

Mohammad Ali
AMIR-MOEZZI

ALI, LE SECRET
BIEN GARDÉ



CNRS EDITIONS

Ali, gendre et cousin du prophète Muhammad, est au centre de trois événements historiques majeurs indissociables des débuts de l'islam : le problème de la succession de Muhammad, les conflits et guerres civiles entre Musulmans, et enfin l'élaboration du Coran et du Hadith. C'est à lui que Mohammad Ali Amir-Moezzi consacre une étude, au fait des recherches les plus récentes, et ouverte à ses multiples aspects mystiques.

À partir d'une analyse historique et philologique des sources anciennes ou récentes, cet ouvrage montre que le shi'isme est la religion du Maître comme le christianisme est celle du Christ, et Ali le premier Maître ainsi que l'Imam par excellence des Shi'ites. Le shi'isme peut donc être défini, dans ses aspects religieux les plus spécifiques, comme la foi absolue en Ali. Homme divin, lieu de la manifestation la plus parfaite des attributs de Dieu, en même temps refuge, modèle et horizon spirituels.

Par-delà les prises de position et les polémiques séculaires, Mohammad Ali Amir-Moezzi nous restitue les multiples facettes de ce personnage de l'islam des origines, le seul des Compagnons du Prophète demeuré jusqu'à nos jours l'objet d'une fervente dévotion pour des centaines de millions de fidèles en terre d'islam, notamment en Orient.

Mohammad Ali Amir-Moezzi, Professeur des universités et membre de l'Académie ambrosienne de Milan, est Directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études/PSL, membre du Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (CNRS) et Senior Research Fellow à l'Institut d'études ismaéliennes de Londres.



LA PORTE DU SAVOIR

MOHAMMAD ALI AMIR-MOEZZI

Ali, le secret bien gardé

Figures du premier Maître en spiritualité shi'ite

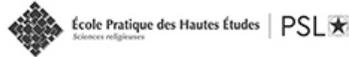
Avec des contributions de : Orkhan Mir-Kasimov et Mathieu Terrier

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche – 75005 Paris

Ouvrage publié sous la direction éditoriale de Guy Stavridès.

Ouvrage publié avec le concours de l'École Pratique des Hautes Études et le
Laboratoire d'Études sur les Monothéismes.



© CNRS Éditions, Paris, 2020
ISBN : 978-2-271-13500-1



LA PORTE DU SAVOIR

*À Maryam et Said Shaari,
vieux compagnons de route,
pour leur amour de 'Alī*

Sommaire

Avis au lecteur

Système de transcription dans l'ordre de l'alphabet arabe

Généalogie des principaux imams et grandes divisions du shi'isme

Introduction

Première partie – Singularités de ‘Alī

Chapitre 1. ‘Alī et le Coran

1. Introduction
2. ‘Alī, maître de l’herméneutique

3. Les allusions coraniques à ‘Alī
4. Les mentions explicites de ‘Alī dans le Coran
5. La double nature de ‘Alī et sa sacralité
6. Racines, prolongements et interrogations sur les origines : ‘Alī et le Christ

Chapitre 2. Muḥammad le Paraclet et ‘Alī le Messie

1. Fin du monde dans le Coran et le Hadith
2. Remarques sur le milieu religieux de Muḥammad
3. L’avènement du Sauveur
4. Jésus et ‘Alī
5. Réécriture de l’histoire et fabrication d’une nouvelle mémoire collective

Chapitre 3. Considérations sur l’expression *dīn ‘Alī*

Aux origines de la foi chiite

1. *Dīn ‘Alī* chez les historiographes
2. La singularité de ‘Alī
3. Les rangs de ‘Alī et des Alides
4. Fondements de la « religion de ‘Alī »
 - Fondements coraniques
 - Fondements préislamiques
5. Réactions et prolongements

Deuxième partie – Entre le divin et l’humain

Chapitre 4. Remarques sur la divinité de l’imam

1. Être théophanique et Homme parfait
2. Premières données textuelles
3. Les prônes de ‘Alī

Chapitre 5. Les cinq esprits de l’homme divin

1. Traditions shi’ites
2. « Préhistoire »
3. Prolongements et implications

Chapitre 6. « La Nuit du *Qadr* » (Coran, sourate 97) dans le shi’isme ancien

1. Un texte énigmatique

2. Perceptions shi'ites
3. Le Maître de l'Ordre

Chapitre 7. Dissimulation tactique et scellement de la prophétie

1. La garde du secret
2. Capacités prophétiques de l'imam
3. Sceau des prophètes
4. Épilogue

Troisième partie – Horizons spirituels

Chapitre 8. *La Perle précieuse* attribué à Rajab al-Bursī

Les 500 versets coraniques au sujet de 'Alī

1. Brèves notes sur al-Bursī et son ouvrage majeur *Mashāriq al-anwār*
2. D'autres ouvrages et le commentaire coranique « La Perle précieuse » (*al-Durr al-thamīn*)
3. Extraits annotés d'*al-Durr al-thamīn*
4. Le message des « commentaires personnalisés »

Chapitre 9. Icône et contemplation

'Alī, face de Dieu et support de méditation

1. Les icônes portatives
2. « La vision par le cœur »
3. « Qu'est-ce que le *vejhe* ? »
4. Analyse d'une planchette de la collection Vesel
5. Contemplation d'icône : entre interprétations et applications

Épilogue

Annexe 1. Connaissance divine et action messianique : la figure de 'Alī dans les milieux mystiques et messianiques (du V^e/XI^e au X^e/XVI^e siècle). Orkhan Mir-Kasimov

Introduction

La figure de 'Alī à la fin de l'époque califale

La figure de ‘Alī dans les doctrines mystiques et messianiques de
l’Orient musulman post-mongol
‘Alī, Fāṭima et leurs descendants au Maghreb

Annexe 2. La présence de ‘Alī dans la philosophie islamique.

Mathieu Terrier

- I. Le ‘Alī historique dans l’histoire de la philosophie
- II. Le ‘Alī métaphysique et la métaphysique de ‘Alī
- En guise de conclusion

Repères historiques

Bibliographie

Abréviations
Ouvrages cités

Index général

Remerciements

Quelques ouvrages du même auteur

Avis au lecteur

Les doubles dates indiquent d'abord la date hégirienne de l'islam (h. = hégire lunaire ; h.s. = hégire solaire) puis celle de l'ère chrétienne commune. Lorsqu'elles viennent entre parenthèses après le nom d'un individu, il s'agit, sauf indication différente, de sa date de décès ; exemple : al-Ḥibarī (286/899) ou (m.[i.e. mort en] 286/899). Lorsque le mois n'est pas connu, les deux années de l'ère commune sur lesquelles chevauche l'année hégirienne sont indiquées ; exemple : 329/940-41.

Les traductions coraniques sont nôtres (nous restons cependant souvent proche de celles de Denise Masson, Paris, Gallimard, « Folio », 2 vols., 1967). Dans les références coraniques le premier chiffre indique la sourate et le second le verset, selon le découpage le plus usuel ; exemple : 2 : 43 = le Coran, sourate 2, verset 43.

Le terme *ḥadīth* désigne la seconde source scripturaire de l'islam, après le Coran. Il désigne ce qu'on appelle la Tradition islamique, à savoir les enseignements attribués au prophète Muḥammad et à quelques-uns de ses Compagnons pour les Sunnites et ceux du Prophète, de sa fille Fāṭima, de 'Alī et des imams de la descendance de ces derniers pour les Shi'ites. Francisé, on l'écrit ici avec un h majuscule (Hadith) lorsqu'il s'agit du

domaine de la Tradition islamique ou les disciplines qui s'y rapportent ; avec un h minuscule (hadith) lorsqu'on parle d'une tradition, d'un enseignement, d'un propos particulier.

Dans l'onomastique arabe, le nom d'un individu est presque toujours suivi de celui de son père. Cette filiation est ici marquée par la lettre « b. », abréviation de « ibn » c'est-à-dire « fils de » ; exemple : Muḥammad b. ʿAbdallāh = Muḥammad ibn (i.e. « fils de ») ʿAbdallāh.



LA PORTE DU SAVOIR

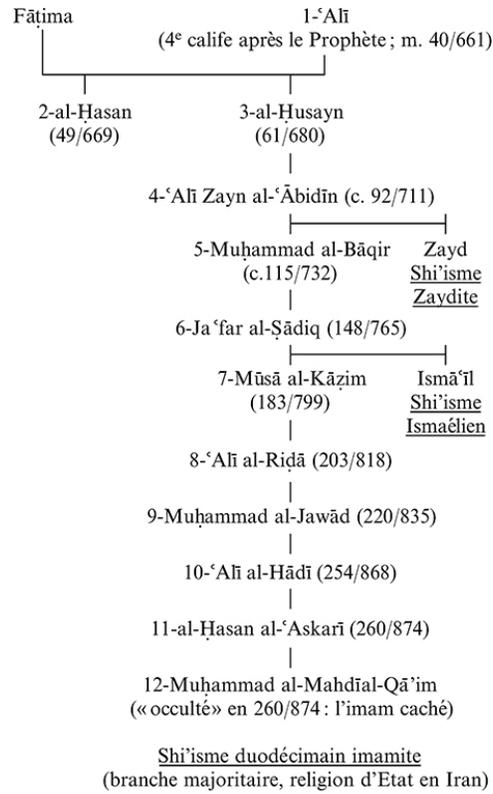
Systeme de transcription dans l'ordre de l'alphabet arabe

Consonnes : ' (indique la *hamza*, rendant la fricative laryngale douce), b, t, th (comme le « th » anglais de *think*), j (lire « dj »), ḥ (« h » aspiré laryngal), kh (comme la « jota » espagnol ou le « ch » allemand de *Buch*), d, dh (comme dans le *that* anglais), r (toujours fortement roulé), z, s, sh (comme le « ch » français), ṣ (« s » emphatique), ḍ (« d » emphatique), ṭ (« t » emphatique), ḏ (« z » emphatique), ʿ (indique le *ʿayn*, fricative laryngale dure), gh (lire comme un « r » grassayé), f, q (occlusive glottale, comme un « k » glottal), k, l, m, n, w, h (toujours aspiré mais non laryngal), y (comme dans « yack »).

Voyelles brèves : a, i, u ; voyelles longues : ā, ū, ī.

Les quatre lettres supplémentaires du persan : p, č (lire « tch »), ž (le j français), g (comme dans « gardien »).

Généalogie des principaux imams et grandes divisions du shi'isme



Introduction

‘Alī fils d’Abī Ṭālib est sans aucun doute un des personnages les plus importants de l’islam naissant. Cousin germain et gendre de Muḥammad, le père de la seule descendance masculine de celui-ci, quatrième calife, il est un des Compagnons les plus respectés du Prophète aux yeux de tous les Musulmans. Cependant c’est dans l’islam shi’ite, religion du culte mystique de la figure du Guide (*imām*), où ‘Alī est justement premier imam, père de tous les autres et homme divin par excellence, qu’il acquiert une importance considérable, au point que, pour beaucoup, le shi’isme est la religion de la dévotion à l’égard de ‘Alī et les autres imams de sa descendance. Comme je l’ai déjà écrit, le shi’isme est la religion de l’imam comme le christianisme est celle du Christ, et ‘Alī est l’imam par excellence.

Sur ‘Alī, il existe des milliers de livres et même des encyclopédies entières, publiées ces dernières années, écrits par des Musulmans et surtout des Shi’ites évidemment. Cependant, à côté de ces livres, certes fort utiles mais écrits d’un point de vue confessionnel, il n’y a aucune étude d’ensemble selon les méthodes critiques historique et philologique. Seules existent quelques études de cas consacrées à tel ou tel aspect de ce personnage majeur de l’histoire de l’islam. Le présent ouvrage cherche

modestement à combler en partie cette lacune et servir d'introduction à une étude plus vaste, peut-être collective, sur le personnage.

Différentes singularités caractérisent la figure de 'Alī sur lesquelles nous reviendrons au cours du livre mais l'une d'entre elles est à la base de l'observation qui déclencha la décision du signataire de ces lignes à préparer le présent ouvrage : 'Alī est le seul parmi les Compagnons de Muḥammad qui est resté jusqu'à nos jours l'objet d'un véritable culte et ce de la part de plusieurs centaines de millions de fidèles. À part plus de 200 millions de Shi'ites duodécimains, ismaéliens ou zaydites pour qui 'Alī est le symbole suprême de la plus haute sainteté, on peut mentionner des millions de Bektashis et d'Alévis turcs (ce dernier mot signifie justement « fidèle de 'Alī), d'Alaouites syriens (terme avec la même signification), des Ahl-ḥaqq/Yāresān kurdes ainsi que des millions de soufis sunnites, notamment dans l'Orient musulman, pour lesquels notre personnage représente, entre autres, l'origine de leurs chaînes de transmission mystique et initiatique ainsi que la figure du sage divin parfait. Pour un nombre considérable parmi ces Musulmans, explicitement ou secrètement, 'Alī est même supérieur à Muḥammad. Pourquoi ? D'où vient cette véritable dévotion à l'égard de ce personnage qui, de ce fait, constitue un cas unique dans son genre. Beaucoup d'autres Compagnons de Muḥammad occupent une place centrale dans l'histoire ou la spiritualité musulmanes et pourtant aucun d'entre eux n'est devenu, comme 'Alī, l'objet d'une si longue, si ample et si fervente dévotion. Même un personnage particulièrement important comme 'Umar b. al-Khaṭṭāb, un des beaux-pères de Muḥammad, deuxième calife après lui et surtout connu pour avoir été l'artisan des premières conquêtes arabes et des fondements de l'empire musulman, n'a jamais joui d'une telle popularité⁽¹⁾. Et pourquoi précisément 'Alī ? Les différents chapitres de ce livre tentent d'apporter des éléments de réponses à cette question.

Au-delà des prises de position et des polémiques séculaires, en particulier entre Sunnites et Shi'ites, la figure de 'Alī b. Abī Ṭālib présente donc une importance particulière dans la spiritualité musulmane. Je dis bien « figure » de 'Alī et non son personnage historique sur lequel presque rien de certain n'est connu, si ce n'est quelques événements majeurs dans leurs grands contours sur lesquels je reviendrai un peu plus loin. Dans un article, paru il y a plus d'une vingtaine d'années, Jacqueline Chabbi avait souligné l'impossibilité d'établir une biographie historique de Muḥammad tant les

sources sur lui sont tardives, contradictoires, pleines d'approximations et d'erreurs, théologiquement et politiquement orientées, car appartenant à des temps qui n'ont rien à voir avec l'époque du Prophète et à des mouvements religieux divergents^{2}. De son côté, Harald Motzki, savant pourtant moins sceptique à l'égard des sources islamiques, souligne le dilemme des historiens qui veulent écrire sur la vie de Muḥammad : « D'un côté, il n'est pas possible d'écrire une biographie historique du Prophète sans être accusé d'exploiter les sources de manière non critique ; et d'un autre côté, si on utilise les sources de manière critique, ce n'est tout simplement pas possible d'écrire une telle biographie^{3}. »

Le personnage de 'Alī est sans doute aussi problématique, voire davantage, que celui de Muḥammad. Il constitue en effet le centre de gravité de trois événements historiques indissociables, dans leur genèse comme dans leurs développements ultérieurs, événements majeurs qui ont façonné les débuts de l'islam et conditionné son destin jusqu'à nos jours : le problème de la succession de Muḥammad, les conflits et guerres civiles entre les Musulmans qui ont duré plusieurs siècles et enfin l'élaboration des sources scripturaires de l'islam à savoir le Coran et le Hadith^{4}. Les qualificatifs évoqués plus haut pour les sources sur Muḥammad peuvent s'appliquer *mutatis mutandis* à celles consacrées à 'Alī, à cette différence près que, autour de celui-ci et son entourage (par exemple son épouse Fāṭima ou son fils al-Ḥusayn), les clivages paraissent avoir été encore plus violents^{5}. Ainsi, la vie du 'Alī historique semble perdue dans le tourbillon des conflits qui secouèrent les premiers temps et marqué profondément les premiers écrits de l'islam^{6}. En revanche, faire une histoire des diverses représentations de 'Alī dans les différents milieux musulmans est envisageable. Le livre que vous avez entre les mains expose quelques aspects de la figure de 'Alī en spiritualité shi'ite notamment duodécimaine.

Commençons tout de même par quelques données « biographiques » sur lesquelles les sources sont plus ou moins d'accord entre elles (mais ce fait ne signifie pas qu'elles relatent la réalité historique), en nous fondant notamment sur les éclairantes synthèses qui viennent d'être mentionnées (note 6).

Apparemment très jeune à l'avènement de la carrière prophétique de Muḥammad (mais la chronologie présentée dans les sources n'est absolument pas fiable), 'Alī aurait grandi dans la maison de ce dernier, son cousin germain, à cause de la faillite et la misère de son propre père. Un des

tout premiers fidèles de Muḥammad, il l'aurait rejoint très vite à Médine après l'hégire et épousa sa fille Fāṭima. Celle-ci eut deux fils avec 'Alī, al-Ḥasan et al-Ḥusayn, seuls descendants mâles du Prophète et les deux imams succédant à 'Alī selon la grande majorité des partisans de ce dernier. Fait suffisamment rare pour être souligné : du vivant de Fāṭima, 'Alī ne prit pas d'autre épouse.

Aux côtés de Muḥammad, 'Alī aurait pris part à toutes les batailles de ce dernier, souvent comme porte-drapeau ou comme commandant en chef. La bravoure, les faits d'arme et les qualités guerrières et chevaleresques dont il aurait fait preuve devinrent légendaires. Et pourtant après la mort de Muḥammad, il n'a pris part, semble-t-il, à aucune guerre de conquête. Il serait ainsi le seul parmi les grands Compagnons d'être resté complètement à l'écart de ces événements majeurs qui marquèrent un tournant dans l'histoire mondiale, à savoir les conquêtes arabes et les premières gestations de l'empire. C'est une des singularités de 'Alī dont les historiens ignorent les raisons. Certains éléments étudiés plus loin y apporteront peut-être des pistes de réponse.

