1 (2001), pp. 1-18 (trad. anglaise par A. Jacobs, dans *The Twelver Shia in Modern times: Religious Culture and Political History,* éd. R. Brunner et W. Ende, Leyde, 2001, pp. 38-57).

P. Antes, *Zur Theologie der Schi'a. Eine Untersuchung des Jâmi⊂al-asrâr wa manba' al-anwâr von Sayyid Haidar Âmolî,* Fribourg-en-Brisgau, 1971.

C. Bonmariage, *Le Réel et les réalités : la structure de la réalité de l'être chez Mullâ Sadrâ Shîrâzî,* thèse de doctorat inédite, Université catholique de Louvain, 1998.

Borsî, Rajab, *Les Orients des Lumières,* traduit de l'arabe par H. Corbin. Édition établie et introduite par P. Lory, Paris-Lagrasse, 1996.

H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, 1979.

- , *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, Paris, 1971-1972.

- , *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1986.

- , *La Philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1981.

- , *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Téhéran, 1977.

F. Daftary, *The Ismâ'îlîs : Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990.

D. De Smet, *La Quiétude de l'intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre* de *Hamîd ad Dîn al-Kîrmânî* (*X^e^-,XIe* s.), Louvain, 1995.

M. Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1989.

C. H. de Fouchécour, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du IIIe/IXe au VII^e^XIII^e^ siècle*, Paris, 1986.

H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ ïlîya*, Wiesbaden, 1978.

T. Izutsu, «Mîr Dâmâd and his Metaphysics», introd. à Mîr Dâmâd, *Kitâb al-Qabasât*, éd. M. Mohaghegh et T. Izutsu, Téhéran, 1977, pp. 1-15.

- , «The Fundamental Structure of Sabzawâri's Metaphysics», introd. de Sabzavâri, *Sharh-i Ghurar al-farâ'id or Sharh-i Manzûmah*, éd. M. Mohaghegh et T. Izutsu, Téhéran, 1969, pp. 1-152.

C. Jambet, *L'Acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollâ. Sadrâ*, Paris, 2002.

- , *Se rendre immortel*, suivi du *Traité de la résurrection* de Mollâ Sadrâ Shîrâzî traduit de l'arabe, Montpellier, 2000.

S. Kamada, « *Walâya* in Fayz Kâshânî », dans *Islamic Thought: Papers on Historiography, Sufism and Philosophy in Honour of Hermann Landolt*, éd. T. Lawson, Londres, 2004.

E. Kohlberg, «Aspects of Akhbârî Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries », dans *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, éd. N. Levtzion et J.O.Voll, New York, 1987, pp. 133-160 (maintenant dans le recueil d'articles de l'auteur, *Belief and Law in Imâmî Shî'ism*, Aldershot, Angleterre, 1991, article n° 17).

T. Lawson, «The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the Commander of the Faithful by Rajab Bursi », dans *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, éd. L. Lewisohn, Londres, 1992, pp. 261-276.

- , «The Hidden Words of Fayd Kâshânî», dans *Iran. Questions et connaissances*, vol. II («Périodes médiévale et moderne»), éd. M. Szuppe, Studia Iranica, cahier n°26, Paris, 2002, pp. 427-447.

L. Lewisohn, «Sufism and the School of Isfahan : *Tasawwuf* and *'Irfàn* in Late Safavid Iran», dans *The Heritage of Sufism. III: Classical Persianate Sufism. The Safavid and Mughal Period*, Oxford, 1999, pp. 63-134.

W. Madelung, «Ash-Shahrastânîs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Nasîr ad-Dîn at-Tûsî», dans *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwiuenschaft (Göttingen*, 1974), éd. A. Dietrich, Göttingen, 1976, pp. 250-259 (maintenant dans le recueil d'articles de l'auteur : Reli*gious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londres, 1985, article n° 16).

- , «Ibn Abî Jumhûr al-Ahsâ'î's Synthesis of *kalâm*, Philosophy and Sufism», dans *La*

Signification du bas Moyen Âge dans l histoire et la culture du monde musulman : actes du VIIIe Congrès de l'Union européenne des arabisants et islamisants (Aix-en-Provence, 1976), Aix-en-Provence, 1978, pp. 147-156 (maintenant dans *Religious Schools and Sects in Médiéval Islam,* article n° 13).

- , «Nasîr ad-Dîn Tûsî's Ethics between Philosophy, Shi'ism and Sufism», dans *Ethics in Islam,* éd. R G. Hovannisian, Malibu, 1985, pp. 57-72.

Y. Marquet, *La Philosophie* des *Ikhwân al-Safâ : de Dieu à l'homme,* nouvelle édition augmentée, Paris-Milan, 1999.

Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques,* traduit de l'arabe, annoté et introduit par H. Corbin, Paris-Lagrasse, 1988.

Mollâ Sadrâ and Transcendant Philosophy (ouvrage collectif en 2 vol.), Téhéran, 2001.

G. Monnot, *Islam et religions,* Paris, 1986.

J. W. Morris, *The Wisdom of the Throne: an Introduction to the Philosophy of Mulld Sadra,* Princeton, 1981.

Nâsir-e Khusraw, *Le Livre réunissant les deux sagesses,* traduit du persan, introd. et notes par I. de Gastines, Paris, 1990.

S. H. Nasr, «Religion in Safavid Persia», dans *Iranian Studies,* 7 (1974), pp. 56-89.

- , *Sadr al-Din* Shirazi *and His Transcendent Theosophy. Background, Life and Works,* Téhéran, 1978.

- , and O. Leaman (éd.), *History of lslamic Philosophy,* 2 vol., Londres-New York, 1996.

A. J. Newman, « Towards a Reconsideration of the " Isfahan School of Philosophy" : Shaykh Bahâ'î and the Role of the Safawid 'ulamâ'», dans *Studia Iranica,* 15 (1986), pp. 165-199.

F. Rahman, *The Philosophy of Mullâ Sadrâ,* Albany, 1975.

Sabzavârî, *The Metaphysics of Sabzavârî,* traduit de l'arabe par M. Mohaghegh et par T. Izutsu, New York, 1977.

Sejestânî, Abû Ya'qûb, *Le Dévoilement des choses cachées,* trad. du persan et introduit par H. Corbin, Paris-Lagrasse, 1988.

B. Scarcia Amoretti, «La *Risalat al-imâma* di Nasîr al-Dîn Tûsî», dans *Rivista degli Studi Orientali,* 47 (1972), pp. 101-168.

S. Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al Hillî* (*d.726/1325*), Berlin, 1991. –, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9.115. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abî Jumhûr al-Ahsâ'î (um 838/1434-35 – nach* 906/1501), Leyde, 2000.

Shahrastânî, *Livre des religions et des sectes,* 2 vol., introd., trad. et annotations par D. Gimaret, J. Jolivet et G. Monnot, UNESCO («Œuvres représentatives»), Louvain, 2 vol., 1986-1993.

Suhrawardî, Shihâboddîn Yahyâ, *Le Livre de la sagesse orientale. Kitâb hikmat al-ishrâq,* avec les commentaires de Qotboddîn Shîrâzî et Mollâ Sadrâ Shîrâzî, traduction et notes par H. Corbin établies et introduites par C. Jambet, Paris, nouvelle édition, 2002.

Tûsî, Nasîr al-Dîn, *Contemplation and Action, the Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar,* nouvelle édition et trad. en anglais de *Sayr wa sulûk* par S. J. Badakhchani, Londres-New York, 1998.

P. Walker, *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism ofAbû Ya'qûb al-Sijistânî,*

Cambridge, 1993.

1 Voir *supra*, p. 31 et suivantes.

Conclusion

Les analyses que nous venons d'exposer ont été grandement facilitées par l'essor que les études shî'ites ont pris lors de ces dernières décennies. Cela, grâce aux travaux d'un certain nombre de savants occidentaux, mais aussi de chercheurs et d'institutions de recherche shî'ites, aussi bien ismaéliens qu'imamites, dans le monde entier et, singulièrement, en Iran. Les éditions critiques des textes ont abondé, les sources et les documents sont devenus plus accessibles. Nous exprimons toute notre reconnaissance aux chercheurs et aux responsables de ces centres du savoir vivant.

À toute question de définition, il convient d'apporter une réponse claire et distincte. Est-ce possible dans le cas présent? Est-il possible de définir une «essence du shî'isme? Comme il se vérifie pour toute religion, ou toute tradition religieuse vivant dans le flux de l'histoire, sa seule évolution a modifié les attributs du shî'isme «originel», et a compliqué considérablement les croyances et les pratiques shî'ites. Toute définition essentialiste sera donc hasardeuse. Il reste possible, cependant, de relever certaines constantes et de poser, en conclusion, quelques jalons.

Il est évident, tout d'abord, que le shî'isme se caractérise par une vocation spéciale à l'étude. On a bien vu que la notion d'initiation est une constante de la pensée shî'ite. Qu'il s'agisse des imâms eux-mêmes, auteurs supposés d'un grand nombre d'exégèses, de propositions théologiques, cosmologiques, ésotériques et philosophiques, ou que l'on se tourne vers leurs fidèles, nous nous trouvons confrontés à une immense littérature, à une bibliothèque faite de commentaires, de traités dogmatiques, polémiques, ou mystiques, de collections de conseils ou de prescriptions, qui révèlent l'attitude favorite du shî'ite : l'étude assidue de la lettre coranique, celle du commentaire autorisé (dicté par la parole retranscrite des imâms). Cette faveur accordée à l'étude s'incarne aussi bien chez le penseur carmate ou ismaélien, construisant de grands systèmes métaphysiques, que chez les juristes duodécimains, ou leurs confrères en théologie dogmatique, en philosophie, en sciences de la nature. Le sage ou le savant shî'ites, de quelque obédience qu'ils soient, adeptes d'un courant « rationaliste ou mystique ésotérique, sont avant tout des hommes de l'étude et de l'initiation. C'est par l'étude qu'ils rejoignent la vérité révélée, à eux seuls destinée, véhicule de leur salut. À bien des égards, le shî'ite est, en cela, comparable au Juif étudiant les lettres de la Torah, les méditant dans l'exégèse talmudique, les vivifiant par la gnose cabalistique.