À la mort de Muḥammad en l'an 11/632 (selon la tradition la plus largement retenue), les violences civiles éclatent autour de la question de sa succession. 'Alī, son épouse Fāṭima et leurs deux fils sont au centre des conflits^[7]. Voyons les choses d'un peu plus près. La violence fratricide entre les fidèles de Muḥammad semblait prévisible tant l'équilibre précaire soutenant l'assemblage hétéroclite de groupes et d'intérêts que formaient les nouveaux convertis reposait, semble-t-il, sur la personne de Muḥammad. Celui-ci disparu, les Émigrés mecquois qui l'avaient accompagné lors de son hégire s'opposèrent aux Auxiliaires médinois qui l'avaient accueilli. Ses anciens ennemis Qurayshites très fraîchement et opportunément convertis, et parmi ceux-ci l'influente famille des Omeyyades, ainsi que ses Compagnons Abū Bakr et 'Umar, visaient à s'imposer en neutralisant par tous les moyens l'ardeur des autres concurrents, notamment les partisans de 'Alī. Après une réunion tendue chez le clan des Banū Sā'ida des Auxiliaires, les conflits se seraient limités à une opposition entre Abū Bakr et 'Alī où le premier eut rapidement le dessus et devint le premier calife. Les confrontations, limitées dans le temps et dans l'espace tout au moins provisoirement, auraient été d'une grande violence. Fāṭima, fille de Muḥammad et épouse de 'Alī, y serait morte à la suite de ses blessures

causées par une attaque menée contre sa maison par les hommes de main de ‘Umar.

De cet épisode, la tradition textuelle islamique a gardé en gros deux représentations radicalement différentes. La grande majorité des sources religieuses issues de ce qu’on appellera progressivement le sunnisme, courant majoritaire de l’islam, soutenant la légitimité d’Abū Bakr, paraît avoir cherché à atténuer, voire à occulter, la violence des affrontements et à faire de ce dernier une figure quasi consensuelle en essayant de limiter la portée des conflits. Pourtant les sources de type historique et historiographique, même sunnites^{8}, contiennent suffisamment d’éléments étayant le contraire pour avoir permis à la majorité des chercheurs modernes de mettre sérieusement en doute le prétendu consensus des fidèles concernant l’élection d’Abū Bakr et l’unité présumée des Compagnons du Prophète^{9}. Selon la plupart des ouvrages doctrinaux sunnites, le Prophète n’avait désigné explicitement personne pour sa succession, ni dans ses propres déclarations ni à travers les révélations coraniques (effectivement le Coran « officiel » que nous connaissons ne contient aucune mention dans ce sens). Sa communauté aurait eu par conséquent recours à des pratiques ancestrales tribales qui avaient depuis toujours marqué la succession d’un chef charismatique parmi les Arabes : la désignation, par un conseil de notables influents, d’un des plus proches compagnons de ce chef, doté d’un âge respectable, signe de sagesse, et appartenant à la même tribu que lui ou à une tribu alliée. Abū Bakr remplissait toutes ces conditions et a ainsi été élu après la réunion chez les Auxiliaires, soutenu par une approbation presque unanime à l’exception notable de ‘Alī qui, finalement, se laissera convaincre, lui aussi, par la sagesse de ce choix et par souci de sauvegarder l’unité et la paix de la communauté.

Les partisans de ‘Alī, apparemment très jeune à l’époque (ce qui constituait un handicap pour lui selon certains), appelés les Alides ou les proto-Shi’ites, donnent une toute autre version des événements. D’après les sources shi’ites, Muḥammad avait désigné explicitement ‘Alī comme son seul successeur légitime, et ce à plusieurs reprises. Encore plus décisif, Dieu lui-même, à travers ses révélations, avait annoncé cette succession. Selon eux, il ne pouvait en être autrement : comment Dieu et son Envoyé auraient-ils pu laisser la cruciale question de la succession de ce dernier en suspens ? Est-il pensable qu’ils aient été indifférents à la direction de la

communauté des fidèles au point de la laisser dans le flou et 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 secrets 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 divine. Les sources alides-shi'ites, notamment pendant les premiers siècles de l'hégire, soutiennent que le Coran originel intégral, contenant de nombreuses mentions explicites et des allusions claires aux membres de la famille de Muḥammad et présentant notamment 'Alī comme le successeur de celui-ci, a été falsifié, lourdement censuré et profondément altéré par les adversaires de 'Alī qui usurpèrent le pouvoir à la mort du Prophète. De même, ce Coran intégral, beaucoup plus volumineux que le Coran connu de tous, contenait explicitement les noms des adversaires de Muḥammad et de 'Alī, tardivement et opportunément passés à l'islam. Pour écarter ce dernier de la succession du Prophète, ces ennemis, ceux qui ont finalement pris le pouvoir, ont été contraints de censurer tous ces passages et de nier en même temps l'authenticité des propos prophétiques concernant l'élection de son gendre^{10}.

'Alī serait donc resté à l'écart du pouvoir pendant les règnes des trois premiers califes, Abū Bakr, 'Umar et 'Uthmān. Ce dernier fut assassiné par d'autres fidèles (comme de nombreux personnages des débuts de l'islam), après un règne assez chaotique et dans ce que les sources appellent la première guerre civile entre Musulmans. Certains partisans de 'Alī y furent apparemment mêlés. 'Alī, quatrième calife, arrive donc au pouvoir dans une terrible ambiance d'extrêmes violences fratricides. Son court règne de cinq ans (de 35/656 à 40/661) fut une suite de grandes guerres civiles : la bataille du Chameau contre une coalition menée par 'Ā'isha (veuve de Muḥammad et fille d'Abū Bakr) et d'autres Compagnons, la bataille de Ṣiffīn contre les Omeyyades dirigés par Mu'āwiya, guerre qui s'est terminée par un arbitrage, et la bataille de Nahrawān, contre les Khārijites, anciens partisans de 'Alī devenus ses pires ennemis à cause de l'arbitrage de Ṣiffīn qu'ils n'acceptèrent jamais. 'Alī sera finalement assassiné en 40/661 par l'un d'entre eux^{11}.

Il est très difficile d'avoir une idée claire de la personnalité du 'Alī historique tant les sources sur lui sont orientées et contradictoires, et pour cause ; comme l'écrit Laura Veccia Vaglieri (ci-dessus note 6) : « 'Alī fut au

centre des luttes qui se perpétuèrent pendant des siècles ». Nous avons d'une part les écrits shi'ites, hagiographiques et apologétiques, qui, dès une époque ancienne, font de lui un personnage de légende et un être d'exception aux qualités surhumaines. D'autre part, après la période omeyyade dont les rares vestiges textuels survécus donnent de 'Alī, leur ennemi héréditaire, une image particulièrement négative, les sources abbassides, afin de neutraliser l'image shi'ite de 'Alī, tentent de le récupérer et en faire un Compagnon particulièrement respectable du Prophète mais semblables à d'autres, c'est-à-dire ne présentant rien de singulièrement supérieur^{12}.

Cependant, toutes sortes de sources semblent unanimes sur quelques qualités de notre personnage : sa bravoure (comme on l'a vu), son éloquence aussi bien en prose qu'en poésie (un recueil de poèmes d'authenticité très incertaine lui est attribué), son excellente connaissance du Coran et de la *sunna* prophétique ainsi que sa perpétuelle insistance sur le devoir de les appliquer, enfin son esprit ascétique et chevaleresque. Ces qualités se rencontrent en partie dans le volumineux recueil intitulé *Nahj al-balāgha* qui lui est attribué. Il s'agit d'une sorte d'anthologie composée de lettres, de mots de sagesse, de conseils, d'aphorismes, de sermons, de prédictions eschatologiques et de discours de différents genres dont l'attribution à 'Alī a été discutée dès le Moyen-Âge. Il est vrai que le livre a été compilé par le savant shi'ite al-Sharīf al-Raḍī (m. 406/1016), bien longtemps après l'époque de 'Alī et dans le contexte particulier du gouvernement des Bouyides (j'y reviendrai). Les Sunnites Ibn Khallikān (m. 681/1283) ou al-Dhahabī (m. 748/1348) pensent que le compilateur en est également l'auteur alors que le Mu'tazilite Ibn Abī l-Ḥadīd (m. 656/1258), un des plus grands commentateurs de notre livre, opte catégoriquement pour son authenticité^{13}. Laura Veccia Vaglieri, encore elle, un des meilleurs spécialistes du sujet, pense qu'un noyau ancien des textes peut raisonnablement être attribué à 'Alī étant donné qu'à partir de la fin du 1^{er} siècle de l'hégire et jusqu'à l'époque d'al-Sharīf al-Raḍī, de nombreux auteurs célèbres et appartenant à toutes sortes d'obédiences rapportent un assez grand nombre de sermons et d'aphorismes de 'Alī comme preuves de son éloquence et de ses hautes qualités spirituelles et morales^{14}. Cependant, l'érudite italienne avoue qu'il est très difficile d'y distinguer l'authentique de l'apocryphe. Quoi qu'il en soit, la quasi-totalité des lettrés musulmans de tous les temps et des savants modernes sont

unanimes pour attribuer la compilation à al-Raḍī et considérer l'ouvrage comme un chef-d'œuvre de la prose et de la littérature morale arabe^{15}. Les commentaires et traductions commentées dans les langues de l'islam se comptent par plusieurs centaines. Al-ʿĀmilī, dans sa monographie sur ce sujet, en présente 210 titres jusqu'en 1983 ; Depuis cette date, et jusqu'à nos jours, il faut ajouter à ce chiffre plusieurs autres centaines^{16}. Les fidèles shi'ites, quant à eux, croient en l'authenticité de l'attribution du *Nahj al-balāgha* à ʿAlī et considèrent donc le livre comme une source sainte. Cependant pour l'historien de la pensée shi'ite qui s'intéresse surtout à la tradition ésotérique originelle et ses prolongements – ce qui est mon cas – l'exploitation de cette source doit s'effectuer avec prudence et surtout parcimonie. La raison en est tout simplement l'appartenance de son compilateur, al-Sharīf al-Raḍī, à la plus pure tradition rationaliste théologico-juridique d'époque bouyide connue pour son opposition, voire son hostilité, avec la tradition originelle mentionnée^{17}.

Les Alides/Shi'ites, considèrent ʿAlī comme le seul successeur légitime de Muḥammad, grâce notamment à ses relations privilégiées avec Dieu et le Prophète. Bien au-delà de sa signification politique, cette succession possède indéniablement une dimension profondément religieuse. Pour des raisons que les chapitres qui suivent tentent de préciser, ʿAlī semble avoir été très tôt, aux yeux de ses fidèles, un personnage sacré qui fit évoluer, peut-être de son vivant, le personnage historique en une figure héroïque aux dimensions quasi divines, occupant le centre de ce que de nombreuses sources anciennes appellent « la religion de ʿAlī » (*dīn ʿAlī*)^{18}. Personnage inspiré par Dieu, dépositaire de toutes sortes de connaissances, Preuve de Dieu (*ḥujjat allāh*), il acquiert bientôt une dimension eschatologique : arbitre (*qasīm*) du Jour du Jugement, intercesseur auprès de Dieu (*shafīʿ*) ou encore échanson (*sāqī*) du bassin paradisiaque de Kawthar dans l'Au-delà. À travers l'imamologie et la métaphysique shi'ites, aussi bien dans les courants principaux, comme l'imamisme duodécimain (principale branche du shi'isme) et l'ismaélisme septimain, que dans les sectes dites « extrémistes » (*ghulāt*), ʿAlī devient la figure théophanique par excellence, la manifestation des Noms de Dieu ou l'incarnation d'un ʿAlī céleste, symbole suprême de la divinité, et ce jusqu'à nos jours^{19}. C'est sans doute pour ces raisons que la déclaration de l'alliance divine de ʿAlī, sa *walāya*, devient très tôt le troisième élément de la profession de foi shi'ite, après l'unicité divine et la mission prophétique de Muḥammad^{20}.

On trouve un grand nombre de ces qualificatifs caractérisant la figure de ‘Alī dans le soufisme, shi’ite évidemment mais également sunnite, chez les grands philosophes musulmans ou encore dans le grand mouvement « chevaleresque » panislamique des guildes et des corporations de métiers, appelé dès le Moyen Âge la *futuwwa*. Au sein de ce mouvement, notre personnage est considéré comme le *sayyid al-fityān* (« le Seigneur des compagnons-chevaliers ») ; la devise spécifique de la *futuwwa* est la sentence censée avoir été prononcée par la voix divine lors de la bataille de Uḥud : *lā fatā illā ‘Alī lā sayfa illā dhū l-faqār* (« Pas de chevalier hormis ‘Alī, pas de sabre hormis Dhū l-faqār)^{21}. Enfin, il faut souligner la place centrale de ‘Alī dans le shi’isme dit « populaire » où il est l’objet d’une véritable dévotion en tant qu’homme divin par excellence, le maître de tous les miracles, le héros des batailles contre les mécréants et contre toutes sortes de démons, le champion de nombreuses épopées populaires et le personnage principal d’un certain nombre de pièces du théâtre religieux shi’ite, la *ta‘ziya*^{22}. Nous allons bien entendu revenir sur plusieurs de ces points dans les pages qui suivent.

Comme on l’a déjà précisé, le présent livre n’est pas un ouvrage sur la figure historique de ‘Alī ni même sur tous les aspects de sa figure spirituelle. Ces sujets sont trop vastes et ne peuvent être étudiés adéquatement que de manière collective. Dans les chapitres qui suivent ne sont examinés que certains aspects de la figure du premier imam dans la spiritualité du shi’isme, plus particulièrement le shi’isme imamite duodécimain. Ces chapitres ont déjà été publiés, sous forme d’articles, dans des revues scientifiques ou des publications collectives universitaires. Ici, ils sont mis à jour, le cas échéant augmentés et quelque peu modifiés afin qu’ils puissent s’articuler entre eux comme les parties composant un livre cohérent.

L’ouvrage est divisé en trois sections. La première, intitulée « Singularités de ‘Alī », comprend trois chapitres. Le premier est une étude des rapports qui lient ‘Alī au Coran. Y sont examinés respectivement les rôles de celui-ci d’abord comme auteur et sujet de l’exégèse de la Révélation, ensuite comme contenu et objet ultime de celle-ci. Cette dimension duelle semble s’appuyer sur la double nature, humaine et divine, de ‘Alī. C’est la raison pour laquelle l’étude se termine par l’hypothèse de l’identification possible, par certain proto-Shi’ites et sur la base d’un certain nombre de textes, entre leur premier imam et le Christ^{23}. Le deuxième

chapitre peut se résumer par une sorte de syllogisme : Muḥammad est principalement venu annoncer la fin imminente du monde ; il appartenait à une culture biblique ; il annonçait donc certainement l'avènement du Messie (si la conclusion du syllogisme est dite sous cette forme c'est que le Coran, contrairement au Hadith, ne parle jamais du Messie comme le Sauveur de la fin du monde). Or, dans les couches anciennes du Hadith, ce Messie est Jésus et, dans un certain nombre de textes shi'ites, 'Alī est la nouvelle manifestation de Jésus et donc le Sauveur eschatologique^{24}. La troisième étude porte sur une expression a priori insolite que l'on rencontre dans un assez grand nombre de sources anciennes, à savoir « la religion de 'Alī » (*dīn 'Alī*). En quoi est-elle distincte de « la religion de Muḥammad » que l'on finira par appeler « islam » ? Quelles sont ses spécificités ? Pourquoi on n'a utilisé cette expression qu'à propos de 'Alī ? Son examen montre clairement en filigrane la singularité de la figure du premier imam au sein des grands personnages entourant Muḥammad^{25}.

La deuxième section est composée de quatre chapitres et s'intitule « Entre le divin et l'humain ». Son premier chapitre, le quatrième du livre, examine différents aspects de la théologie shi'ite de l'imam dont 'Alī est le symbole suprême. Les dimensions ésotérique et mystique de cette théologie sont fondées sur la figure de l'imam en tant que lieu de manifestation des Noms et Attributs de Dieu^{26}. Dans le chapitre 5, la constitution quintuple de l'esprit de l'imam est analysée. Cette notion, héritée sans doute de plusieurs traditions bibliques de l'Antiquité tardive et en dernier lieu du manichéisme, souligne la présence de « l'esprit saint » ou « l'esprit de la sainteté » (*rūḥ al-quds*) comme organe supérieur des membres intellectifs de l'homme divin. C'est ce qui lui permet de recevoir directement des révélations de la part de Dieu, autrement dit de posséder les capacités spirituelles d'un prophète dans le sens biblique du terme^{27}. Le chapitre suivant expose quelques modalités particulières de la réception des révélations divines par l'imam, en particulier pendant la nuit sainte par excellence du calendrier musulman, à savoir « la Nuit du Pouvoir » ou « la Nuit du Décret » (*laylat al-qadr*) qui a donné son nom à la sourate 97 du Coran^{28}. Le chapitre 7 montre comment la croyance en la continuité de la prophétie à travers l'imam devient problématique avec la mise en place du dogme sunnite de « la fin de la prophétie » après la mort de Muḥammad. Le chapitre étudie ainsi l'articulation entre deux notions majeures de la religion shi'ite, à savoir le devoir de « la garde du secret » (*taqiyya*) et « le

scellement de la prophétie » (*khatm al-nubuwwa*). L'orthodoxie islamique, comme on vient de le dire, a finalement réussi à donner à cette expression, tirée du Coran 33 :40, le sens de « la fin de la prophétie » dont l'implication principale était la fin de la possibilité de recevoir la Parole divine par quiconque après la mort de Muḥammad et de faire ainsi de l'islam la dernière religion. Les Shi'ites, comme d'ailleurs d'autres croyants pendant les premiers siècles de l'islam, n'ont pas adhéré à ce dogme. Pour eux, la révélation ne pouvait s'arrêter. Elle continuait grâce aux imams, et plus singulièrement 'Alī, mais, à partir de l'établissement non sans violence de l'orthodoxie sunnite, ils ont été contraints de dissimuler tactiquement cette doctrine^{29}.

La troisième et dernière section, « Horizons spirituels », est composée de deux chapitres. Elle montre les prolongements du culte de 'Alī chez ses fidèles, d'abord vers la fin du Moyen-Âge et à l'orée des temps modernes puis à l'époque contemporaine. Le chapitre 8 est ainsi consacré à une véritable religion mystique de la figure du premier imam à travers l'œuvre d'un penseur majeur de la mystique imamite tardive, al-Hāfiẓ Rajab al-Bursī (m. après 813/1410-1411), en particulier par l'examen de ce que l'on peut considérer comme son exégèse coranique^{30}. Le dernier chapitre du livre est consacré à la spiritualité de l'icône dans le soufisme shi'ite moderne et contemporain. Il montre comment les « portraits » peints des saints, en particulier les icônes de 'Alī, servent de supports de contemplation et de moyens d'intériorisation de la figure de l'imam jusque dans les couches non-lettrées des croyants^{31}. 'Alī constitue ainsi, à travers un temps long, l'horizon spirituel le plus sublime dans les cœurs de ses fidèles aussi bien à travers l'itinéraire intellectuel et philosophique des lettrés de la tradition savante que dans la religion dite « populaire » où les confréries soufies sont particulièrement présentes.

Le livre se termine avec les contributions de deux amis et collègues que je remercie de tout cœur. Dans la première, Orkhan Mir-Kasimov, chercheur à l'Institute of Ismaili Studies de Londres, étudie avec pertinence et érudition, la figure de 'Alī dans les milieux mystiques et messianiques du v^e/xi^e au x^e/xvi^e siècle. Dans la seconde, Mathieu Terrier, chercheur au Centre national de la recherche scientifique, examine, minutieusement et avec finesse, la présence de 'Alī dans la philosophie islamique, plus particulièrement chez les philosophes shi'ites.

Première partie

Singularités de 'Alī

Chapitre 1

‘Alī et le Coran

*À Carmela Baffioni,
En hommage amical*

1. Introduction

« ‘Alī est indissociable du Coran comme le Coran est indissociable de ‘Alī^{32}. » Cette tradition prophétique, rapportée ici dans sa version la plus simple transmise par des sources sunnites, l’est également bien entendu, et avec moult variantes, par d’innombrables ouvrages shi’ites. Elle résume à merveille la perception qu’ont les Alides en général et les Shi’ites imamites en particulier du caractère privilégié des relations qui lient le Livre saint à leur premier imam.

De manière plus globale, dans le shi’isme, le Coran et la sainte famille prophétique sont indissolublement liés comme cela est illustré par la fameuse tradition prophétique des Deux Objets Précieux (littéralement « Deux Objets de Poids », *ḥadīth al-thaqalayn*). Transmis avec de nombreuses variantes, accepté aussi bien par les Sunnites que les Shi’ites mais évidemment avec des interprétations différentes, ce hadith attribué au prophète Muḥammad déclare en substance que celui-ci laisse derrière lui et

en héritage pour sa communauté « Deux Objets Précieux » indissociables à savoir sa Famille et le Livre de Dieu^{33}. Ce propos prophétique établit donc entre les deux éléments une relation organique, voire, pour certains, une équivalence dans leur sacralité au sein de l'économie spirituelle de l'islam. L'identité du Coran étant connue, chaque grande tendance politico-religieuse de l'islam naissant essaya de récupérer à son propre profit l'identité du second élément, à savoir « la Famille prophétique » exprimée de diverses façons : *'itra* (famille, parents), *ahl al-bayt* (Gens de la Demeure), *āl al-rasūl* (Famille de l'Envoyé), *āl al-nabī* (Famille du Prophète)... Même les Omeyyades, issus des Banū 'Abd Shams, c'est-à-dire les ennemis héréditaires des Banū Hāshim auxquels appartenait Muḥammad, revendiquèrent un moment ce titre, mais cette prétention disparut très vite après leur chute. Pour certains parmi les premiers Sunnites, selon différentes interprétations, la formule désignait soit les épouses du Prophète, soit l'ensemble des croyants, c'est-à-dire toute la communauté islamique (cette dernière signification va contre la lettre et l'esprit de la version majoritaire du hadith selon laquelle les Deux Objets sont destinés à la communauté et donc distincts d'elle). Finalement, la raison élémentaire aidant, la plupart des Sunnites finirent eux-mêmes par accepter que la Famille de Muḥammad signifie, soit d'une façon globale l'ensemble des Banū Hāshim – ce que soutenaient l'ensemble des descendants de ce clan, en particulier les Abbassides –, soit, de façon plus restreinte, la famille immédiate de Muḥammad, à savoir sa fille Fāṭima, son gendre et cousin germain 'Alī et les deux fils de ces deux derniers, c'est-à-dire la seule descendance mâle du Prophète, al-Ḥasan et al-Ḥusayn – ainsi que les imams descendants de ces derniers, ce que soutenaient depuis toujours les Alides proto-Shi'ites et plus tard les Shi'ites, toutes tendances confondues^{34}. Par ailleurs, comme on le verra plus loin, dans le shi'isme, une relation dialectique relie l'imam, considéré comme le Verbe vivant de Dieu, appelé « le Coran parlant », et le Coran comme le Verbe écrit de Dieu et comme « le Guide silencieux ».

Dans ces équations concernant le Livre saint et les imams de la sainte Famille prophétique, 'Alī occupe la place centrale. À travers les traditions reliant le premier imam au Coran, on peut distinguer trois « moments » distincts et en même temps inséparables : 'Alī comme exégète inspiré du Livre, les allusions du Coran à 'Alī et les mentions explicites de ce dernier dans le Coran.

2. ‘Alī, maître de l’herméneutique

Tout d’abord, ‘Alī est l’exégète par excellence de la Parole divine. Ce rôle de grand connaisseur du Coran est également reconnu dans le sunnisme, mais il prend une dimension doctrinale de premier ordre d’importance dans le shi’isme^{35}. Dès ses plus anciens textes, le shi’isme se définit en effet comme une doctrine herméneutique fondée sur l’enseignement de l’imam/*walī* (Ami ou Allié de Dieu)^{36}. Celui-ci vient essentiellement révéler le ou les sens cachés de la Révélation. Sans les commentaires et les explications du *walī*, l’Écriture révélée par le prophète (*nabī*) reste obscure et ses niveaux les plus profonds demeurent incompris. ‘Alī, le plus grand des Alliés de Dieu, est donc le maître incontestable de l’herméneutique.

‘Alī proclama : « Interrogez-moi avant que vous ne me perdiez ! Par Dieu, à la révélation (*tanzīl*) de chaque verset, l’Envoyé de Dieu me le récita afin que je le lui récite à mon tour et j’ai eu la connaissance de l’interprétation de son sens caché (*ta’wīl*) »^{37}.

Dans un des sermons qui lui sont attribués, ‘Alī, imam et donc exégète par excellence, déclare :

[...] Cette lumière par laquelle on se guide, ce Coran à qui vous avez demandé de parler et qui ne parlera pas. C’est moi qui vous informerai à son sujet, de ce qu’il contient en science de l’avenir, en enseignement sur le passé, en guérison de vos maux et en mise en ordre de vos relations^{38}.

La nature herméneutique du shi’isme, véhiculée par l’enseignement des imams, est également fortement illustrée par le célèbre et important hadith du « Combattant du *ta’wīl* ». Il s’agit d’une tradition prophétique où Muḥammad est dit avoir proclamé :

Il y a parmi vous [*i. e.* mes adeptes] quelqu’un qui combat pour l’interprétation spirituelle du Coran comme moi-même j’ai combattu pour la lettre de sa révélation, et cette personne c’est ‘Alī b. Abī Ṭālib^{39}.

Une sentence similaire est mise dans la bouche de ‘Ammār b. Yāsir, fidèle Compagnon du Prophète et de ‘Alī, censée avoir été prononcée lors de la bataille de Ṣiffīn qui opposa les troupes de ce dernier à celles de Mu‘āwiya :

Par Celui qui tient ma vie dans Sa Main, tout comme jadis nous avons combattu nos ennemis pour [la lettre de] la Révélation, nous les combattons aujourd'hui pour son esprit^{40}.

Il est intéressant de noter que, selon cette sentence, corroborée par d'autres, le vrai enjeu de la bataille de Şifîn était la sauvegarde de l'esprit du Coran par 'Alī et ses fidèles devant la menace de son annihilation par les partisans de la littéralité exclusive, c'est-à-dire Mu'āwiya et ses partisans. Pour les Alides, rompre le lien organique entre le Livre et son herméneutique par l'imam et réduire ainsi la Parole de Dieu à sa lettre est une amputation de la religion de ce qu'elle a de plus précieux. C'est donc toute la destinée spirituelle de l'islam qui est ici en jeu, d'où la nécessité du *jihād* que mène 'Alī contre Mu'āwiya^{41}.

Selon la conception véhiculée par ces traditions, 'Alī, premier imam et « père » de tous les autres imams, symbole suprême du shi'isme, vient parachever la mission de Muḥammad, en dévoilant, par son enseignement herméneutique, l'esprit caché sous la lettre de la Révélation. La même idée est transmise par une autre tradition prophétique rapportée par le penseur ismaélien Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. peu après 427/1036) : « Je suis le maître de la lettre révélée [du Coran] et 'Alī est le maître de son herméneutique spirituelle^{42}. »

D'autres traditions, rapportées également par des sources non shi'ites, notamment les écrits mystiques sunnites, soulignent le rôle de 'Alī comme initié aux arcanes du Coran et aux conditions de sa révélation, traditions que ne cessent de citer évidemment les ouvrages shi'ites :

Chaque verset révélé sans exception, aurait dit 'Alī lui-même, le Prophète me l'a récité, me l'a dicté afin que je l'écrive de ma propre main, m'en a enseigné les commentaires ésotérique et exotérique (*ta'wīl/tafsīr*), l'abrogeant et l'abrogé (*nāsikh/mansūkh*), le clair et l'ambigu (*muḥkam/mutashābih*). En même temps, l'envoyé de Dieu implorait Dieu afin qu'Il m'en inculque la compréhension et l'apprentissage par cœur ; effectivement je n'en ai pas oublié un seul mot^{43}.

Le Coran a été révélé selon sept Thèmes (?) (*sab'at aḥruf*)^{44} et chacun de ces Thèmes comporte un niveau apparent (*ẓahr*) et un niveau caché (*baṭn*). 'Alī b. Abī Ṭālib est celui qui possède la connaissance de l'exotérique (*ẓāhir*) et de l'ésotérique (*bāṭin*) [de chaque Thème]^{45}.

Interrogez-moi ! aurait dit 'Alī. Par Dieu, je ne laisserai sans réponse aucune de vos questions. Interrogez-moi au sujet du Livre de Dieu. Pas un seul verset n'a été révélé sans que je sache [quand] il a été révélé, pendant la nuit ou pendant le jour, [et où il a été révélé], en plaine ou en montagne^{46}.

'Alī aurait encore déclaré :

Pas un seul verset n'a été révélé sans que je sache la raison et le lieu de sa révélation. Mon Seigneur m'a donné un cœur doué d'une intelligence pénétrante et une langue répondant à toutes questions (*qalban 'aqūlan wa lisānan sa'ūlan*)^{47}.

Il n'y a, hormis le Prophète, personne plus savant que 'Alī pour la connaissance de ce qui se trouve entre les deux couvertures du Livre de Dieu^{48}.

Selon de nombreuses attestations textuelles anciennes, 'Alī possédait sa propre recension coranique, son codex (*muṣḥaf 'Alī*)^{49}. D'après la version shi'ite des faits, après la mort du Prophète, 'Alī avait la certitude que les ennemis de ce dernier, maintenant au pouvoir, allaient falsifier le Livre de Dieu lequel, dans sa version intégrale originelle, contenait explicitement les noms de ces ennemis ainsi que ceux des amis de Muḥammad, désormais écartés du pouvoir. C'est ce qui arriva effectivement. Il était donc urgent pour 'Alī de réunir la version complète du Coran, qu'il était le seul à détenir, afin de sauvegarder le Livre céleste tel qu'il fut révélé au Prophète, trois fois plus volumineux que la version officielle falsifiée connue de tous^{50}. Or, pour un certain nombre d'auteurs shi'ites, ce « Coran de 'Alī » contenait aussi bien les révélations « descendues » sur Muḥammad (*tanzīl*) que les commentaires de 'Alī (*ta'wīl*), inspirés par Dieu ou enseignés par le Prophète^{51}. L'ensemble de ces deux catégories de textes était appelé *al-qur'ān* : les premiers constituaient la lettre de la Révélation, son aspect exotérique (*ẓāhir*) et les seconds, son esprit, son aspect ésotérique (*bāṭin*). Les deux étaient organiquement associés. Ce sont les commentaires de 'Alī, indispensables pour une compréhension adéquate de la Révélation, que ses adversaires ont supprimés, faisant du Coran, réduit à sa seule lettre, un texte difficilement intelligible. D'où le couple doctrinal shi'ite qui décrit le Coran connu comme le Livre ou le Guide silencieux, muet (*Qur'ān/kitāb/imām ṣāmit*) et 'Alī – et après lui les autres imams de sa descendance – comme le Coran ou le Livre parlant (*Qur'ān/kitāb nāṭiq*)^{52}.

3. Les allusions coraniques à 'Alī

Un palier est franchi avec le deuxième « moment » des doctrines shi'ites reliant la figure du premier imam au Livre saint de l'islam. 'Alī n'y est plus seulement l'exégète inspiré du Coran, mais il fait partie du contenu de celui-ci. D'innombrables textes et traditions font état de différentes sortes d'allusions coraniques à 'Alī b. Abī Ṭālib. Il y a d'abord les versets spécifiquement révélés à son sujet. Le commentaire coranique du shi'ite zaydite al-Ḥusayn b. al-Ḥakam al-Ḥibarī (m. 286/899) est sans doute une

des plus anciennes sources existantes à cet égard. Ce commentaire, édité avec son complément, contient cent traditions dont la quasi-totalité remonte au Compagnon Ibn ‘Abbās et concerne des allusions présumées ou les significations cachées du Coran concernant ‘Alī, les membres de sa famille, ses fidèles et ses adversaires^{53}. On peut considérer que l’ouvrage appartient au genre des *asbāb al-nuzūl* (« circonstances de la Révélation »), dans une version shi’ite qui cache son identité sous l’autorité d’Ibn ‘Abbās, personnage hautement respecté par les non Shi’ites et considéré comme « le père » de l’exégèse coranique sunnite^{54}. De ce fait, le *Tafsīr* d’al-Ḥibārī constitue une des plus anciennes sources de ce que j’ai appelé ailleurs la longue tradition des « commentaires personnalisés » dans le shi’isme^{55}. Quelques exemples, parmi beaucoup d’autres, concernant ‘Alī :

– Coran 2 (al-Baqara) / 45 : « Faites-vous soutenir par la patience et la prière ; ceci est vraiment pénible sauf pour les humbles ». Ibn ‘Abbās : « “Humble” c’est celui qui s’abaisse dans la prière [devant Dieu] et qui va avec enthousiasme au-devant de la prière ; ceci concerne l’Envoyé de Dieu et ‘Alī exclusivement^{56}. »

– Coran 2 (al-Baqara) / 82 : « Ceux qui croient et qui font le bien seront les gens du Paradis et y demeureront éternellement ». Ibn ‘Abbās : « Ceci a été spécialement révélé au sujet de ‘Alī, car c’est lui le premier à s’être converti [à l’islam] et le premier, après le Prophète, à avoir accompli la prière canonique^{57}. »

– Coran 3 (Āl ‘Imrān) / 61 : « [...] Venez ! Appelons nos fils et vos fils, nos épouses et vos épouses, nos personnes et les vôtres et livrons-nous à une ordalie [littéralement “une imprécation réciproque”] [...] ». Ibn ‘Abbās : « [Ce verset] est révélé au sujet “des personnes” de l’Envoyé de Dieu et de ‘Alī ; [l’expression] “nos épouses et vos épouses” concerne Fāṭima ; “nos fils et vos fils” c’est-à-dire Ḥasan et Ḥusayn [*sic* : les deux noms sont sans article]^{58}. »

– Coran 5 (al-Mā’ida) / 55 : « Vous n’avez pas de maître en dehors de Dieu et de son Envoyé et de ceux qui croient, qui accomplissent la prière et font l’aumône tout en étant inclinés [pendant la prière] ». Ibn ‘Abbās : « Ceci a été spécialement révélé au sujet de ‘Alī^{59}. »

– Coran 5 (al-Mā’ida) / 67 : « Ô Envoyé ! Annonce clairement ce qui t’a été révélé par ton Seigneur, [car] si tu ne le fais pas, tu n’aurais pas fait connaître Son message ». Ibn ‘Abbās : « Ceci a été révélé au sujet de ‘Alī. En effet, le Prophète avait reçu l’ordre d’annoncer ‘Alī [comme son successeur]. Il lui prit alors la main et déclara : “Celui dont je suis le patron (*mawlā*), ‘Alī en est le patron aussi. Seigneur ! Aime celui qui aime ‘Alī (*wāli man wālāhu*) et sois hostile à celui qui lui est hostile”^{60}. » Cette tradition est complétée par celle qui commente le Coran 13 (al-Ra’d) / 43, rapportée par le traditionniste ‘Abdallāh b. ‘Aṭā qui cite l’imam Abū Ja’far Muḥammad al-Bāqir : « Dieu révéla à son Envoyé : “Déclare au peuple : Celui dont je suis le patron, ‘Alī en est le patron aussi”. Mais le Prophète, craignant les gens, n’annonça pas cela^{61}. Alors Dieu lui révéla : “ô Envoyé ! Annonce clairement ce qui t’a été révélé par ton Seigneur, [car] si tu ne le fais pas, tu n’aurais pas fait connaître Son message”. C’est alors que l’Envoyé de Dieu prit la main de ‘Alī, le jour de Ghadīr Khumm, et proclama : “Celui dont je suis le patron, ‘Alī en est le patron aussi”^{62}. »

– Coran 9 (al-Tawba) / 18 : « Ne visite [réellement] les oratoires de Dieu que celui qui croit en Dieu et au Jour Dernier, qui accomplit la prière journalière, fait l’aumône et craint Dieu. Ces gens-là seront sans doute parmi les bien guidés ». Ibn ‘Abbās : « Ce verset est exclusivement réservé à ‘Alī b. Abī Ṭālib^{63}. »

– Coran 9 (al-Tawba) / 20-21 : « Ceux qui ont cru, ont fait exode, ont combattu sur le chemin de Dieu avec leurs biens et leur personne, ils seront placés sur un degré très élevé auprès de Dieu. Ils seront les glorifiés. Leur Seigneur leur annonce la bonne nouvelle d’une miséricorde venant de Lui, d’un agrément et des Jardins où il y a pour eux délice éternel ». Ibn ‘Abbās : « Ceci est révélé exclusivement au sujet de ‘Alī^{64}. »

– Coran 14 (Ibrāhīm) / 27 : « Dieu affermit ceux qui croient par une parole ferme ». Ibn ‘Abbās : « Ceci concerne la *walāya* de ‘Alī b. Abī Ṭālib^{65}. »

– Coran 33 (al-Aḥzāb) / 33 : « ô vous, les Gens de la Famille [prophétique] ! Dieu cherche seulement à écarter de vous la souillure et vous purifier totalement ». Une dizaine de traditions rapportées de plusieurs Compagnons du Prophète identifient « les gens de la Famille prophétique » du verset avec les Cinq du Manteau, à savoir Muḥammad, ‘Alī, Fātima, al-Ḥasan et al-Ḥusayn^{66}.