Ensuite, il ne saurait nous échapper que cette étude est soutenue par un vif sentiment messianique. La perception de l'histoire comme un champ de bataille fait aussi partie de la vision shî'ite du monde. Au cœur de la conscience shî'ite gît la hantise du temps. Cette inquiétude, il la partage avec tous les musulmans, s'il est vrai que les sunnites ont à affronter la même question : que devient la vérité de la révélation après la mort du sceau de la prophétie, Muhammad? Quelle est la nature de ce temps indéfini, qui va de la dernière prophétie jusqu'à la fin de l'histoire céleste et terrestre? Ce temps est-il signifiant, est-il le temps d'un combat eschatologique, moral, spirituel? Ou bien, est-il privé de sens? La conscience shî'ite choisit résolument de croire en la signification belliqueuse et finaliste du temps.

Il est faux de dire que l'islam serait moins intéressé à l'histoire que ne le sont le judaïsme et le christianisme. Certes, la conscience sunnite a pris acte de l'évanescence du monde inférieur, de sa vanité, dont le Coran ne cesse de dire qu'elle n'est que peu de chose au regard de l'autre monde, le seul qui vaille. Dans l'ensemble, elle s'en détache volontiers, par la contemplation ou par l'obéissance

fidèle aux prescriptions de la *sharî'a*. Il semble que la conscience shî'ite réponde autrement à l'injonction coranique. À l'histoire de la prophétie succède le temps de la *walâya*, temps de l'étude, mais aussi temps orienté vers l'événement du retour, retour en Dieu, retour à Dieu, retour annoncé du douzième imâm. Elle est animée parfois d'une sorte d'impatience, elle voudrait en finir au plus vite avec ce temps inférieur, rendu supportable par l'enseignement des imâms, mais où l'injustice et la méchanceté des hommes rivalisent avec l'infortune naturelle de la condition mortelle.

C'est ainsi que peut s'expliquer la répétition fréquente d'entreprises politiques et religieuses visant à établir au pouvoir un descendant authentique de 'Alî, afin que la lumière de la *walâya* illumine le monde. Mais, on l'a vu, l'attitude quiétiste des imâms reconnus par les duodécimains contredit cette exaspération de l'attente messianique. Elle vit cette attente dans sa nécessité inéluctable. Profondément pessimiste quand elle observe le monde et la façon dont il est gouverné, la conscience shî'ite vit une espérance désespérée; désespérée s'il s'agit de placer son espoir en un quelconque pouvoir temporel, espérance s'il s'agit d'attendre le retour du sauveur, de l'imâm caché. Elle répugne à l'action historique, puisqu'elle n'y voit que fumée et occasion de troubles inutiles.

Pourtant, voici que le monde rappelle à ses exigences propres la communauté des fidèles. Dans l'idéal, ce serait une communauté vivant du seul lien de l'étude et de la méditation intérieure, unie par une fidélité, toujours la *walâya*, quitte à être dispersée dans les royaumes de la terre. Dans la réalité, les ambitions des savants, les prérogatives des privilégiés, la révolte des humbles, le savoir des lettrés lui-même en ont décidé autrement. Par la force d'une raison féconde, les leçons du shî'isme primitif ont été codées, censurées, transformées, retravaillées de la façon que nous avons tenté de dire, jusqu'à ce que la communauté shî'ite se voit animée d'un souffle messianique nouveau, filtré et travesti par le discours du théologien juriste.