Déjà avant al-Ḥibarī, le ou les auteurs anonymes du *Kitāb Sulaym b. Qays* associaient de nombreux versets coraniques à ‘Alī^{67}. Les versets 9 (al-Tawba) : 100 et 56 (al-Wāqī‘a) : 10 sont dits être liés à la personne du premier imam : « Les précurseurs, les tout premiers parmi les Émigrés et les Auxiliaires [du Prophète] » et « Les précurseurs qui sont bien les premiers, ce sont eux les plus rapprochés [de Dieu]^{68}. »

Les versets 98 (al-Bayyina) : 7 et 6 sont respectivement associés aux amis et aux ennemis de ‘Alī : « Ceux qui croient et accomplissent de bonnes œuvres, ceux-là constituent le meilleur de l’humanité » et « Ceux qui ne croient pas parmi les Gens du Livre ainsi que les associationnistes seront éternellement dans le feu de l’enfer ; ceux-là sont le pire de l’humanité^{69}. »

Les versets 14 (Ibrāhīm) : 37, 22 (al-Ḥajj) : 77 et 2 (al-Baqara) : 143 sont associés à ‘Alī : « [Seigneur] fais que des cœurs de certains humains s’inclinent vers eux » ; « ô vous qui croyez ! Inclinez-vous, prosternez-vous, adorez votre Seigneur et faites le bien dans l’espoir de la victoire » ; « Nous avons fait de vous une communauté médiane afin que vous témoigniez auprès des hommes^{70}. » De même, les versets 11 (Hūd) : 17 et 13 (al-Ra‘d) : 43 : « Celui à qui une preuve de son Seigneur a été donnée et entend énoncer [la Révélation] par un témoin » ; « Celui qui détient la connaissance du Livre^{71}. »

Des exemples de versets de ce genre, censés avoir été révélés au sujet de ‘Alī, se comptent par plusieurs centaines. La littérature religieuse shi’ite en a fait un véritable genre littéraire (des « commentaires personnalisés consacrés exclusivement à ‘Alī ») qui comprend d’innombrables ouvrages allant du III^e / IX^e siècle jusqu’à nos jours^{72}.

Par ailleurs, de nombreux termes ou expressions coraniques sont presque systématiquement identifiés comme étant des allusions à ‘Alī ou au statut

de l'imam/*walī* dont il est l'illustration la plus accomplie : *al-sabīl* (« la voie »), *al-ḥaqq* (« la vérité », « le réel »), *al-khayr* (« le bien »), *al-ḥasana* (« la bonne action »), *al-mīzān* (« la balance »), *al-ni'ma* (« le bienfait »), *al-ṣirāṭ* (« le chemin », « la voie ») ou (*al-*)*ṣirāṭ al-mustaqīm* (« la voie droite »), et beaucoup d'autres^{73}. D'où de nombreuses traditions, abondamment exploitées par les ouvrages doctrinaux shi'ites :

Le Coran est révélé en quatre parties, aurait dit 'Alī lui-même : un quart nous concerne (*i. e.* nous, les gens de la Famille prophétique), un autre quart est au sujet de nos adversaires, un troisième quart au sujet du licite et de l'illicite et un dernier quart concerne les devoirs et les préceptes. Les parties les plus nobles du Coran nous appartiennent^{74}.

Personne n'égale 'Alī dans le Livre de Dieu pour ce qui a été révélé à son sujet^{75}.

Soixante-dix versets ont été révélés au sujet de 'Alī auxquels personne d'autre ne peut être associé^{76}.

4. Les mentions explicites de 'Alī dans le Coran

Selon toute une série d'autres traditions, la présence de 'Alī dans le texte même du Coran ne se limite pas aux allusions, métaphores et symboles. Celui-ci y est également mentionné de manière explicite. Or, on sait qu'il n'en est rien dans la version officielle du Coran dite la Vulgate 'uthmānienne. C'est que, selon un grand nombre de sources shi'ites anciennes, plus particulièrement celles datant de la période pré-buwayhide, ce « Coran califal » n'est qu'une version censurée et falsifiée, élaborée par les adversaires de Muḥammad et de 'Alī, de la véritable Révélation divine^{77}. Celle-ci contenait justement les noms d'un grand nombre des contemporains du Prophète, sa famille, ses amis et ses fidèles, mais aussi ses adversaires et ennemis. À quelques rares exceptions près qui ne posent pas de problèmes théologico-politiques particuliers, tous les autres noms auraient ainsi été supprimés du texte coranique (dans la Vulgate, il n'y a que quatre ou cinq mentions de Muḥammad, une mention de Zayd, fils adoptif présumé du Prophète et une autre d'Abū Lahab, oncle et adversaire de Muḥammad, selon la tradition).

Dans une tradition rapportée par al-Kulaynī (m. 328 ou 329/939-40 ou 940-41), on lit :

Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Naṣr [disciple de l'imam al-Riḍā] raconte : « L'imam Abū l-Ḥasan [le huitième imam, 'Alī al-Riḍā] me prêta un codex du Coran tout en me demandant de ne pas l'ouvrir. Je

l'ai cependant fait et je suis tombé sur le verset : "Ceux qui se sont rendus impies" et j'ai vu au sein du verset les noms de 70 hommes de Quraysh ainsi que les noms de leurs pères. L'imam envoya alors quelqu'un me demander de lui restituer le codex^{78}. »

Dans une tradition eschatologique, rapportant une vision de 'Alī et transmise par al-Nu'mānī (m. vers 345 ou 360/956 ou 971), il est dit :

al-Aṣḥab b. Nubāta [compagnon de 'Alī] rapporte : « J'ai entendu 'Alī dire : "je vois d'ici les non-Arabes (*al-'ajam*) [*i. e.* les compagnons du Sauveur lors de son Retour à la fin des temps] installés sous leurs tentes dressées dans la mosquée de Kūfa et enseignant aux gens le Coran tel qu'il fut révélé". J'ai demandé : "Prince des croyants ! [Le Coran] n'est-il donc pas maintenant comme il fut révélé ?" "Non, répondit-il, on y a supprimé (*muḥiya minhu*) les noms de 70 personnes de Quraysh, ainsi que les noms de leurs pères et on n'a laissé le nom d'Abū Lahab que pour humilier le Prophète, car Abū Lahab était son oncle" »^{79}.

Le « Coran originel » aurait donc contenu beaucoup de noms des contemporains de Muḥammad et là encore, selon les sources shi'ites, les mentions explicites de 'Alī auraient été, de loin, les plus nombreuses. Reproduisons quelques citations de ce « Coran » pour illustrer notre propos (les expressions en plus par rapport au texte officiel du Coran sont écrites en italique) :

– Coran 2 (al-Baqara) / 6 : « [...] Quant à ceux qui dénie la *walāya de 'Alī*, égal est pour eux que tu les mettes en garde ou non ; ils ne croiront pas^{80}. »

– Coran 2 (al-Baqara) / 87 : « [...] Mais, n'est-ce pas, chaque fois que *Muḥammad* [au lieu de : un envoyé] vous révèle quelque chose concernant la *muwālāt de 'Alī* [ici *muwālāt* est synonyme de *walāya*] qui vous contrarie, votre orgueil démentit un groupe *parmi la Famille de Muḥammad* et en assassine un autre^{81} ? »

– Coran 2 (al-Baqara) / 90 : « Vil prix que celui pour lequel ils ont vendu leur âme en niant ce que Dieu a révélé *au sujet de 'Alī* et cela par jalousie^{82} ... »

– Coran 4 (al-Nisā') / 167-170 : « Ceux qui sont injustes [au lieu de : "ceux qui dénie et sont injustes"] *à l'égard des droits de la Famille de Muḥammad*, Dieu ne leur pardonnera ni ne les guidera sur aucun chemin / si ce n'est celui de la géhenne où ils y séjourneront à jamais et c'est chose facile à Dieu / Hommes ! L'Envoyé vous apporte de votre Seigneur la vérité *sur la walāya de 'Alī* ; ajoutez-y foi, cela vaut mieux pour vous et si vous déniez *la walāya de 'Alī* [sachez qu'] à Dieu appartient ce qui est dans les cieux et sur la terre »^{83}.

– Coran 5 (al-Mā’ida) / 67 : « Envoyé ! Communique ce qui t’a été révélé de ton Seigneur *au sujet de ‘Alī...* »^{84}.

– Coran 7 (al-A‘rāf) / 172 : « Et lorsque ton Seigneur préleva des reins des descendants d’Adam leur progéniture et les rendit témoins sur eux-mêmes : “ne suis-Je pas votre Seigneur, *Muḥammad n’est-il pas l’envoyé de Dieu, ‘Alī n’est-il pas le commandeur des Croyants ?*” Ils dirent : “Oui, nous en témoignons”^{85}. »

– Coran 15 (al-Ḥijr) / 41 : « [Dieu] dit : “Ceci est la voie *de ‘Alī* toute droite” » (*hādhā širātu ‘Alīyin mustaqīmun*, au lieu de : Ceci est, pour Moi, une voie droite, *hādhā širātun ‘alayya mustaqīmun*)^{86}.

– Coran 16 (al-Nahl) / 24 : « Et quand on leur dit : “qu’a fait descendre votre Seigneur *au sujet de ‘Alī ?*” Ils répondent : “Fables des anciens”^{87}. »

– Coran 20 (Ṭāhā) / 115 : « Et nous avons autrefois confié à Adam *des Mots concernant Muḥammad, ‘Alī, [Fāṭima,] al-Ḥasan, al-Ḥusayn et les imams de leur descendance*, mais il les oublia^{88}. »

– Coran 33 (al-Aḥzāb) / 71 : « Quiconque obéit à Dieu et à Son prophète *pour ce qui est la walāya de ‘Alī et celle des imams après lui*, celui-là jouit d’un bonheur grandiose^{89}. »

– Coran 33 (al-Aḥzāb) / 25 : « Au combat, *grâce à ‘Alī*, Dieu suffit aux croyants ; Dieu est fort et puissant^{90}. »

– Coran 43 (al-Zukhruf) / 4 : « Dans la Mère du Livre, il est [*i. e. ‘Alī*] auprès de Nous [*i. e. Dieu*], *‘Alī* qui est plein de sagesse » (au lieu de la compréhension officielle : « [...] il est [*i. e. le Coran*], auprès de Nous, sublime et sage »)^{91}.

Arrêtons ici les citations, mais il en existe beaucoup d’autres^{92}. Ainsi, Dieu aurait mentionné nommément *‘Alī* et sa *walāya* dans Son Livre – avant sa falsification –, et ce à de très nombreuses reprises ; infiniment plus que le prophète *Muḥammad* lui-même, si l’on en croit les traditions shi’ites anciennes. La question qui se pose alors de manière légitime est la suivante : pourquoi ? Quelle est la raison d’une insistance si forte de Dieu sur l’importance de *‘Alī* ?

5. La double nature de *‘Alī* et sa sacralité

Dans le corpus doctrinal shi'ite en général et dans les compilations de hadith-s en particulier, 'Alī est présenté sous deux aspects différents et en même temps interdépendants : un personnage historique, physique, terrestre et un être spirituel, métaphysique, céleste. Nous retrouvons ici l'omniprésent couple shi'ite de *zāhir* et de *bāṭin*, de l'apparent et du caché, du manifeste et du secret, de l'exotérique et de l'ésotérique. Le 'Alī terrestre, imam historique par excellence, est la manifestation, la face révélée de l'Imam céleste, entité métaphysique, souvent appelée elle aussi 'Alī, laquelle est le lieu de manifestation des Noms et Attributs divins. Cette dernière entité théophanique, premier être créé, est parfois (mais pas toujours) associée aux autres entités pré-existentielles, aux personnes célestes d'autres figures saintes que le shi'isme qualifie d'Impeccables (*ma'ṣūm*), à savoir Muḥammad, Fātima, al-Ḥasan et al-Ḥusayn ou encore à l'ensemble des imams. À l'aube de la création du monde sensible, elle est placée, sous forme de lumière, dans Adam pour être transmise, de génération en génération, aux Amis ou Alliés de Dieu (*walī*, pl. *awliyā'*), prophètes, imams, saints et saintes de l'Histoire, pour atteindre son objectif ultime c'est-à-dire le 'Alī historique^{93}. Cette « lumière » de l'alliance divine, faisant de son porteur un homme (ou une femme) de Dieu, réceptacle et transmetteur des enseignements divins, est désignée, avec parfois des nuances, par plusieurs termes techniques dans des contextes théologiques, prophétologiques et imamologiques : *walāya* (comme on l'a vu, terme difficilement traduisible par un seul mot – voir ci-dessus note 5), *waṣiyya* (legs, héritage), *nūr* (lumière), *amr* (autre mot difficilement traduisible : ordre, chose, affaire...), *amr ilāhī* (*amr* divin), *juz' ilāhī* (parcelle divine), ou encore par les combinaisons de ces derniers (*nūr al-walāya*, *nūr al-waṣiyya*, *waṣiyya walawiyya*, *amr al-walāya/al-waṣiyya...*), etc.^{94}. Il est vrai que, comme on vient de le dire, dans les traditions concernant cette entité, sa création, sa fonction et sa transmission, les autres membres de l'ensemble des Impeccables, et notamment Muḥammad, accompagnent parfois 'Alī, mais une prise en compte de l'ensemble du corpus montre clairement que ce dernier constitue de manière évidente le pôle autour duquel gravite la doctrine de la double nature de l'homme divin et ce d'autant plus que 'Alī est aussi un des plus importants Noms de Dieu^{95}. Dans ce contexte, « la *walāya* de 'Alī » désigne un élément doctrinal d'une richesse exceptionnelle : la sacralité de 'Alī en tant qu'être théophanique, le symbole de l'Alliance avec Dieu (quasiment dans le sens

biblique du terme), l'amour du 'Alī métaphysique grâce à l'amour et la fidélité à l'égard de sa manifestation terrestre, à savoir le 'Alī historique, le pouvoir spirituel et temporel de ce dernier, la fraternité créée entre les membres de la communauté shi'ite grâce à leur fidélité commune à 'Alī, enfin la force, la lumière, la parcelle divine qui sacralise l'homme et dont le premier imam est l'*exemplum* suprême. D'où la centralité de la notion et de la personne qui la symbolise chez les Shi'ites qui, de ce fait, se désignent souvent eux-mêmes comme des *ahl al-walāya* (le Gens de la *walāya*) ou encore les *'Alawīyūn* (les Fidèles de 'Alī).

'Alī devient ainsi le symbole religieux, l'horizon spirituel d'un secret initiatique, d'un itinéraire spirituel à double face : l'humanisation du divin et la déification de l'humain. La doctrine de la *walāya/waṣīyya/amr* constitue le noyau de la foi shi'ite, la dimension cachée, ésotérique (*bāṭin*) enveloppée dans la religion exotérique (*ẓāhir*) portée par la prophétie (*nubuwwa*) laquelle est symbolisée par la figure de Muḥammad. D'où l'adage shi'ite, répété à l'envi par toutes sortes de sources : *al-walāya bāṭin al-nubuwwa* (la *walāya* est l'ésotérique de la prophétie). Le 'Alī historique est le gardien de ce secret dont le contenu ultime est le 'Alī métaphysique. Ainsi l'Imam est en même temps le sujet et l'objet de l'exégèse de l'Écriture : il est l'exégète par excellence et sa dimension théophanique métaphysique constitue le contenu ultime de l'herméneutique.

Après ces lignes introductives, les traditions que nous allons examiner deviendront plus claires :

Lorsque Dieu le Très-Haut créa les cieux et la terre, aurait dit le Prophète, Il les appela et ils répondirent, puis il leur présenta ma *nubuwwa* et la *walāya* de 'Alī b. Abī Ṭālib [respectivement, aspects exotérique et ésotérique de la religion en tant que Message divin] et ils les acceptèrent. Puis Dieu créa les créatures et confia à nous deux l'affaire de [leur] religion (*amr al-dīn*). C'est ainsi que l'heureux est heureux par nous et le malheureux, malheureux par nous. Nous sommes ceux qui rendent licite ce qui est licite pour eux et illicite ce qui est illicite pour eux^{96}.

La *walāya* de 'Alī imprègne toute l'histoire de l'humanité et en constitue la substance spirituelle puisqu'elle se trouve au cœur de toutes les Révélations et toutes les missions prophétiques. Al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-3), important traditionniste du shi'isme ancien pré-buwayhide, a consacré plusieurs chapitres de la seconde section de son grand livre *Baṣā'ir al-darajāt* à ces questions^{97}. Selon de nombreuses traditions, remontant principalement aux cinquième et sixième imams, Muḥammad al-Bāqir et Ja'far al-Ṣādiq, le Pacte prétemporel (*al-mīthāq*), conclu entre Dieu

et les créatures à l'aube de la création et auquel le Coran 7 (al-A'rāf) : 172 est censé faire allusion, concerne surtout la *walāya*^{98}. D'autres hadith-s précisent que seuls les "élites" de la création prêtèrent serment de fidélité à l'égard de la *walāya* de 'Alī, à savoir : les Rapprochés (*al-muqarrabūn*) parmi les anges, les Envoyés (*al-mursalūn*) parmi les prophètes et les Éprouvés (*al-mumtaḥanūn*) parmi les croyants^{99}. Selon une tradition prophétique, dans le Monde pré-existential des Ombres (*'ālam al-aẓilla*), le statut des prophètes ne fut parachevé que lorsqu'ils reconnurent la *walāya*^{100}. De même le Pacte accordé à Adam, dont parle le Coran 20 (Ṭāhā) : 115, concerne la *walāya*^{101}. Celle-ci constitue la raison essentielle de toute mission prophétique :

Aucun prophète ni aucun envoyé n'a été missionné, si ce n'est par (ou « pour ») notre *walāya* (*bi-walāyatīnā*)^{102}.

Notre *walāya* est la *walāya* de Dieu. Tout prophète n'a été envoyé (par Dieu) que pour/par elle^{103}. La *walāya* de 'Alī est inscrite dans tous les livres des prophètes ; tout envoyé n'a été missionné que pour proclamer la prophétie de Muḥammad et la *walāya* [ou la *waṣīyya*] de 'Alī^{104}.

Le Coran, dans sa « version intégrale originelle », aurait mentionné clairement le fait (comme précédemment, les passages en plus par rapport à la version officielle du Coran sont en italique) :

Coran 42 (al-Shūrā) / 13 : « Il a établi pour vous *ô Famille de Muḥammad*, en fait de religion, ce qu'Il avait prescrit à Noé, et ce que Nous te révélons *ô Muḥammad*, et ce que Nous avons prescrit à Abraham, à Moïse et à Jésus : "Établissez la religion *de la Famille de Muḥammad* (*i. e.* la religion de la *walāya*), ne vous divisez pas à son sujet *et soyez unis*. Combien paraît difficile aux associationnistes, *ceux qui associent à la walāya de 'Alī* (*i. e.*, d'autres *walāya*-s) ; ce vers quoi tu les appelles *concernant la walāya de 'Alī*. Certes Dieu guide, *ô Muḥammad*, vers cette religion celui qui se repent, *celui qui accepte ton appel vers la walāya de 'Alī*" (au lieu de : "Dieu choisit et appelle à cette religion qui Il veut ; Il guide vers elle celui qui se repent")^{105}. »

Si Adam fut chassé du paradis, c'est parce qu'il avait oublié la *walāya*^{106}. Si le prophète Jonas fut enfermé dans le ventre de la baleine, c'est parce que, pendant un moment, il avait refusé fidélité à la *walāya*^{107}. Si certains israélites furent métamorphosés en poisson ou en lézard, c'est qu'ils avaient négligé la *walāya*^{108}. C'est que sans la *walāya*, point de religion. Sans un Dieu révélé dans un de Ses Amis ou sans l'homme divin manifestant le Mystère ultime dans sa personne et ses enseignements, la foi

n'a pas de sens. Sans l'esprit, la lettre est morte, n'est que coquille vide, dépouille sans vie. Il est donc tout à fait normal que l'islam, la religion ultime du plus parfait des prophètes, soit encore plus que d'autres centré sur la *walāya* ; plus, si Muḥammad est Muḥammad, c'est qu'il a été initié, encore plus que d'autres prophètes, en particulier pendant ses ascensions célestes, aux mystères de la *walāya* de l'Imam, de l'Homme-Dieu symbolisé par le 'Alī cosmique : « 'Alī est un Signe de Dieu (*āya* – au même titre qu'un verset du Coran) pour Muḥammad. Celui-ci n'a fait qu'appeler (les gens) à la *walāya* de 'Alī »^{109}.

Commentant le Coran 94 (al-Sharḥ) / 1, sur la vocation prophétique de Muḥammad, « N'avons-Nous pas ouvert pour toi (ô Muḥammad), ta poitrine ? », l'imam Ja'far est dit avoir proclamé : « Dieu lui a ouvert la poitrine à la *walāya* de 'Alī »^{110}.

L'ange Gabriel vint à moi, aurait dit le Prophète, et me dit : 'Muḥammad ! ton Seigneur t'ordonne l'amour (*ḥubb*) et la *walāya* de 'Alī^{111}.

Le Prophète fut cent vingt fois élevé au ciel ; pas une seule fois ne se passa sans que Dieu lui eût confié la *walāya* de 'Alī et des imams (qui viennent) après celui-ci bien plus que ce qu'Il lui recommanda au sujet des devoirs canoniques^{112}.

La *walāya* de 'Alī auprès du Prophète n'a rien de terrestre, elle vient du ciel, de la Bouche même de Dieu (*mushāfahatan* ; *i. e.* message reçu oralement et sans intermédiaire par Muḥammad lors de ses ascensions célestes)^{113}.

Dans une déclaration solennelle attribuée au Prophète, celui-ci fait l'éloge de 'Alī dans des termes qui sont autant d'allusions claires à la double nature, humaine et divine, de ce dernier :

... Voici le Guide 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 'Alī, le vrai ne serait pas distingué du faux, ni le croyant de l'incroyant ; sans 'Alī, Dieu n'aurait pas pu être adoré... Aucun Rideau (*sitr*) ne lui cache Dieu, nul Voile (*ḥijāb*) entre Dieu et lui. Non ! 'Alī lui-même est Rideau et Voile...^{114}.

Dans d'autres traditions remontant à 'Alī lui-même, notamment dans un certain nombre de prônes censés avoir été prononcés à la mosquée de sa capitale Kūfa, l'identité du locuteur bascule, d'une phrase à l'autre, entre sa personne humaine et sa Face divine^{115}. Le premier imam semble y annoncer hardiment son identité avec l'Imam cosmique, l'être théophanique qui révèle en sa personne les Noms et Attributs de Dieu. Ici, nous nous contentons de deux exemples de ces sermons. Nous y reviendrons longuement au chapitre 4.

Du haut de la chaire de la mosquée de Kūfa, ‘Alī, Commandeur des initiés, déclara : Par Dieu, je suis le Rétributeur (*dayyān*) des hommes le Jour de la Rétribution ; je suis celui qui partage entre le Jardin et le Feu, n’y entre personne si ce n’est par mon partage ; je suis le Juge Suprême (entre le bien et le mal ; *al-fārūq al-akbar*)... Je détiens la Parole tranchante (*faṣl al-khiṭāb*) ; je détiens la Vue pénétrante de la Voie du Livre... Je possède la science des heurs et des malheurs et la science des jugements ; je suis le Parachèvement de la Religion ; je suis le Bienfait de Dieu pour Ses créatures...^{116}. Je suis l’Abeille-reine (*ya’sūb*) des initiés ; je suis le Premier parmi les Anciens ; je suis le successeur de l’Envoyé du Seigneur des mondes ; je suis le Juge du Jardin et du Feu...^{117}.

Dans le prône qui suit, les Noms de Dieu mentionnés dans le Coran sont en italique :

... Je suis le Secret des secrets... Je suis la Face de Dieu ; je suis l’Œil de Dieu ; je suis la Main de Dieu ; je suis la Langue de Dieu... Je suis les-Plus-Beaux-Noms par lesquels on invoque Dieu... Je suis le seigneur de la prééternité primordiale... Je suis le maître de l’herméneutique [du Coran] ; je suis le commentateur de l’Évangile ; je suis le savant de la Torah... Je suis *Le Premier* (*al-awwal*) ; je suis *Le Dernier* (*al-ākhir*) ; je suis *Le Manifeste* (*al-zāhir*) ; je suis *Le Caché* (*al-bāṭin*)... Je suis *Le Créateur* (*al-khāliq*) ; je suis le Créé ; je suis *Celui qui donne* (*al-mu’fī*) ; je suis *Celui qui prend* (*al-qābiḍ*)... Je suis *Le Compatissant* (*al-raḥmān*) ; je suis *Le Miséricordieux* (*al-raḥīm*)... Je suis le Lion [du clan] des Banū Ghālib ; je suis ‘Alī b. Abī Ṭālib^{118}.

C’est dans ce contexte doctrinal que ‘Alī (et à sa suite, les imams de sa descendance) est décrit, dans les ouvrages shi’ites, par des expressions coraniques telles que « le Signe suprême » (*al-āya al-kubrā* ; Coran 79 [al-Nāzi‘āt] / 20), « l’Anse la plus solide » (*al-‘urwa al-wuthqā* ; Coran 2 [al-Baqara] / 256 et 31 [Luqmān] / 22), « l’auguste Symbole » (*al-mathal al-a’lā* ; Coran 16 [al-Nahl] / 60) ou encore des titres tels que « la Preuve de Dieu » (*hujjat allāh*), « la Voie de : Dieu » (*ṣirāṭ allāh*), « le Vicaire de Dieu » (*khalīfat allāh*), « le Seuil de Dieu » (*bāb allāh*), etc^{119}.

6. Racines, prolongements et interrogations sur les origines : ‘Alī et le Christ

Les deux natures, humaine et divine, de ‘Alī seront très tôt désignées respectivement par les termes de *nāsūt* et de *lāhūt*, mots d’origine syriaque que les textes chrétiens arabes utilisent pour la double nature du Christ^{120}. Et pour cause : les principales doctrines de l’imamologie shi’ite, indissolublement liées à sa théologie et à sa prophétologie, semblent être héritières des spéculations christologiques de différents courants chrétiens

et judéo-chrétiens néoplatonisants de l'Antiquité tardive ou issus de ces derniers, plus particulièrement divers mouvements gnostiques et le manichéisme^{121}. L'Imam métaphysique cosmique, être préexistant manifestant le Verbe lumineux de Dieu et archétype céleste de l'imam terrestre, semble plonger ses racines dans les commentaires de l'Évangile de Jean sur la nature du Christ^{122}. On pense notamment aux exégèses de ceux qu'on appelle « les théologiens du *Logos* », Philon d'Alexandrie, Justin, Origène, Arius, etc. Le statut de 'Alī, simultanément Imam céleste et terrestre, intermédiaire ontologique entre le divin et l'humain, présente plus d'une analogie avec certains dogmes christologiques depuis Paul (par exemple *Col* 1, 15 ou 2, 9) jusqu'au *Commentaire sur Jean* d'Origène, la *Thalie* d'Arius, les spéculations sur le Christ de Nestorius ainsi que les doctrines christologiques et gnoséologiques de Mani, de Bardesane d'Edesse ou encore de Marcion^{123}. Il est intéressant de noter que ces mouvements étaient présents en Irak sassanide, et en particulier dans la cité de Hīra, quelques siècles avant et quelques siècles après l'avènement de l'islam. Or, l'Irak est la terre natale du shi'isme, surtout la ville de Kūfa, construite à proximité de Hīra. Est-ce la raison du transfert aussi rapide qu'énigmatique de la capitale de Médine à Kūfa sous le califat de 'Alī^{124} ? Le concept de *walāyat 'Alī*, et son véhicule « la lumière de la *walāya/waṣīyya* », ainsi que son « voyage » à travers les générations pour atteindre les Alliés de Dieu rappellent, parfois dans le détail, certaines doctrines judéo-chrétiennes et chrétiennes sur l'Esprit Saint, le Paraclet, le Vrai Prophète ou la christologie d'ange telles qu'on les rencontre par exemple chez les Manichéens, les Montanistes ou les Monarchianistes, minutieusement étudiées ces dernières années, notamment par Jan Van Reeth^{125}.

Ainsi, la figure de 'Alī b. Abī Tālib se trouve à la croisée de ces doctrines spirituelles et en constitue l'épicentre. C'est grâce à sa double nature que 'Alī constitue le pivot de la spiritualité de différents domaines et groupes islamiques, en tant qu'être théophanique et en même temps guide initiateur par excellence : la religiosité shi'ite (toutes tendances confondues) en particulier dans son chapitre imamologique, la mystique et le soufisme aussi bien shi'ite que sunnite, les sciences occultes, la *futuwwa*, la littérature et l'art religieux shi'ite, la dévotion et les pratiques des mouvements comme les Nuṣayri-Alaouites de la Syrie, les Hūrūfiyya, les Nuqṭawiyya, les Bābā'ī, les Bektāshis et les Alévis turcs, les Musha'asha'iyya, les Ahl-e

Ḥaqq/Yārsān kurdes... Pour un très grand nombre de fidèles shi'ites, dans la grande diversité de leurs doctrines et pratiques, 'Alī, véritable manifestation de Dieu, est supérieur non seulement aux autres imams, mais également au prophète Muḥammad. C'est par exemple le cas de nombreuses sectes alides des premiers siècles de l'islam (les Saba'iyya/Kaysāniyya, les 'Ayniyya parmi les Mukhammisa, les Nuṣayriyya Ishāqiyya...), certains Ismaéliens avec leur doctrine de 'Alī comme *asās*, supérieur à l'*imām* et au prophète/*nāṭiq*, plaçant ainsi la *walāya* comme source de la mission prophétique, des Druzes jusqu'aux ordres mystiques actuels, les Shaykhiyya ainsi que les confréries soufies shi'ites (Dhahabiyya, Ni'matullāhiyya, Khāksāriyya et d'autres), pour qui le Prophète lui-même avait appelé ses fidèles à la *walāya* de 'Alī, prouvant ainsi la supériorité de l'ésotérique, de l'esprit, du *bāṭin* dont 'Alī est symbole et porte-parole, sur l'exotérique, la lettre, le *ẓāhir* dont il était lui-même le messenger. Pour ces fidèles, 'Alī, Sceau de la *walāya* universelle, accompagnant secrètement tous les Envoyés antérieurs et manifestement le prophète Muḥammad, est le lieu de manifestation du Nom Suprême de Dieu (*ism allāh al-a'ẓam/al-akbar*)^{126}.

Les hérésiographes sunnites, mais aussi les auteurs shi'ites se réclamant de la tradition rationaliste post-buwayhide, ont taxé ces doctrines d'exagération (*ghuluww*) et ceux qui les professent d'extrémistes (*ghālin*, pl. *ghulāt*). L'accusation est bien entendu d'ordre idéologique, mais elle ne résiste pas à l'examen critique historique. Nous avons vu que ces notions imamologiques sont toutes omniprésentes dans le corpus des traditions shi'ites dit « modéré » et considéré comme authentique^{127}. Que l'on pense aux grandes compilations de Hadith anciennes (III^e-V^e/IX-XI^e s.) et modernes (X^e-XIII^e/XVI^e-XIX^e s.), aux auteurs importants allant d'Ibn Shahrāshūb (m. 588/1192) aux grands maîtres des confréries mystiques modernes et contemporains en passant par Ḥaydar Āmulī (m. 794/1391-1392), Rajab al-Bursī (m. 814/1411), Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī (m. après 901/1496) ou encore les grands philosophes iraniens de l'ère safavide, Mullā Ṣadrā (m. 1050/1640), Mullā Muḥsin al-Fayḍ al-Kāshānī (m. 1091/1680) et les grands théoriciens de la *walāya* ontologique (*al-walāya al-takwīniyya*), comme Mīrzā Rafī'ā Nā'inī (m. 1083/1672), 'Abd al-Razzāq Lāhījī (m. 1032/1622), Mullā Na'imā Ṭāliqānī (m. après 1135/1722) ou Mullā 'Abd al-Raḥīm Damāvandī (m. 1160/1747)^{128}.

Je voudrais terminer ce chapitre avec quelques interrogations, suppositions et hypothèses. Je les exposerai ici très sommairement et en vrac, laissant leur examen détaillé pour le chapitre suivant.

Le shi'isme est la religion de l'Imam comme le christianisme est la religion du Christ ; de même, la doctrine shi'ite de l'Imam, l'imamologie, déterminant foncièrement la théologie et la prophétologie, est entièrement centrée sur la figure de 'Alī. Autrement dit, depuis un millénaire et demi, le shi'isme est la religion de 'Alī, homme divin et guide suprême^{129}. Cette figure et les doctrines qui s'y rapportent possèdent donc une très grande puissance spirituelle, entraînant des pans entiers, certes minoritaires, mais très largement représentatifs, de la communauté des fidèles, et ce dès les tout premiers temps de l'islam jusqu'à nos jours^{130}. Or, il est difficilement envisageable qu'une telle religion, une telle dévotion à l'égard d'une personne, soit née du néant ou soit uniquement fondée sur une question de succession, fût-ce celle d'un prophète.

À ce stade du raisonnement, plusieurs interrogations légitimes surgissent si l'on prend en compte quelques prémisses. Dans de très nombreuses traditions shi'ites (nous en avons vu quelques-unes), le prophète Muḥammad déclare que l'objectif ultime de sa mission est la déclaration de la sacralité de la personne de 'Alī, c'est-à-dire appeler les fidèles à suivre la personne et les enseignements de ce dernier. Par ailleurs, tel qu'il apparaît dans d'innombrables passages coraniques, le message de Muḥammad est présenté comme étant le prolongement et le parachèvement des religions monothéistes antérieures, en l'occurrence le judaïsme et le christianisme. Enfin, si l'on prenait au sérieux, comme elle le mérite amplement, la vieille thèse injustement négligée de Paul Casanova, Muḥammad serait venu annoncer la Fin des temps ; ce qui est clairement attesté d'abord par plusieurs dizaines de courtes sourates finales du Coran, dites à juste titre « apocalyptiques », ensuite par un des titres du Prophète attesté par quelques-unes parmi les plus anciennes sources, à savoir *nabī* ou *rasūl al-malḥama* (« le prophète/le messenger des calamités de la Fin des temps ») et par de nombreuses traditions^{131}. On pourrait alors émettre l'hypothèse suivante : Muḥammad serait venu pour annoncer la Fin du monde ; appartenant à la tradition religieuse biblique, il ne pouvait pas rester silencieux sur la figure centrale de l'eschatologie biblique à savoir le Sauveur, le Messie ou le Christ, l'Oint (*al-masīḥ*) ; or, selon quelques sources, 'Alī était considéré, par un certain nombre de fidèles, comme étant

ce Messie de la Fin des temps. D'où les nombreuses mentions explicites, dans le Coran originel, de 'Alī en tant qu'Allié de Dieu par excellence et la suppression de ces mentions par ses adversaires dans la version officielle, mais falsifiée du Coran. C'est du moins ce qu'auraient professé les premiers Alides. Nous allons voir les choses de plus près au chapitre suivant.