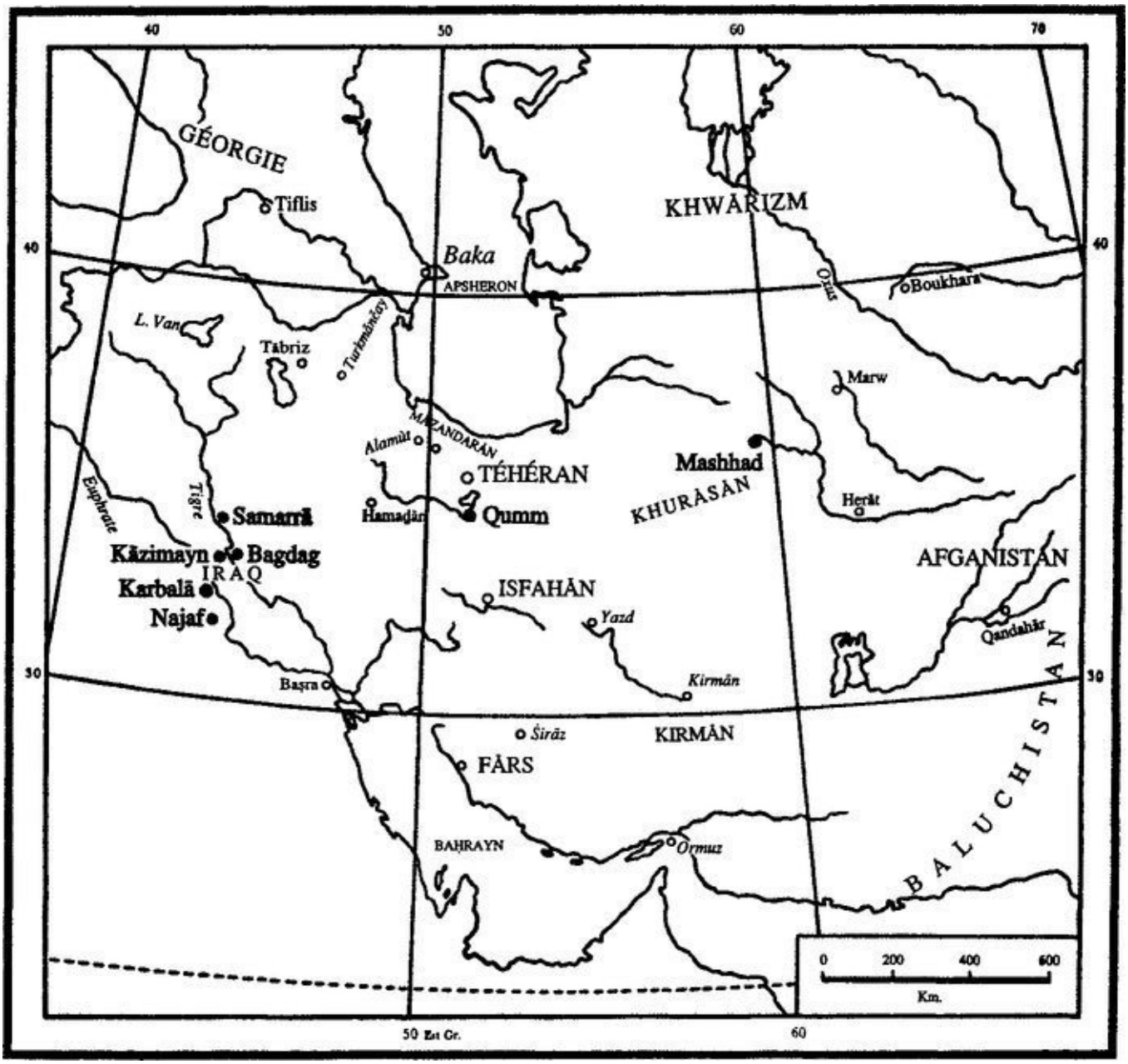
Le lecteur s'étonnera donc à bon droit de la réversibilité de l'usage de la raison dans le shî'isme. Au sens premier du mot *al-'aql*, l'intelligence du sacré, faculté «non rationnelle» disons-nous, pour énoncer que cette intelligence n'est ni rationnelle ni irrationnelle, mais se veut *suprarationnelle*, vient se substituer un sens second, héritier de la science grecque et de la philosophie, alimenté par la théologie mu'tazilite. Or, ce sens nouveau est ambivalent. D'un bord, il nourrit les pratiques exégétiques du savant juriste, qui prend ainsi progressivement en charge une autorité qui ne lui revenait pas d'emblée, de l'autre bord, cette intelligence rationnelle instruit les monuments de la philosophie et de la sagesse contemplative, qui sont souvent les antidotes nouveaux de la dérive juridiste et politique. D'un côté, les savants les plus «rationalistes» se révéleront être ceux qui conduiront le shî'isme où il en est aujourd'hui, dans son courant dominant au pouvoir, à être une idéologie religieuse. Mais ils ne cesseront eux-mêmes d'être habités par une sorte d'inspiration messianique que l'on décèle jusque dans l'événement de la révolution islamique en Iran. Face à eux, les gnostiques, les mystiques et les philosophes ne répugneront pas aux efforts de l'intellect, ils ne voudront, eux aussi, rien d'autre que le triomphe de la *walâya*. Mais ils dessineront les contours d'une spiritualité intériorisée, se défiant des entreprises collectives.

D'un côté, chez les *mujtahid*, non le conservatisme, mais l'effort inventif, inaugurant le vivant et faisant fi de ce qui est passé. Pour eux, le mort ne doit pas saisir le vif. Et voici que paradoxalement ce sont eux, les novateurs, les gens des lumières, qui osent user de leur propre entendement, qui innovent si bien qu'ils offrent au savant en matière de religion l'autorité étatique et la direction de conscience, la gestion intégrale de la vie des fidèles. La raison se convertit inévitablement alors en idéologie.

De l'autre côté, non l'innovation, mais le respect des traditions des imâms, non la raison juridique, mais l'intelligence contemplative, non la *fatwâ* mais l'exégèse et le discours métaphysique ou moral. La

raison, ici, se veut sagesse.

Chaque fidèle shî'ite est divisé selon ces deux postulations, et la posture univoque est bien rare. Une gamme infinie de nuances s'exprime chez les penseurs ou les acteurs du drame shî'ite. Car il faut bien comprendre qu'il s'agit, au total, d'une fantastique dramaturgie. Non seulement parce que la mort tragique de l'imâm Husayn jette son ombre de deuil sur la conscience shî'ite, illustrant la vérité de ce monde et la précarité de la vie terrestre, le malheur du juste et le triomphe provisoire des « Pharaons de toute époque, mais parce que la temporalité est vécue tout entière comme une dramaturgie. Entre l'obéissance et l'espérance, les choix partagent le fidèle et le séparent de lui-même : doit-il n'écouter que l'imâm intérieur, dans la solitude de l'initiation silencieuse? Doit-il se mêler de changer le monde pour complaire à l'enseignement prophétique et imamologique? En quoi consiste ce changement? Comment se réalise-t-il? Par une transformation intérieure agissant patiemment sur l'histoire ou bien par une transformation extérieure, de type social et politique? Cette division intérieure n'est pas étrange. Elle se retrouve au cœur des trois religions du Livre.