Chapitre 2

Muhammad le Paraclet et ‘Alī le Messie

*À Patricia Crone
In memoriam*

1. Fin du monde dans le Coran et le Hadith

Le corpus coranique insiste lourdement sur la fin prochaine du monde. De très nombreux versets et sourates y sont plus ou moins directement consacrés. C'est en particulier le cas d'un grand nombre parmi les sourates finales, les plus courtes, réputées être les plus anciennes, en tout cas d'une langue archaïque et d'un style littéraire remarquable, proche de la prose rimée (*saj'*) qu'auraient employée, dans leurs visions extatiques, les devins arabes préislamiques. Ces passages difficiles annoncent les dramatiques bouleversements cosmiques de la fin des temps, invitent les hommes incrédules à se repentir et à se purifier afin de ne pas subir la colère de Dieu, de suivre le chemin droit pour faire partie des gens pieux et bons à qui est promis le salut. Contentons-nous de quelques exemples :

Coran 81 (L'Obscurcissement), 29 versets^{132} : « Au nom de Dieu le Clément le Miséricordieux/Lorsque le soleil deviendra obscur/ Que les étoiles deviendront ternes/ Que les montagnes seront rendues mouvantes/

Que les chamelles sur le point de mettre bas seront abandonnées/ Que les bêtes sauvages seront rassemblées/ Lorsque les mers deviendront bouillonnantes/Que les âmes seront regroupées/ ...Quand le ciel sera écarté/ Que la Géhenne sera attisée/Que le Paradis sera avancé/ Toute âme saura ce qu'elle devra présenter/...Où donc allez-vous ?/Ceci n'est qu'un Rappel lancé aux hommes/Pour ceux, parmi vous, qui veulent suivre la voie droite/ ... »

Coran 82 (La Rupture), 19 versets : « Au nom de Dieu le Clément le Miséricordieux/Lorsque le ciel se rompra/ Que les astres seront éparpillés/ Que les mers déborderont leurs limites/Quand les tombes seront bouleversées/ Toute âme saura ce qu'elle a avancé ou ajourné/...Vous traitez de mensonge le Jugement/...En vérité les hommes bons connaîtront le délice/ Et les libertins la Géhenne/...Comment pourrais-tu savoir ce qu'est le Jour du Jugement ?/Oui, comment pourrais-tu savoir ce qu'est le Jour du Jugement ?/Ce Jour-là aucune âme ne pourra rien en faveur d'une autre âme car le Verdict appartiendra à Dieu seul. »

Coran 84 (La Déchirure), 25 versets : « Au nom de Dieu.../Lorsque le ciel se déchirera/Il obéira à son Seigneur et fera ce qu'il doit faire/Quand la terre sera nivelée/ Et rejettera ce qui est en elle jusqu'à devenir vide/ Elle obéira à son Seigneur et fera ce qu'elle doit faire/ Alors, toi Homme qui te tournes vers ton Seigneur, tu Le rencontreras/ Celui qui recevra l'écriture de ses actes dans sa main droite/ Sera jugé avec facilité/Et retournera aux siens en allégresse/Mais celui qui recevra l'écriture de ses actes derrière son dos/Il criera sa détresse/Tandis qu'il tombera dans l'Enfer/...Je jure par la rougeur du crépuscule/ Par la nuit et ce qu'elle enveloppe/ Par la lune quand elle est pleine/ Vous monterez bientôt couche après couche/ Pourquoi ne croient-ils pas ? Bien plus, les incrédules vont jusqu'à démentir/... Annonce-leur un châtiment douloureux/ Sauf à ceux qui croient et accomplissent des œuvres bonnes... »

Coran 99 (Le Séisme), 8 versets : « Au nom de Dieu.../Quand la terre sera secouée terriblement/ Et qu'elle vomira ses fardeaux/ L'Homme se demandera : « Que lui arrive-t-il ? »/Ce jour proche, la terre rapportera tout ce dont elle a été témoin/...Ce jour proche, les hommes surgiront par groupes pour que leur soient montrées leurs actions/Alors, qui aura fait un atome de bien le verra/ Et qui aura fait un atome de mal le verra. »

Coran 100 (Celles qui galopent), 11 versets : « Au nom de Dieu.../Par celles qui galopent, haletantes/Celles qui font jaillir des étincelles/ Celles

qui surgissent au petit matin/Et soulèvent un nuage de poussière/Celles qui se trouvent déjà au milieu de la mêlée/ Et pourtant l'Homme est ingrat envers son Seigneur/Alors qu'il est certes témoin de tout cela/Car son amour des biens est trop intense/ Ne sait-il pas que les tombes vont bientôt vomir leur contenu ? Et celui des cœurs va être exposé en plein jour ?/En ce jour proche, leur Seigneur sera parfaitement informé sur eux. »

Coran 101 (la Fracassante), 11 versets : « Au nom de Dieu.../La Fracassante/Qu'est-ce que la Fracassante ?/...C'est un Jour où les hommes seront comme des sauterelles dispersées/Où les montagnes seront semblables aux flocons de laine cardée/Alors, celui dont les œuvres seront lourdes/ Connaîtra une vie heureuse/ Et celui dont les œuvres seront légères/Aura un abîme devant lui/Sais-tu ce que contient l'abîme ?/Un Feu ardent. »

Coran 102 (la Rivalité), 8 versets : « Au nom de Dieu.../La rivalité vous distrait/Jusqu'à ce que vous atteigniez vos tombes/Non ! Vous saurez très bientôt/Encore une fois : vous saurez très bientôt/Non ! Si seulement vous le saviez de science certaine/Vous allez voir la Géhenne/ Vous la verrez bientôt par l'œil de la certitude/ Et ce jour prochain, vous serez interrogés sur vos plaisirs passés. »

L'imminence de la fin du monde est encore évoquée dans plusieurs péricopes. Elle est notamment soulignée par l'emploi du terme *al-sā'a*, l'Heure, pour désigner l'avènement très prochain de cette fin^{133}.

« L'Heure approche et la lune se fend/S'ils voient un signe, ils s'écartent et disent : 'Voici une magie évidente'/Ils crient au mensonge pour suivre leurs passions, or tout Décret est immuable^{134}/...Les avertissements leur sont inutiles/Détourne-toi d'eux/ Le Jour où le Crieur les appellera à une chose terrifiante/Ils sortiront des fosses les regards baissés, semblables aux sauterelles éparpillées/...Les incrédules diront alors : 'Voici un Jour difficile'... » (Coran 54 :1-8).

« Dieu est Celui qui fait descendre l'Écrit de vérité et la Balance. Qu'est-ce qui peut te faire comprendre que l'Heure est peut-être toute proche ?/... Ceux qui doutent de l'Heure ne sont-ils pas dans un égarement profond ?... » (Coran 42 :17-18).

« L'aveugle et le clairvoyant ne sont pas égaux. Ceux qui croient et accomplissent de bonnes œuvres ne peuvent être comparés aux fauteurs du mal ; mais qu'ils sont peu ceux qui méditent le Rappel/L'Heure est sur le

point d'arriver, là-dessus aucun doute mais la plupart des gens n'y croient pas » (Coran 40 :58-59).

« À Dieu appartient le mystère des cieux et de la terre. Le Décret (*amr*) de l'Heure peut arriver le temps d'un clin d'œil ou il est peut-être encore plus proche que cela. Dieu est omnipotent sur toute chose » (Coran 16 :77).

Très souvent, le Coran donne l'impression que l'objet principal de sa révélation c'est l'annonce de la fin toute prochaine des temps. La sourate 21 commence ainsi par ces mots : « Au nom de Dieu.../Pour les hommes s'approche le règlement de compte et ils s'en détournent, dans leur insouciance/Aucun nouveau Rappel ne leur parvient, de la part de leur Seigneur, sans qu'ils l'écoutent en s'en moquant... » C'est le cas également du début de la sourate 16 : « l'Ordre de Dieu (*amr u llāh*) arrive ! N'en demandez donc point son plus rapide avènement. » On peut encore souligner l'emploi du terme *āzifa* pour le Jugement, évoquant l'idée d'un évènement qui est sur le point de survenir ou qui s'approche à toute vitesse, quelque chose qui advient soudainement : « Avertis-les du Jour qui est sur le point d'arriver (*yawm al-āzifa*) quand, angoissés, les cœurs montés jusqu'à leurs gorges, les injustes ne trouveront ni protecteur ni intercesseur susceptibles d'être écoutés » (Coran 40 :18) ; « ...Lequel parmi les bienfaits de ton Seigneur veux-tu contester ?/Voici un avertissement semblable aux avertissements anciens/ L'avènement de l'Imminent est imminent (*azifat: l-āzifa*)/Nul, hormis Dieu ne peut le conjurer... » (Coran 53 :57). Ailleurs, l'avènement de la Fin du monde est décrit par le qualificatif *wāqi'a*, littéralement « tombant, en train de tomber » (Coran 52 :7 et 70 :1). La liste n'est pas exhaustive.

Plus encore, selon certains passages, les signes du Jour du Jugement sont déjà là : « ...Quant à ceux qui sont déjà dans la bonne direction, Dieu les dirige encore mieux et leur offre piété/Qu'attendent-ils, sinon que l'Heure vienne à eux à l'improviste ? Les Signes ont déjà paru... » (Coran 47 :17-18). Ainsi, les contemporains de la révélation seront témoins de l'Heure de leur vivant : « Que le Miséricordieux prolonge un peu la vie de ceux qui sont dans l'égarement jusqu'à ce qu'ils voient de leurs yeux le châtement ou l'Heure dont ils sont menacés... » (Coran 19 :75) ; « Ils n'ont pas cru en lui ; ils sauront très bientôt/...Détourne-toi d'eux un court moment/ Regarde-les, ils verront bientôt de leurs yeux/ Cherchent-ils à hâter l'avènement de notre Tourment ?/Quand celui-ci tombera à leur porte,

mauvais réveil ce sera pour ceux qui ont été avertis [en vain]... » (Coran 37 :170-177).

Les exemples tirés du Coran peuvent ainsi être multipliés sur plusieurs autres pages. Ces passages, ainsi que de nombreuses données similaires dans le corpus du Hadith (sur lesquelles je reviendrai), ont amené quelques savants, du XIX^e siècle à nos jours, à considérer le Coran, le milieu qui l'a vu naître ainsi que les tout premiers temps de l'islam comme des phénomènes appartenant à un temps et un espace, autrement dit une histoire et une géographie, fortement imprégnés de croyances apocalyptiques. Les interrogations suscitées par ces chercheurs ont profondément renouvelé les problématiques, les mises en perspective et les méthodes d'investigation concernant la naissance de la religion arabe : si Muḥammad était venu annoncer la fin du monde, comme le prouve une partie importante du Coran et du Hadith, pourquoi fonderait-il une nouvelle religion ? À quel(s) milieu(x) religieux appartenait-il ? Quelle est la part des grandes religions de l'époque comme le judaïsme, le christianisme, le manichéisme, dans sa formation et son message ? Comment comprendre les autres parties, non apocalyptiques, des deux sources scripturaires de l'islam ? Quelles relations liaient les premiers Musulmans, notamment les hommes de pouvoir et du savoir, à leur prophète ? Quel crédit accorder aux sources islamiques si foisonnantes et en même temps si contradictoires entre elles, si remplies d'invéraisemblances, si souvent manifestement apologétiques et idéologiques ? Comment intégrer les sources non islamiques, contemporaines des origines de l'islam et des conquêtes arabes et tout aussi orientées, dans l'étude des débuts de l'islam ?

Parmi les auteurs des études les plus décisives sur la dimension apocalyptique du Coran et du Hadith ainsi que de la figure de Muḥammad, citons : Christian Snouck Hurgronje, dans son étude sur les mouvements mahdistes et son débat avec Hubert Grimme^{135} ; Paul Casanova qui rédigea le livre le mieux documenté et le plus solidement argumenté de son époque et ce malgré le fait que bon nombre de sources corroborant ses thèses n'étaient pas encore connues^{136} ; Tor Andrae, en particulier dans son étude fondamentale sur les origines de l'islam^{137} ; Patricia Crone et Michael Cook dans *Hagarism*, leur retentissant ouvrage commun^{138} ; Suliman Bashear dans de nombreux articles sur l'apocalyptique musulmane^{139} ; David Cook, dans plusieurs articles ainsi que dans de nombreux passages de sa précieuse monographie sur le même sujet^{140} ;

Edouard-Marie Gallez dont le volumineux ouvrage, *Le Messie et son prophète*, constitue une véritable mine d'informations, et ce malgré des prises de position idéologiques et des méthodes suscitant parfois des réserves^{141} ; enfin, Stephen S. Shoemaker dans son fort solidement documenté ouvrage consacré aux divergences sur la date de mort de Muḥammad et leurs multiples et importantes implications^{142}.

Chacune de ces études a suscité de très nombreuses réactions savantes soit admiratives, soit critiques et même parfois violemment hostiles et si l'auteur de ces lignes les énumère cela ne signifie évidemment pas qu'il est d'accord avec la totalité de leurs démarches ou hypothèses. Cependant, le moins que l'on puisse dire c'est que ces recherches, fondées sur une érudition aussi profonde que pertinente et sur de solides méthodes philologiques et historiques, ont indéniablement renouvelé les débats scientifiques sur les origines de l'islam en les marquant de manière durable, quoique certaines d'entre elles aient été injustement négligées pendant longtemps. C'est dans ce sens que la présente étude se veut une modeste tentative pour prolonger et compléter quelque peu les problématiques examinées par elles.

Revenons brièvement au corpus de Hadith. Les chercheurs mentionnés, ainsi que d'autres mais de manière moins systématique, ont largement puisé dans ce corpus pour étayer la thèse de l'imminence de la fin du monde comme étant le noyau originel du message de Muḥammad. Je ne vais donc mentionner ici que quelques exemples significatifs. Il y a d'abord « le hadith des deux doigts ». Selon le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal (m. 241/855), le Prophète aurait déclaré : « L'Heure arrive. Mon avènement et l'Heure sont séparés l'un de l'autre comme ces deux-là » et il montra son index et son médium^{143}. Dans son ouvrage consacré à la vie de Muḥammad, Aloys Sprenger examine le même hadith, selon un rapport d'Ibn 'Abbās cité par al-Wāḥidī (m. 411/1020-1021). Selon ce récit, après la révélation du verset « l'Heure s'approche » (Coran 54 :1), les incroyables s'inquiétèrent un moment. Puis, constatant que rien n'arrive, ils reprirent leur vie dissolue. Dieu révéla alors le verset : « Pour les Hommes s'approche le règlement de leur compte alors que, insouciant, ils s'en détournent » (Coran 21 :1). Les incroyables eurent encore une fois les mêmes inquiétudes puis la même insouciance. Alors fut révélé le verset : « L'Ordre (*amr*) de Dieu arrive. Ne le faites pas hâter » (Coran 16 :1) ». Alors l'Envoyé de Dieu déclara :

« Mon avènement et l'Heure sont séparés l'un de l'autre comme mon index et mon médius^{144}. »

Ibn Sa'd (m. 230/845) rapporte dans ses *Ṭabaqāt* que Muḥammad fut envoyé en même temps que l'Heure afin qu'il avertisse son peuple de l'avènement d'un pénible châtement^{145}. Casanova cite un autre hadith prophétique d'après les *Khīṭaṭ* d'al-Maqrīzī (m. 845/1442) : « Ma venue et celle de l'Heure sont concomitantes ; même celle-ci a failli venir avant moi^{146}. » Le même Maqrīzī, citant al-Kindī (m. vers 260/873-874), rapporte ce propos de Muḥammad s'adressant à son peuple : « Par rapport aux peuples qui vous ont précédé, le temps qui vous reste à vivre est semblable au poil blanc dans la robe du taureau noir [ou « le poil noir dans la robe du taureau blanc] » c'est-à-dire un temps extrêmement bref^{147}.

Encore une fois selon le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal, Muḥammad est dit avoir été missionné au moment de l'avènement de l'Heure^{148}. Le même savant et son contemporain, le grand traditionniste Ibn Abī Shayba (m. 235/849), rapportent une tradition prophétique où Muḥammad déclare : « Ceux qui me voient ou entendent mes propos verront de leur vivant al-Dajjāl (l'antéchrist musulman)^{149}. » Kister, Bashear, Cook et Shoemaker, pour ne citer qu'eux, rapportent, dans leurs études déjà mentionnées, d'autres récits allant dans le même sens tirés du corpus de la *Sīra*. Casanova, quant à lui, analyse un grand nombre de textes et passages tirés des « biographies » du Prophète ou des ouvrages historiographiques plus ou moins anciens où Muḥammad est appelé « le prophète de la fin du temps » (*nabī ākhir al-zamān*) ou encore « le prophète/l'envoyé des calamités de la fin du monde » (*nabī /rasūl al-malḥama* ou *nabī al-malāḥim*)^{150}.

Il ne me semble pas utile d'entrer ici dans le débat, somme toute assez vain, sur le caractère plus eschatologique qu'apocalyptique du Coran (Andrew Rippin, David Cook, Fred Donner)^{151} ou sa nature foncièrement apocalyptique (Carlos Segovia)^{152}. Les deux dimensions sont massivement présentes, eschatologique bien évidemment mais aussi apocalyptique comme on vient de le voir. À cet égard, Michel Cuypers considère, à juste titre me semble-t-il, qu'à part quelques exceptions, les 33 dernières sourates sont apocalyptiques et le montre de manière convaincante^{153}. Ce qui importe pour notre propos, c'est que les sourates et les passages coraniques, les hadith-s et les récits que nous venons d'examiner ont toutes les chances de remonter à Muḥammad lui-même, à son entourage immédiat ou très peu de temps après. Car, étant donné que l'avènement de l'Heure n'a finalement

pas eu lieu et que le monde n'a pas pris fin, quels savants ou courants musulmans ultérieurs avaient intérêt à fabriquer ce genre de textes en les attribuant à Muḥammad qui, de cette manière, aurait perdu toute crédibilité et donc toute légitimité prophétique ? C'est l'argument central de Casanova et plus récemment de Shoemaker pour soutenir la thèse selon laquelle l'annonce de la fin des temps constituait le principal message de la mission muḥammadienne, message que les autorités musulmanes ultérieures avaient tout intérêt à occulter. J'y reviendrai.

2. Remarques sur le milieu religieux de Muḥammad

Un autre élément historique capital corroborant cette thèse c'est que l'époque et la partie du monde qui ont vu naître Muḥammad et son message (autrement dit le siècle qui va de la première moitié du VI^e à la première moitié du VII^e siècle dans les immenses régions que nous appelons aujourd'hui le Proche et le Moyen-Orient), sont fortement marquées par d'intenses attentes apocalyptiques illustrées dans toutes les traditions religieuses. Les incessantes et sanglantes grandes guerres entre les Empires byzantin et sassanide, et à un degré moindre, les conflits violents ensanglantant de l'Éthiopie jusqu'au Yémen, avec leur lot de massacres, de destructions, de déplacements de populations et de maladies, faisant des vaincus d'aujourd'hui les vainqueurs de demain, tout cela créait un monde d'incertitude et d'angoisse particulièrement propice aux prémonitions les plus sombres et aux espérances les plus grandioses. Fréquentes sont les insurrections messianiques, surtout chez les Juifs, cherchant à libérer Jérusalem de la domination byzantine et à reconstruire le Temple : en 530, en Palestine, sous la conduite de Julien qui se disait le Messie ; en 602, à Antioche où le patriarche chrétien et des milliers de ses fidèles furent tués ; sous Héraclius où les soulèvements juifs facilitèrent l'occupation de la Palestine par les Perses entre 614 et 628^{154}. Des écrits apocalyptiques juifs comme « l'Apocalypse de Zorobabel » ou « les Secrets de Rabbi Shim'on ben Yoḥai » ont eu une grande influence religieuse parmi certains Juifs qui attendaient impatiemment la délivrance de Jérusalem et qui, après l'avènement de Muḥammad, auraient considéré celui-ci comme

l'instrument providentiel de cette libération^{155}. Les croyances apocalyptiques ont également cours dans les milieux zoroastriens sassanides de l'époque (mais la datation exacte des sources pose problème), tel que cela apparaît à travers des textes comme *Zand-ī Wahman Yasn*, le *Jāmāsp Nāmāg* ou l'Histoire de l'arménien Sebêos^{156}. Mais les sources les plus nombreuses de ce genre ont été composées par les auteurs chrétiens, surtout de langue syriaque, dont certaines de quelques années postérieures aux conquêtes arabes et donc suscitées par elles : le Testament des Douze Apôtres, l'Apocalypse du Pseudo-Méthode, l'Apocalypse de Bahīra, l'Apocalypse du Pseudo-Esdras, Le Sermon sur la Fin des Temps du Pseudo-Ephrem, l'Apocalypse du Pseudo-Athanase, etc.^{157} L'émergence d'un nouveau prophète parmi les Arabes, les conquêtes foudroyantes de ces derniers au sein des deux plus grands empires de la région et les guerres civiles opposant entre eux les fidèles de Muḥammad constituent une partie non négligeable des Apocalypses rédigés ou développées après l'avènement de ce dernier^{158}.