Principales régions shî'ites

Chronologie

622 : hégire. Départ des musulmans de La Mekke pour Yathrib (Médine).

632 : mort de Muhammad à Médine.

632-634 : califat d'Abû Bakr. Conquête de la Palestine par les musulmans.

634-644 : califat de 'Umar b. al-Khattâb. Conquête de l'Egypte et de l'Iran. Effondrement de l'Empire perse sassanide.

644-656 : califat de 'Uthmân b. Affân.

656-661 : califat de Alî b. Abî Tâlib.

656 : bataille du Chameau. Défaite des adversaires de Alî.

657 : soulèvement de Mu'âwiya, gouverneur de Syrie, contre Alî. La «grande discorde» (*al-fitna*).

657 : bataille de Siffîn. Alî est contraint à un arbitrage. Certains de ses partisans l'abandonnent (les khârijites). Bataille de Nahrawân. Écrasement des khârijites par Alî.

659 : arbitrage d'Adhruh, défavorable à Alî.

660 : Mu'âwiya reconnu calife en Syrie, en Égypte et au Hedjâz. Alî maintient son autorité en Irak et en Iran.

661 : assassinat de Alî, à Kûfa, par un khârijite. Les Omeyyades.

669-670 : mort du deuxième imâm, Hasan ibn Alî (date approximative).

671 : exécution des chefs des *Qurrâ'* (lecteurs du Coran) fidèles à Alî.

680 : mort de Mu'âwiya. Califat de Yazîd. Husayn ibn Alî, troisième imâm, est tué à Karbalâ'.

684-692 : grandes révoltes khârijites.

685 : marche des «Repentants à Kûfa, en mémoire de Husayn ibn 'Alî.

685-687 : soulèvement de Mukhtar au nom d'un enfant de l'imâm Alî, Muhammad b. al-Hanafiyya.

714 : mort du quatrième imâm, Alî ibn Husayn (date approximative).

716 : naissance du mouvement abbasside, qui soutient le droit de la famille du Prophète au califat.

737 : mort du cinquième imâm, Muhammad al-Bâqir (date approximative).

740 : mort de Zayd b. 'Alî, imâm éponyme des zaydites.

744 : califat de Yazîd III. Déclenchement de la révolte abbasside au Khurâsân.

748 : mort de Wâsil ibn 'Atâ', fondateur du mu'tazilisme.

749 : proclamation d'Abû l-'Abbâs comme calife à Kûfa. Les Abbassides.

750 : massacre des Omeyyades. Fuite des rescapés en Andalousie.

755 : exécution d'Abû Muslim, liquidation des activistes de la révolution abbasside, adoption de l'islam sunnite par le nouveau califat. Révolte au Khorâsân, au nom d'Abû Muslim «occulté». Mouvement shî'ite « extrémiste» dans l'entourage d'Ismâ'îl ibn Ja'far, fils du sixième imâm, Ja'far al-Sâdiq. Exécution d'Abû'l-Khattâb, disciple « extrémiste » shî'ite désavoué par l'imâm Ja'far. Brève

existence de la secte shî'ite des *Khattâbîyya*.

762 : fondation de Bagdad, capitale des Abbassides.

765 : mort du sixième imâm Ja'far al-Sâdiq. Scission dans le mouvement shî'ite, entre ismaéliens (fidèles à Ismâ'îl ibn Ja'far) et imamites (fidèles à Mûsâ ibn Ja'far al-Kâzim).

799 : mort du septième imâm Mûsâ al-Kâzim (date approximative).

816-838 : en Azerbaïdjân, révolte de Bâbak et des *khurramiyya*, mouvement extrémiste «communiste».

817 : le calife abbasside al-Mamûn désigne l'imâm 'Alî al-Ridâ comme successeur.

818 : mort du huitième imâm Alî al-Ridâ.

833-842 : califat d'al-Mu'tasim. La théologie mu'tazilite a l'appui du califat. Vaste entreprise de traduction du corpus grec des sciences et de la philosophie en langue arabe.

835 : mort du neuvième imâm Muhammad al-Taqî (date approximative).

847-861 : califat de Mutawwakil, qui meurt assassiné. Abandon du mutazilisme comme théologie officielle.

868 : mort du dixième imâm 'Alî al-Hâdî al-Naqî. Naissance du douzième imâm Muhammad al-Mahdî.

869-883 : révolte des esclaves noirs, les Zanj, en Irak, sous l'égide d'un prétendant alide.

874 : mort du onzième imâm al-Hasan al-'Askarî. Occultation « mineure» du douzième imâm, Muhammad al-Mahdî. Naissance du théologien sunnite al-Ash'arî.

877-899 : soulèvements des Carmates (shî'ites ismaéliens), au nom de l'imâm « occulté » Muhammad ibn Ismâ'îl, sous l'autorité de Hamdân Qarmat.

875 : fondation de l'émirat samanide en Transoxiane, capitale : Bukhara.

897 : fondation de l'émirat zaydite au Yémen.

900 : rupture entre les Carmates et les prétendants fatimides (autres shî'ites ismaéliens).

902 : les Carmates attaquent Salamiyya, quartier général des Fatimides, qui partent en Afrique du Nord. Mort de Saffâr Qummî traditionniste imamite.

907 : fondation de l'État carmate du Bahrayn.

910 : Entrée « messianique du Mahdî fatimide Ubaydullâh à Kairouan.

912 : Occupation du Yémen par le Carmate Ibn al-Fadl, qui abolit la législation religieuse.

922 Supplice d'al-Hallâj à Bagdad.

929 : Califat omeyyade de Cordoue. Règne de Abd al-Rahmân III.

930 : Les Carmates du Bahrayn attaquent La Mekke et enlèvent la «Pierre noire» de la Ka'ba.

931 : Proclamation d'un « messie» iranien au Bahrayn. Abolition de la législation religieuse par les Carmates.

933 : Mort du philosophe ismaélien Abû Hâtim al-Râzî.

940 : mort d'al-Kulaynî, traditionniste imamite.

941 : mort du quatrième « représentant» du douzième imâm des imamites (désormais les «duodécimains»). Occultation «majeure» du douzième imâm. Mort de Muhammad al-Nasafi, théologien ismaélien qui introduisit le néoplatonisme dans la pensée ismaélienne.

945-967 : sultanat bouyide de Mu'izz al-Dawla à Bagdad. Les Bouyides. École de Bagdad.

950 : mort du philosophe shî'ite duodécimain Abû Nasr al-Fârâbî.

957 : renforcement de la domination bouyide (shî'ite duodécimain) sur le califat abbasside.

962 : établissement par le Bouyide Mu'izz al-Dawla des célébrations shî'ites de *'âshûrâ* et de *ghadîr khumm* à Bagdad.

969 : conquête de l'Egypte par les Fatimides. Fondation du Caire. Naissance de l'Empire fatimide.

974 : mort du philosophe et juriste ismaélien Qâdî Nu'mân.

980 : naissance du philosophe Abû Alî ibn Sînâ (Avicenne).

991 : mobilisation sunnite du calife al-Qâdir. Mouvement sunnite hanbalite. Mort d'Ibn Bâbawayh/Bâbûye.

993 : fondation à Bagdad d'une bibliothèque shî'ite, *Dàr al-ilm* (la «Maison de la connaissances) par le vizîr Sâbûr.

995-1055 : Développement de l'islam sunnite hanbalite à Bagdad.

998-1186 : émirat ghaznawide (sunnite) en Irak et à l'est de l'Iran.

999: Fêtes sunnites nouvelles, à Bagdad, pour faire pièce à l'influence shî'ite.

1005 : fin de l'émirat samanide.

1008 : destruction du Saint-Sépulcre par l'imâm fatimide al Hâkim.

1012 : condamnation conjointe des Fatimides par les sunnites et les shî'ites duodécimains à Bagdad.

1012 : mort du sultan bouyide Bahâ al-Dawla.

1016 : mort d'al-Sharîf al-Radî, penseur imamite.

1020: parachèvement de la doctrine shî'ite ismaélienne par al-Kirmânî, haut dignitaire de la cour fatimide, au Caire.

1022 : mort du Shaykh al-Mufîd, juriste et théologien imamite.

1030-1039: implosion du califat omeyyade en Andalousie.

1037 : mort d'Avicenne.

1038 : mort de Miskawayh, philosophe shî'ite au service des Bouyides.

1041-1186 : émirats saldjoukides.

1044 : mort d'al-Sharîf al-Murtadâ, juriste et théologien imamite.

1050 : renversement du pouvoir shî'ite des Bouyides par les Turcs saldjoukides sunnites, à Bagdad.

1059 : naissance du grand théologien et mystique sunnite Abû Hâmid al-Ghazâlî.

1065 : vizirat de Nizâm al-Mulk à Bagdad.

1067 : fondation de la *madrasa nizâmiyya* à Bagdad, centre d'enseignement sunnite. Mort du Shaykh al-Tûsî, juriste et théologien imamite.

1076 : prise de Damas par les Saldjoukides sunnites, des mains des Fatimides.

1079-1082 : conquête du Maghreb central par les Almoravides. Prise d'Oujda, de Tlemcen et d'Alger.

1094 : mort du calife fatimide al-Mustansir bi'llâh. Scission de l'islam shî'ite ismaélien, entre partisans d'al-Musta'lî et ceux de Nizâr. Création du pouvoir ismaélien nizârî autour d'Alamût par Hasan Sabbâh.

1098 : prise d'Antioche par les croisés.

1099 : prise de Jérusalem par les croisés.

1106 : État almoravide en Andalousie.

1109 : fondation du comté de Tripoli par les croisés.

1111 : mort d'al-Ghazâlî.

1124 : mort de Hasan Sabbâh.

1125 : prise de Tyr par les croisés.