L'apocalyptique coranique appartient, à sa façon, à cette riche littérature largement répandue à son époque et dans son milieu. Et pour cause... À cette époque justement, l'Arabie est largement imprégnée de culture monothéiste biblique. Cela a dû être également le cas de la région de Ḥijāz, malgré l'absence quasi totale de preuves matérielles, absence sans doute causée par la politique de destruction systématique des vestiges préislamiques dans cette région par les autorités séoudiennes. Contrairement à ce que soutiendra plus tard l'apologétique musulmane, l'Arabie préislamique n'était pas celle de « l'ère de l'ignorance » (*al-jāhiliyya*) et de l'idolâtrie ni l'islam le commencement du monothéisme arabe. Probablement l'idolâtrie n'y existait plus depuis de longs siècles, sauf peut-être chez quelques Bédouins non sédentarisés^{159}. Or, le message de Muḥammad visait les villes, de culture certes tribale mais non bédouine. À part de nombreuses preuves épigraphiques, archéologiques et historiques, surtout en dehors du Ḥidjāz, comme l'ont montré les nombreuses études de savants comme Frédéric Imbert, Christian Robin ou encore Jan Retsö, les attestations textuelles les plus évidentes se trouvent dans le Coran lui-même : la présence massive des figures de l'Ancien et du Nouveau Testament, le caractère allusif des récits bibliques qui montre que l'auditoire les connaissait bien sinon ces allusions seraient restées complètement inintelligibles, l'onomastique des personnages bibliques

issue de celle des christianismes orientaux de culture syro-palestinienne, les racines hébraïque, araméenne et syriaque des termes techniques aussi importants que *qur'ān*, *sūra*, *āya* ou *zakāt* et *ṣalāt* ou encore *ḥajj* et *'umra*, le rôle du christianisme éthiopien, etc. Le phénomène a été largement étudié par des dizaines de spécialistes de diverses disciplines à travers des centaines d'ouvrages dont la synthèse reste à faire^{160}.

Et Muḥammad ? Quel a été le milieu religieux de sa naissance et de son éducation ? De quelle(s) tradition(s) s'est abreuvée sa spiritualité ? De quelles origines sont les très nombreux personnages et péricopes bibliques ou parabibliques du Coran dont les occurrences se comptent par centaines ? Depuis près d'un siècle et demi, diverses interrogations, théories et thèses ont été développées à ce sujet, là encore à travers d'innombrables travaux, sans que l'on puisse tirer encore des conclusions définitives : une ou plusieurs formes du judaïsme^{161} ? Différents courants chrétiens non-nicéens et non-chalcédoniens c'est-à-dire surtout « non trinitaires » (nestorianisme ? arianisme ? monarchianisme ? montanisme ?...)^{162} ? Tendances hétérodoxes du manichéisme^{163} ? On peut penser également à un syncrétisme entre plusieurs de ces traditions religieuses. Évidemment, il n'est pas question d'entrer ici dans une discussion détaillée sur ce sujet particulièrement complexe qui nous éloignerait de notre propos. Cependant, l'hypothèse la plus probable semble être celle formulée par Alfred-Louis de Prémare comme « une appartenance [de Muḥammad] plus ou moins définie à l'un ou l'autre groupement sectaire qualifié de judéo-chrétien... L'hypothèse qu'il existait au début du VII^e siècle, sinon des traductions arabes de livres bibliques entiers, au moins des florilèges en arabe de citations de la Bible ou d'autres textes parallèles des écrits apocalyptiques juifs ou chrétiens^{164} ». Il est vrai que le terme « judéo-chrétien » demeure ambigu, voire vague. Historiquement parlant, les sectes judéo-chrétiennes non trinitaires auraient disparu en tant que telles vers les IV^e et V^e siècles de l'ère commune^{165}. Cependant, un grand nombre de leurs doctrines semblent avoir survécu, dans une « nébuleuse » connue souvent sous les noms d'Ebionites ou de Nazaréens/Nazoréens (les *naṣārā* du Coran ?), en particulier dans les marges de l'Empire byzantin en général et chez les peuplades de langue arabe en particulier, de la Syrie jusqu'en Égypte en passant par l'Arabie et le Yémen. Un très grand nombre de chercheurs, depuis la seconde moitié du XIX^e siècle à nos jours, ont étudié minutieusement la question^{166}. Simon C. Mimouni va même jusqu'à

déclarer : « Les groupes ébionite et elkasaïte (de langue araméenne) ont subsisté bien après la naissance de l’Islam – au moins jusqu’au VIII^e siècle. L’un d’entre eux, les ébionites, s’est probablement fondu dans la nouvelle religion, qu’il a d’ailleurs tellement influencée qu’on est en droit de se demander s’il n’a pas, dans une certaine mesure, participé à sa naissance^{167}. » La transmission, y compris textuelle, a pu principalement se faire à travers différents courants chrétiens dyophysites est-syriaques et irakien et/ou miaphysites ouest-syriaques, égyptien et éthiopien^{168}. J’ai parlé de « nébuleuse » car, comme l’a pertinemment souligné Daniel Boyarin, le terme de « judéo-chrétien » peut désigner un ensemble non sectaire de mouvances spirituelles, très souvent de type messianique, partageant un certain nombre de dogmes et de pratiques du judaïsme et du christianisme^{169}. Concernant le milieu natif de Muḥammad et du Coran, se sont ajoutées à ces dogmes et pratiques, des données sectaires relevant de la christologie de certains juifs chrétiens, notamment le refus de la filiation divine de Jésus^{170}. Toujours est-il que bon nombre de doctrines et de pratiques religieuses que les théologiens et hérésiographes chrétiens comme Irénée dans *Contre les hérésies*, Origène dans *Contre Celse*, Epiphane dans *Panarion* ou encore Augustin par exemple dans sa *Lettre sur les hérésies à Quodvultdeus*, attribuent à ces « ébionites » ou « nazaréens » (ceux qui se disent Chrétiens mais veulent encore vivre selon la loi des Juifs), ont une présence massive dans le message de Muḥammad : un monothéisme strict refusant donc la divinité de Jésus mais le considérant comme étant le Christ et le Messie (les deux mots synonymes se disent *masīh* en arabe, littéralement « oint » ; j’y reviendrai), la croyance à l’imminence de la fin du monde et de l’avènement du Jour du Jugement, la prière régulière, le jeûne, l’aumône et la pratique de la charité, la centralité de la pureté rituelle, la pratique de la circoncision et l’interdiction de la consommation de la viande du porc et du vin^{171}. C’est pourquoi Crone et Cook, se référant à la Chronique attribuée au prêtre arménien Sebêos, contemporain de l’avènement de Muḥammad, considèrent qu’à part la consommation du vin, ce dernier n’interdit rien qui ne soit prescrit dans la Bible^{172}. Et qu’en est-il de l’avènement du Messie ?

3. L’avènement du Sauveur

Il s'agit ici d'une sorte de syllogisme : Muḥammad annonce la fin du monde ; il appartient à une culture biblique ; il doit par conséquent annoncer l'avènement du Sauveur eschatologique. En effet, si Muḥammad et son message étaient issus d'un monothéisme de « sensibilité judéo-chrétienne » (l'expression est de Guillaume Dye^{173}) et s'adressaient à des auditeurs appartenant au même genre de milieu, et s'ils annonçaient l'imminence de la fin du monde – tout cela étant largement attesté par le Coran et le Hadith comme on vient de le voir –, alors le Prophète ne pouvait pas ne pas parler de la figure centrale de l'apocalyptique et du messianisme juif et chrétien, à savoir le Messie (*al-masīh*, de l'hébreu *mashiah* « oint »). Pourquoi cette formulation négative de la dernière phrase ? Car, très curieusement et contrairement au Hadith sur lequel je reviendrai, le Coran ne dit rien sur l'annonce faite par Muḥammad de l'avènement imminent du Messie^{174}. En revanche, les ouvrages non islamiques contemporains du prophète arabe mentionnent le fait. Par exemple, dans la *Doctrina Jacobi*, dite également *Didascalie de Jacob*, écrit chrétien rédigé en grec probablement peu avant 640, un certain Abraham, juif de Césarée, s'adresse ainsi à son frère Justus, source de Jacob l'auteur de notre ouvrage : « Un prophète est apparu avec les Saracènes (i.e. les Arabes), proclamant la venue de l'Oint attendu, le Messie. Une fois à Sykamine, je fus chez un vieillard versé dans les Écritures et lui demandai : 'Que peux-tu me dire au sujet du prophète apparu au milieu des Saracènes ?' Il me répondit en soupirant : 'Il est faux ! Les prophètes ne viennent pas avec sabre et char de guerre^{175}... » De même, dans l'ouvrage juif déjà mentionné « les Secrets de Rabbi Shim'on ben Yoḥai », il est fait référence à une apocalypse du début du VII^e siècle où il est dit que pour certains Juifs, Muḥammad était considéré comme le libérateur de Jérusalem et l'annonceur du Messie^{176}. Vers la fin du VII^e siècle de l'ère chrétienne, le chroniqueur syriaque Jean Bar Penkayē écrit dans *Rīsh mellē* : « ...[les Omeyyades] avaient reçu, comme je l'ai déjà dit, de [Muḥammad] qui fut leur *mhadyōnō*, un ordre en faveur du peuple des chrétiens et de l'ordre des moines^{177}... » Le terme *mhadyōnō* a donné quelques soucis aux syriacisants. Absent du Dictionnaire Costaz, il est rendu par « guide » dans celui de Payne-Smith. Alphonse Mingana l'a traduit par « chef » mais la traduction de Sebastian Brock par « guide », voire « guide spirituel », semble plus pertinente. Ce qui intéresse notre propos, c'est la remarque de ce dernier lorsqu'il déclare que le terme « *mhadyōnō* [du verbe *hdī*, « conduire, guider », donnant le

substantif *hadōyō/hadīyō* « chef, guide »] n'a pas d'ascendance évidente mais le terme *hadōyō* qui y est intimement lié est un titre christologique dès la littérature syriaque des premiers temps^{178} ». En articulant cette signification avec les textes de la *Doctrina Jacobi* et des « Secrets de Rabbi Shim'ôn ben Yoḥai », on peut raisonnablement penser que le titre aurait pu désigner celui qui annonce la venue du Christ.

En effet, de nombreuses attestations textuelles montrent que, pour les premiers adeptes de Muḥammad et très probablement pour lui-même, le Messie de la Fin des temps n'était autre que Jésus Christ^{179}. D'abord, le corpus coranique l'indique très clairement à de nombreuses reprises (versets 3 :45 ; 4 :157, 171 et 172 ; 5 :17, 72 et 75 ; 9 :30-31). Parmi ces occurrences, quatre utilisent l'expression « le Messie Jésus » (*al-masīh 'Īsā*). Le passage 43 :57-61, assez obscur il est vrai, semble même indiquer que Jésus est un signe de l'arrivée de l'Heure que le peuple de Muḥammad aurait rejeté : « Quand on a tiré exemple du Fils de Marie, voici que ton peuple s'écarte de lui/... Il est un Signe de l'Heure. Ne contestez pas celle-ci et suivez-moi. Voici la Voie droite^{180}. » Dans sa lettre à Jean le Stylite, Jacques d'Edesse (m. 708) écrit : « les *Mahgraye* [très probablement translittération araméenne de *muhājirūn*, nom, avec les *mu'minūn*, des premiers adeptes de Muḥammad]...confessent tous fermement qu'il [Jésus] est le vrai Messie qui devait venir et qui fut prédit par les prophètes ; sur ce point, il n'y a pas de dispute avec nous [les Chrétiens]^{181}. » Un grand nombre d'études est consacré à l'identification du Messie, comme sauveur de la Fin des temps, avec Jésus-Christ par les fidèles du Prophète pendant les premiers temps de l'islam^{182}.

C'est sans doute la raison pour laquelle Muḥammad n'aurait jamais été présenté comme étant lui-même le Messie^{183}. En revanche, il aurait été considéré, au moins par certains de ses adeptes, comme le Paraclet. L'attestation textuelle la plus connue est le fameux passage d'Ibn Ishāq/Ibn Hishām dans *al-Sīra al-nabawiyya* où l'on trouve un écho des versets 14 :16 et 15 :23-26 de l'Évangile de Jean sur le Paraclet : « ...'Et lorsque viendra le *munḥamannā*, celui que Dieu vous enverra de la part du Seigneur, ainsi que l'Esprit de sainteté (*rūḥ al-quds*), celui qui sort de chez le Seigneur. Il sera témoin pour moi, ainsi que vous car vous êtes avec moi depuis les temps anciens. Je vous le dis afin que vous ne doutiez pas'. Le *munḥamannā* en syriaque c'est *muḥammad* [en arabe] et en grec le Paraclet (*al-baraqlītus*) (*al-munḥamannā bi l-siryāniyya muḥammad wa huwa bi l-*

rūmiyya al-baraqliṭus)^{184}. » Le terme syriaque *menahḥemānā* (tiré de la racine hébraïque *nḥm*), signifiant « consolateur, avocat, intercesseur », traduit en effet le *paraklētōs* grec. Le texte arabe joue manifestement sur la vague assonance entre *munḥamannā* et *muḥammad* pour démontrer l'annonce du prophète arabe par l'évangéliste. Cependant, le premier signifie, comme on vient de le voir « consolateur » et le second « le très loué ». L'équivalence sémantique que la *Sīra* établit entre les deux termes viendrait d'une confusion entre les mots grecs *paraklētōs* (« avocat », « défenseur », « intercesseur ») et *pēriklutos* (« quelqu'un de renommé, de loué »), confusion due à leur transcription dans une langue sémitique sans annotation des voyelles (*brqlts*). Il faut cependant noter que le terme évangélique est rendu par *prqlṭ'/paraqlītā* dans la version syriaque du Nouveau Testament, la *Peshīttā*^{185}. Le nom *Aḥmad* du verset coranique 61 :6 (autre nom de Muḥammad selon la tradition et signifiant également « le plus loué ») paraît viser le même objectif, tout comme des traditions de ce genre : « Dieu se révéla à Jacob et déclara : 'Parmi tes descendants, Je missionnerai rois et prophètes pour arriver au Prophète du sanctuaire (*nabī al-ḥaram*), celui qui reconstruira le Temple (*haykal*) de Jérusalem. Il est le Sceau des prophètes et s'appelle Aḥmad', c'est-à-dire Muḥammad^{186}. »

Il est à noter que le nom Muḥammad (ainsi que le très voisin Aḥmad) pose problème. Il s'agirait en effet d'une sorte de « hapax onomastique ». Dans son article monographique consacré à ce sujet, Mohammed Hocine Benkheira parle d'une « innovation », d'un « surnom laudatif », voire « un titre lié au statut messianique du Prophète^{187} ». Ainsi, des prosopographes comme Ibn Saʿd (m. 230/845 ; contredit d'ailleurs par Ibn Qutayba, m. 276/889) jusqu'au tardif Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (m. 852/1449), mentionnant d'autres Muḥammad, antérieurs ou contemporains du Prophète, auraient ainsi cherché à occulter le caractère unique du nom de ce dernier, à faire oublier la nature messianique de sa mission et à faire entrer celle-ci dans l'histoire islamique^{188}. La question avait déjà été posée par Hartwig Hirschfeld pour qui les quatre mentions coraniques de Muḥammad sont des ajouts postérieurs visant les mêmes buts^{189}. D'autres chercheurs, d'Aloys Sprenger à Gabriel Reynolds, ont également étudié ce problème sous différents angles^{190}. Par ailleurs, les orthographes très divergentes du nom chez les auteurs syriaques - *mḥmt* chez la quasi-totalité des syro-occidentaux et *mḥmd* chez tous les syro-orientaux –, sans en constituer une preuve, semblent indiquer que le nom était inhabituel, voire inconnu dans la

région^{191}. Est-ce parce qu'il s'agissait d'une forme arabisée des noms de Paraclet dans d'autres langues, comme le mot syriaque *munḥamannā* comme on vient de le voir ou, comme l'a pertinemment suggéré Geo Widengren, le terme iranien *Manūhmēd/Manvahmēd*, variante manichéenne de l'avestique *Vohu Manah > Vahman/Bahman*^{192} ?

Et que signifie « Paraclet » ? On ne le sait pas exactement tant les significations, les exégèses et les concepts qui accompagnent ses mentions dans les écrits johanniques – les seules dans le Nouveau Testament-, surtout, comme il se doit, dans la littérature chrétienne, sont nombreux et variés^{193}. En témoignent des articles d'usuels comme le *Dictionnaire de la Bible*, le *Dictionnaire de Théologie Dogmatique*, le *Dictionnaire du Catholicisme*, *The Anchor Bible Dictionary*, *L'Encyclopédie Théologique de Migne* ou encore le *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* ainsi que d'innombrables monographies sous forme d'articles ou de livres de la fin du XIX^e siècle à nos jours. Dans son article déjà mentionné « Who is the 'Other' Paraclete ? », Jan Van Reeth offre une synthèse dense et documentée des différents sens du terme : « celui qui conforte, consolateur », « intercesseur, avocat », « assistant, aide », « résurrecteur, revivificateur », « héraut, annonciateur »^{194}. Souvent identifié à l'Esprit-Saint, à Jésus-Christ lui-même ou à sa réalité spirituelle, le Paraclet, dans ses différentes fonctions, est une force, une entité spirituelle, angélique ou divine qui descend sur le saint pour s'identifier avec lui et faire de lui un prophète, un messenger d'En-Haut^{195}. Parmi ces différents sens, le dernier semble se rapporter à notre propos. Il proviendrait d'une perception mandéenne et surtout gnostique du Paraclet rendu par le terme syriaque *parwānqīn* – probablement confondu avec « paraclet » dans sa forme adjectivale *pūrqānāyā* – utilisé dans le fameux texte appelé *L'Hymne de la Perle* : « Je quittai l'Orient (et) je descendis, alors que deux guides (*parwānqīn*) étaient avec moi. Car la route était terrible et difficile et moi, pour la parcourir, je (n') étais (qu') un enfant^{196}. » Le mot est d'origine iranienne et signifie effectivement « guide ». Il désigne plus précisément, en particulier en parthe, le héraut annonçant la venue du roi et guidant le peuple en lui transmettant les directives de ce dernier. Transposé dans la sotériologie manichéenne, la notion prend le sens d'une entité spirituelle qui guide les âmes des fidèles vers le Bien^{197}. Cette signification fait écho à deux textes johanniques. D'abord, Jean 14 :25-26 que la plupart des exégètes ont compris comme faisant allusion au Paraclet-l'Esprit Saint annonçant la

parousie : « Je vous ai dit ces choses pendant que je demeurais avec vous ; mais le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous apprendra tout, et qui vous rappellera tout ce que je vous ai dit. » Ensuite, Jean 15:26, où le Paraclet est dit être le témoin de la venue du Messie : « Quand sera venu le Paraclet, que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, celui-là rendra témoignage de moi^{198}. » Ainsi, dans un contexte messianique « judéo-chrétien », le titre de « Paraclet » attribué à Muḥammad aurait signifié l'annonciateur de la parousie, de l'avènement de la Seconde Venue de Jésus-Christ^{199}. Or, d'après un assez grand nombre d'attestations textuelles, pour un certain nombre de ses fidèles, 'Alī b. Abī Ṭālib était le lieu de manifestation de Jésus et donc le Second Messie.