1147 : triomphe des Almohades à Marrakech et à Séville.

1164 : proclamation de la «grande résurrection» par l'imâm ismaélien *nizârî* Hasan en Alamût. Abolition de la législation religieuse.

1167 : naissance de Temudjin, le futur Gengis Khân.

1169 : prise de pouvoir de Saladin en Égypte.

1171 : Saladin, fondateur de la dynastie des Ayyûbides, abolit le califat fatimide du Caire.

1187 : Saladin reprend Jérusalem aux croisés.

1190 troisième croisade.

1191 : prise de Saint-Jean-d'Acre. Mort du philosophe Suhrawardî, à Alep, exécuté sur l'ordre de Saladin.

1192 : Saladin battu à Jaffa par Richard Cœur de Lion. Mort d'Ibn Shahrâshûb, penseur imamite.

1201 : naissance du philosophe Nasîr al-Dîn Tûsî.

1202 : mort d'Ibn Idrîs Hillî, juriste et théologien imamite. École de Hilla.

1229 : Frédéric II, chef de la sixième croisade, rétablit le royaume latin de Jérusalem, après son accord avec l'Ayyûbide al-Malik al-Kâmil.

1234 : inauguration à Bagdad de la madrasa Mustansiriyya, où les quatre « écoles» sunnites sont enseignées à égalité.

1236 : prise de Cordoue par Ferdinand III de Castille.

1238 : fondation de l'Alhambra de Grenade.

1242-1258 : règne du dernier calife abbasside de Bagdad, al-Mûtasim.

1250 : capitulation de Saint Louis à al-Mansûra.

1256 : chute de la forteresse d'Alamût entre les mains des Mongols. Mort de l'imâm ismaélien *nizârî*.

1256 : domination des Mongols, sur l'Iran occidental.

1258 : prise de Bagdad par les Mongols.

1266 : mort d'Ibn Tâwûs, penseur imamite.

1277 : mort de Muhaqqiq Hillî, juriste et théologien imamite.

1258-1512 : le royaume de Grenade.

1320 : naissance de Haydar Âmulî, penseur imamite.

1325 : mort de 'Allâma Hillî, penseur imamite.

1334 : mort de Safî al-Dîn, fondateur de l'ordre soufi des Safavides.

1406 : mort du théologien et historien Ibn Khaldûn.

1453 : prise de Constantinople par le sultan ottoman Mohammed III.

1501 : Shâh Ismâ'îl, chef de la confrérie religieuse des Safavides, est couronné à Tabrîz. Instauration du shî'isme duodécimain comme religion d'État en Iran.

1508 : prise de Bagdad par les Safavides.

1511: persécution et déportation des shî'ites d'Asie Mineure par les Ottomans.

1516 : conquête de la Syrie par les Ottomans.

1517 : conquête de l'Égypte par les Ottomans.

1524 : mort de Shâh Ismâ'îl.

1534 : reconquête de l'Irak par les Ottomans. Mort de Muhaqqiq Karakî, juriste imamite.

1576 : mort de Shâh Tahmasb.

1588-1629 : règne de Shâh Abbâs Ier.

1598 : Ispahân devient capitale de l'État safavide.

1627 : mort de Muhammad Amîn Astarâbâdî, fondateur du néotraditionalisme imamite (date approximative).

1631-1632: mort de Mîr Dâmâd, philosophe et théologien imamite.

1640-1641: mort de Mullâ Sadrâ, philosophe et théologien imamite.

1642-1666 : règne de Shâh Abbâs II.

1680: mort de Fayd Kâshânî, penseur imamite (date approximative).

1699 : mort de Muhammad Bâqir Majlisî, penseur et traditionniste imamite.

1722 : prise d'Ispahân par les Afghans. Mort de Sâdiq Ardestânî, philosophe imamite.

1729 : rétablissement de la dynastie safavide à Ispahân. Règne de Shâh Tahmasb II.

1736-1747 : règne de Nâdir Shâh.

1792 : mort d'Ibn Abd al-Wahhâb, éponyme du wahhabisme.

1795 : fondation de la dynastie Qâjâr. Téhéran nouvelle capitale de l'Iran.

1802 : pillage des sanctuaires shî'ites de Karbalâ' par les Wahhabites.

1812 : guerre entre la Perse et la Russie. Proclamation du *jihâd* par le « clergé » shî'ite.

1830 : mort de Mullâ Alî Nûrî, philosophe imamite.

1850 : exécution du *bâb* à Tabrîz.

1878 : mort de Mullâ Hâdî Sabzawârî, philosophe et théologien imamite.

1891 : mouvement populaire soutenu par le « clergé » shî'ite contre le monopole du tabac accordé aux Anglais.

1902 : mort de Mîrzâ Husayn Nûrî, penseur et traditionniste imamite.

1906 : première Assemblée nationale en Iran. Monarchie constitutionnelle.

1921. L'Irak devient un royaume.

1923 : Rezâ Shâh fonde la dynastie Pahlavî en Iran.

1926 : Ibn Sa'ûd proclamé roi du Hedjâz. Dynastie wahhabite en Arabie.

1941: abdication de Rezâ Shâh. Son fils, Muhammad Rezâ Pahlavî, lui succède.

1951 : nationalisation du pétrole iranien par Mosadegh.

1953 : émeutes à Téhéran. Départ du Shâh en Italie. Chute de Mosadegh. Retour du Shâh en Iran.

1962 : fin du royaume zaydite au Yémen.

1963 : début de la «révolution blanche» en Iran, réforme agraire, politique moderniste en faveur du droit de la femme, etc. Arrestation de Khomeyni.

1964 : expulsion de Khomeyni en Turquie, puis en Irak.

1967 : couronnement officiel de Muhammad Rezâ Pahlavî et de son épouse, Farah Dîbâ.

1971 : fêtes de Persépolis.

1978 : émeutes à Qumm, Tabrîz, Ispahân, Téhéran. Grève générale insurrectionnelle.

1979 : départ du Shâh en Égypte. Chute du régime impérial. Victoire de l'ayatollah Khomeyni. Proclamation de la République islamique d'Iran.

Histoire de la pensée

Une collection d'essais chez fayard

Aliette Armel
Michel Leiris
1997

Marc Augé
Fictions fin de siècle
suivi de
Que se passe-t-il?
2000

Marc Augé
Pour quoi vivons-nous?
2003

Antoine de Baecque,
La Cinéphilie. Invention d'un regard, histoire d'une culture.
1944-1968
2003

Marc Bloch – Lucien Febvre
Correspondance I. La naissance des Annales
Édition établie, présentée et annotée par Bertrand Müller
1994

Marc Bloch – Lucien Febvre
Correspondance II. De Strasbourg à Paris
Édition établie, présentée et annotée par Bertrand Müller
2004

Marc Btoch – Lucien Febvre
Correspondance III. Les Annales en crise
Édition établie, présentée et annotée par Bertrand Müller
2004

George Chauncey
Gay New York – 1890-1940
2003

Christian Delacampagne et Robert Maggiori (dir.)
Philosopher 1
1980, rééd. 2000
Christian Delacampagne et Robert Maggiori (dir.)
Philosopher 2
2000

Georges Devereux
Psychothérapie d'un Indien des plaines
Préface d'Elisabeth Roudinesco
1998

Henri F. Ellenberger
Médecine de l'âme. Essais d'histoire de la folie
et des guérisons psychiques
Textes réunis et présentés par Elisabeth Roudinesco
1995

Henri F. Ellenberger
Histoire de la découverte de l'inconscient
Présentation par Élisabeth Roudinesco,
complément bibliographique par Olivier Husson

1994

Didier Eribon

Michel Foucault et ses contemporains

1994

Didier Eribon

Réflexions sur la question gay

1999

Didier Eribon

Une morale du minoritaire. Variation sur un thème de Jean Genet

2001

Didier Eribon

Hérésies – Essais sur la théorie de la sexualité

2003

Lucien Febvre

Lettres à Henri Berr

présentées et annotées par Jacqueline Pluet et Gilles Candar

1997

Élisabeth de Fontenay

Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité

1998

Marcel Fournier

Marcel Mauss

1994

Guy Hocquenghem

Le désir homosexuel

Préface de René Schérer

2000

Vincent Kaufmann

Guy Debord. La révolution au service de la poésie
2001

Serge Leclaire
Principes d'une psychothérapie des psychoses
Préface et annotation par Élisabeth Roudinesco
1999

Serge Leclaire
Œdipe à Vincennes. Séminaire 69
1999

Michel Leiris
Roussel & Co
Édition établie par Jean Jamin,
présentée et annotée par Annie Le Brun
1998

R. Anthony Lodge
Le français. Histoire d'un dialecte devenu langue
1997

Marcel Mauss
Écrits politiques
Textes réunis et présentés par Marcel Fournier
1997

Laure Murat
Passage de l'Odéon – Sylvia Beach, Adrienne Monnier
et la vie littéraire à Paris dans l'entre-deux-guerres
2003

Simone Pétrement
La vie de Simone Weil

1997

Élisabeth Roudinesco

jacques Lacan. Esquisse d'une vie,

histoire d'un système de pensée

1993

Élisabeth Roudinesco

Généalogies

1994

Élisabeth Roudinesco

Histoire de la psychanalyse en France

2 vol.

1994

Élisabeth Roudinesco

Pourquoi la psychanalyse?

1999

Élisabeth Roudinesco et Michel Plon

Dictionnaire de la psychanalyse (1997),

nouvelle édition augmentée

2000

Élisabeth Roudinesco et Jacques Derrida

De quoi demain... Dialogue

2001

Élisabeth Roudinesco

La famille en désordre

2002

Moustapha Safouan

Lacaniana. Les séminaires de

Jacques Lacan (1953-1963)
2001

Moustapha Safouan
Dix conférences de psychanalyse
2001

Gisèle Sapiro
La guerre des écrivains. 1940-1953
1999
Carl E. Schorske
De Vienne et d'ailleurs.
Figures culturelles de la modernité
2000

Frank J. Sulloway
Freud, biologiste de l'esprit
Avant-propos d'André Bourguignon,
préface de Michel Plon
1998

Emmanuel Terray
Clausewitz
1999