4. Jésus et 'Alī

« S'adressant à 'Alī, le Prophète déclara : 'Quelque chose en toi ressemble à Jésus fils de Marie (*fika shibh min 'Īsā b. Maryam*) et si je ne craignais pas que certains groupes de ma Communauté ne disent à ton sujet ce qu'ont dit les Chrétiens au sujet de Jésus, je révélerais quelque chose sur toi qui aurait fait que le peuple ramasserait la poussière de tes pas afin d'en recevoir la bénédiction^{200}. » Cette tradition, soulignant une similitude théologique entre Jésus et 'Alī, est rapportée par Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī (m. 328 ou 329/939-40 ou 940-941), une des autorités reconnues du Hadith shi'ite duodécimain dit « modéré ». Cependant l'association entre les deux personnages atteint son apogée dans certaines sources appartenant aux milieux shi'ites ésotéristes, taxés a posteriori et par les adversaires de « bāṭinisme » (croyance en la supériorité absolue de la dimension ésotérique de la foi sur ses dimensions exotériques) et d'« extrémisme » (*ghuluww*)^{201}. Ces milieux plongent leurs racines jusqu'aux premiers temps de l'islam, dans l'entourage des imams Muḥammad al-Bāqir (m. vers 119/737) et Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765), aux confins du premier et du deuxième siècle de l'hégire^{202}, voire plus haut encore, dans l'entourage de 'Alī en personne et donc possiblement au temps de Muḥammad lui-même^{203}. C'est pourquoi les textes plus ou moins tardifs qui transmettent les traditions qui nous intéressent les tiennent souvent des rapports souvent fort

anciens, corroborés d'ailleurs par les informations fournies par les ouvrages hérésiographiques sur les premiers milieux shi'ites de type ésotérique et gnostique et les grands « hérésiarques » alides. Par ailleurs, comme on l'a dit au sujet de l'authenticité très probable des données apocalyptiques du Coran et du Hadith, on pourrait arguer ici aussi de la même manière : quel intérêt auraient les Shi'ites postérieurs à identifier 'Alī à Jésus en tant que Sauveur de la Fin des temps puisque cette Fin n'est finalement pas arrivée ? Ils auraient ainsi décrédibilisé leur champion ! Pour toutes ces raisons, les traditions que nous étudions ici ont toutes les chances d'être fort anciennes, remontant probablement au temps de Muḥammad et de 'Alī eux-mêmes, même si elles sont rapportées par des sources plus tardives.

« Peuple ! Je suis le Christ (*anā l-masīh*), dit 'Alī ; moi qui guéris les aveugles et les lépreux, qui crée des oiseaux et chasse les nuages (allusion au Coran 5 :110)... Je suis le Christ et il est moi...Jésus fils de Marie fait partie de moi et moi, je fais partie de lui (*huwa minnī wa anā minhu*). Il est le plus grand Verbe de Dieu (*kalimat allāh al-kubrā*)^{204}. » 'Alī n'est pas une réincarnation de Jésus. Son identification avec le fils de Marie est expliquée dans le shi'isme ancien par la doctrine de la transmission du Legs sacré (*al-waṣīyya*), de la Lumière de l'Alliance ou de l'Amitié divine (*nūr al-walāya*), de la parcelle divine (*juz' ilāhī*) ou encore de la « métempthose » (« le déplacement de la lumière », comme j'ai traduit le terme de *tanāsukh*)^{205}. Il s'agit du passage, de l'inhérence d'une force divine lumineuse dans les personnes d'une longue chaîne de saints initiés, faisant d'elles des inspirés capables de communiquer avec Dieu afin de transmettre aux hommes les messages d'En-Haut et même, dans certains cas, les transformant en lieu de manifestation de Dieu (*maḥzar, majlā*) ; doctrine qui, sur bien des points, rappelle celle du Paraclet, comme on vient de le voir^{206}.

La nature messianique de 'Alī, en tant que Sauveur, résurrecteur et juge de la fin des temps, est illustrée de manière claire dans de nombreuses sentences de quelques prônes (*khuṭba*) attribués à celui-ci où un Guide éternel, parlant par la bouche du 'Alī historique, déclare haut et fort sa réalité théophanique^{207} :

« 'Alī : « ...Je suis le Rétributeur au Jour de la Rétribution [*dayyān yawm al-dīn*]. Je suis le Juge » [*qasīm*] du Jardin et du Feu^{208} ... Je suis le premier Noé. Je suis le déclencheur [*ṣāhib*] du premier Déluge. Je suis le déclencheur du second Déluge^{209} ... Je suis l'Heure pour les négateurs. Je

suis l'Appel qui réveille les habitants des tombes. Je suis le Seigneur du Jour de la Résurrection [*anā l-sā'a li l-mukadhdhibīn/ anā al-nidā' al-mukhrij man fī l-qubūr/anā ṣāhib yawm al-nushūr*]... Je suis Celui qui remplira la terre de justice et d'équité comme auparavant elle débordait d'oppression et d'injustice [ou de ténèbres : *zulman* ou *zuluman*]. Je suis l'Occulté, Je suis le Préposé de la Résurrection [*anā qayyim al-qiyāma*]. Je suis le Préposé de l'Heure... Je suis le résurrecteur des morts... Je suis celui qui parla par la bouche de Jésus... Je suis le Sauveur [littéralement « le Guidé »] de ce temps [*anā mahdī l-awān*]. Je suis le Christ. Je suis le Second Christ. Je suis le Jésus de ce temps [*anā l-masīh/anā l-masīh al-thānī/anā 'Īsā al-zamān*]^{210}... »

C'est sans doute la raison pour laquelle la conception de tendance docétiste de la mort de Jésus, illustrée par les versets coraniques 4 :157-158, aurait été appliquée à 'Alī par ses fidèles inconditionnels. Selon l'hérésiographe 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī (m. 429/1037) :

« Lorsque 'Alī fut assassiné, [son adepte] 'Abdallāh Ibn Saba' prétendit que la personne tuée n'était pas 'Alī mais un démon (*shayṭān*) qui avait pris pour les gens la forme de 'Alī. Quant à ce dernier, il a été enlevé au ciel, tout comme Jésus, fils de Marie'. Ibn Saba' disait encore : 'Tout comme les Juifs et les Chrétiens qui mentent en affirmant l'assassinat de Jésus, de même les ennemis [de 'Alī et de sa famille : *nawāṣib*] et les Khārijites mentent en affirmant le meurtre de 'Alī. Les Juifs et les Chrétiens ont vu une personne crucifiée et il leur a semblé que cette personne était Jésus [allusion aux versets susmentionnés du Coran]. De la même manière, ceux qui prétendent que 'Alī est tué ont seulement vu un mort qu'ils ont pris pour ce dernier. Or, 'Alī est monté au ciel. Par la suite, il redescendra sur terre et se vengera sur ses ennemis^{211}. »

De même, al-Ḥasan b. Mūsā al-Nawbakhtī (m. vers 300/912-913), autre hérésiographe célèbre, écrit : « [Après l'assassinat de 'Alī, ses fidèles se divisèrent en trois groupes]. Le premier prétendait que 'Alī n'a pas été tué et qu'il n'est pas mort ; qu'il ne peut être tué et ne mourra pas avant de conduire les Arabes avec son bâton et de remplir la terre de justice et d'équité comme elle déborde actuellement d'oppression et d'injustice... [En apprenant le meurtre de 'Alī par un messenger, Ibn Saba' lui dit] : 'Tu mens ! Même si tu nous apportais le cerveau de 'Alī dans soixante-dix sacs, accompagné de soixante-dix témoins de son assassinat, nous resterions convaincus qu'il n'est pas mort, qu'il ne peut être tué ni ne mourra avant de

revenir régner sur terre^{212}. » On peut encore citer le cas de l'hérésiarque al-Ablaq, un des chefs de la secte shi'ite des Rāwandiyya et partisan de la doctrine du *tanāsukh*, qui professait que l'esprit de Jésus était installé en 'Alī^{213}.

Par ailleurs, dans plusieurs dizaines de traditions shi'ites, 'Alī porte les deux titres messianiques « judéo-chrétiens » de Fārūq (de l'hébreu et araméen *pārūqa*, rédempteur, sauveur)^{214} et de Şiddīq (depuis le Maître de Justice qumrânien *Şeddēq*)^{215}. On sait que dans le sunnisme, ces titres ont été accordés respectivement à 'Umar et à Abū Bakr, mais les Alides ont toujours considéré qu'il s'agissait là d'une usurpation de plus des droits de 'Alī^{216}. On peut même raisonnablement penser que dans un tel contexte, le titre de *amīr al-mu'minīn*, exclusivement réservé à 'Alī dans le shi'isme – même les autres imams n'ont pas le droit de le porter – aurait eu une signification messianique et apocalyptique : *amīr*, le préposé du *amr*, c'est-à-dire de l'Heure, de la Fin du temps, le Messie donc, qui est à la tête des *mu'minīn*, c'est-à-dire des « judéo-chrétiens » adeptes de Muḥammad^{217}.

Ainsi, si on considère que l'expression ancienne *walāyat 'Alī*, « l'Alliance divine (pratiquement dans le sens biblique du terme) de 'Alī », aurait pu avoir le sens de « nature théophanique et mission messianique de 'Alī », cela jetterait un tout nouvel éclairage sur un grand nombre de traditions articulant le message apocalyptique de Muḥammad et la nature messianique de 'Alī :

« 'Alī est un signe miraculeux de Dieu (*āya*, au même titre qu'un verset du Coran envoyé par Dieu) pour Muḥammad. Celui-ci n'a fait qu'appeler le peuple à la *walāya* de 'Alī^{218}. »

« L'ange Gabriel vint à moi, aurait dit le Prophète, et me dit : 'Muḥammad ! Ton seigneur t'ordonne l'amour (*ḥubb*) de 'Alī et la proclamation de sa *walāya*^{219}. »

« La *walāya* de 'Alī auprès du Prophète n'a rien de terrestre ; elle vient du ciel, de la Bouche même de Dieu (*mushāfahatan*, i.e. le message reçu oralement par Muḥammad directement de Dieu)^{220}. »

Le verset 7 de la sourate 13 fait allusion à deux personnages religieux importants : « ...Tu n'es qu'un Avertisseur (*mundhir*) alors que chaque peuple a un Guide (*hādīn*). » Les exégètes shi'ites soutiennent unanimement que le premier désigne Muḥammad et le second 'Alī^{221} ; autrement dit

Muḥammad, le Prophète avertisseur de la Fin du monde ne fait qu'appeler son peuple vers la guidance de son Messie 'Alī.

5. Réécriture de l'histoire et fabrication d'une nouvelle mémoire collective

Comme dans d'autres religions aux proclamations apocalyptiques, ici aussi les problèmes commencent lorsque la Fin du monde n'arrive pas ; lorsque le prophète « avertisseur » ainsi que le Messie attendu meurent sans que les temps atteignent leur terme. De plus, en ce qui concerne la nouvelle religion arabe, d'autres faits sont venus rendre les choses encore plus complexes : des guerres civiles incessantes, de fulgurantes conquêtes, la constitution rapide d'un immense empire et l'établissement d'un État fort et plus ou moins centralisé, en l'occurrence celui des Omeyyades. Puis, un État bien installé et des hommes puissants à sa tête, peu désireux que le monde prenne fin, n'ont jamais fait bon ménage avec le messianisme et des aspirations apocalyptiques^{222}. L'ensemble de ces facteurs ont eu quelques conséquences inévitables : la réécriture de l'histoire, la réinterprétation de la Tradition, l'infléchissement des textes pour la mise en place d'une nouvelle mémoire collective.

Selon Paul Casanova, et plus récemment Fred Donner et Mahmoud Ayoub, Muḥammad mourut tout en étant persuadé que l'avènement de l'Heure était imminent^{223}. L'inconvénient d'une telle hypothèse c'est sa grande radicalité inhérente car si on l'accepte on doit considérer la quasi-totalité du corpus coranique et du Hadith – tout ce qui n'a pas de rapport avec la fin des temps – comme étant des fabrications postérieures à la mort du Prophète. Un certain nombre de données permettent pourtant de nuancer cette hypothèse et d'éviter du même coup une attitude aussi hypercritique.

Selon la chronologie traditionnelle, la carrière prophétique de Muḥammad dura plus de vingt ans, entre 610 et 632 de l'ère commune. Même si ces dates, comme beaucoup d'autres concernant les événements de la *sīra*, ne sont pas fiables (à cause justement de la réécriture de l'histoire dont on vient de parler), on peut raisonnablement penser que cette carrière couvrit de nombreuses et longues années. Pour un esprit qui désigne la Fin du monde par des termes comme *al-sā'a*, (l'Heure, l'Instant, le délai

immédiat), *al-āzifa* (ce qui est en train d'arriver) ou *al-wāqi'a* (ce qui est en train de « tomber ») lesquels annoncent l'avènement imminent du Jour du Jugement, ainsi comme pour tous ceux qui croient en lui, plusieurs années auraient semblé extrêmement longues. Muḥammad a très bien pu évoluer pendant cette période : croire toujours à l'avènement prochain de l'Heure mais dans un avenir moins immédiat. Le Coran lui-même semble refléter une telle évolution. À côté des sentences sur l'immédiateté inéluctable de l'Heure (voir les passages coraniques, ainsi que les hadith-s mentionnés ci-dessus, partie 1), d'autres passages soulignent, devant l'insistance des incrédules, que seul Dieu détient la connaissance de l'Heure (*'ilm al-sā'a*, voir les versets 7 :187 ; 31 :34 ; 41 :47 ; 43 :85), qu'un « jour de Dieu » est équivalent à mille ans humains (versets 22 :47 et 32 :5) ; il peut même durer cinquante mille ans (verset 70 :4). Par ailleurs, des expressions manifestant des nuances et des hésitations (*'asā an*, « il se peut que... » ; *la'alla*, « peut-être ») concernant l'arrivée de l'Heure, ou encore des invitations à la patience sont utilisées dans d'autres versets (par ex.11 :8 ; 17 :51-52 ; 27 :72 ; 33 :63 ; 40 :77 ; 72 :25 ; voir aussi 22 :55 ou 70 :6-7)^{224}. La même évolution semble perceptible dans le Hadith lorsque le Prophète déclare que l'arrivée de l'Heure peut prendre un siècle^{225}. D'autres données, extrêmement récurrentes et rapportées par toutes sortes de sources appartenant à des factions divergentes, voire rivales, ne s'expliqueraient pas si Muḥammad avait considéré la fin du monde comme étant imminente tout le long de sa vie ; en guise d'exemples : son désir ardent d'avoir une descendance mâle^{226} ; son insistance pour le mariage de 'Alī et de Fāṭima ; la riche oasis de Fadak, laissée en héritage pour sa fille Fāṭima et sa famille, en particulier ses deux seuls descendants masculins, al-Ḥasan et al-Ḥusayn^{227}. Ainsi, il aurait fort bien pu penser à sa succession aussi. Le choix de 'Alī, père de sa seule descendance mâle (sans parler des autres relations privilégiées qui auraient lié les deux hommes), semble aller de soi, d'autant plus si le Prophète ou une partie de ses fidèles le considérait comme étant le Sauveur de la fin des temps^{228}.

La réécriture de l'histoire et la fabrication d'une nouvelle mémoire collective commencèrent dès le début du califat des Omeyyades (peut-être même plus tôt), ennemis historiques, au moins depuis la bataille de Badr, des Banū Hāshim en général et des Alides en particulier. Une politique semble-t-il systématique visa à remplacer la figure du Prophète par celle du calife. Dans ce processus, 'Umar b. al-Khattāb, conquérant de Jérusalem à

qui fut accordé le titre messianique de Fārūq (voir plus haut), fut le symbole suprême^{229}. Dans sa lettre au calife ‘Abd al-Malik (règne : 65-86/685-705), le célèbre gouverneur omeyyade de l’Irak, al-Ḥajjāj b. Yūsuf (m. 95/714) déclare que le calife est supérieur au prophète-envoyé (*rasūl*) car aux yeux de Dieu il remplit un rôle plus important pour réaliser la volonté divine. Certains hommes forts autour de ‘Abd al-Malik estimaient que faire des circumambulations rituelles autour de son palais sera mieux récompensé par Dieu que faire la même chose autour de la tombe de Muḥammad^{230}. La malédiction publique de ‘Alī, depuis la chaire des mosquées mais aussi dans la propagande de l’appareil étatique, devient systématique dès le règne de Mu‘āwiya I, premier calife omeyyade. La haine de ‘Alī, de sa famille – qui est évidemment celle du Prophète – et de ses partisans atteint son apogée à Karbalā et le massacre d’al-Ḥusayn b. ‘Alī, petit-fils du Prophète, et la quasi-totalité de ses proches sur ordre du calife Yazīd I en 61/680^{231}. Une version officielle du Coran, constituée selon les exigences du pouvoir califal, est élaborée et diffusée dans les grandes villes de l’empire ; parallèlement, les autres recensions coraniques seront recherchées et détruites. De même, l’initiative de la constitution d’un corpus officiel de Hadith de même nature est prise, principalement dans l’entourage de ‘Abd al-Malik et du savant de la cour Ibn Shihāb al-Zuhrī (m. 124/742)^{232}. Fin politicien, Mu‘āwiya, installé en Syrie – pays largement chrétien – avait adopté une attitude et une politique fortement pro-chrétienne (cependant sans aucune référence au Coran, ni à Muḥammad ou Jésus, ni à aucun autre prophète), récupérant du même coup « la sensibilité judéo-chrétienne » du message de Muḥammad et de ses premiers fidèles tout en essayant d’occulter la dimension messianique de celui-ci, largement soutenue dans les milieux alides^{233}. C’est très probablement la raison pour laquelle il est incontestablement le héros lourdement encensé de la plupart des chroniques syriaques de l’époque qui, pour aller sans doute dans le sens de la propagande omeyyade, suppriment ‘Alī de la liste des « rois » arabes après Muḥammad^{234}. Avec ‘Abd al-Malik, encore lui, le processus de « démessianisation » devient déterminant. La figure de Muḥammad, comme le plus saint et le dernier des prophètes, est réhabilitée et en même temps, son message, originellement « universaliste », réunissant les autres monothéistes appelés les Croyants (*mu’minūn*), est désormais fortement arabisé, ses différences et bientôt sa supériorité par rapport au judaïsme et au christianisme valorisées, ses fidèles appelés les Musulmans

(*muslimūn*). Les symboles suprêmes de l'instauration de la nouvelle religion arabe sont, d'une part, la construction du Dôme du Rocher à Jérusalem, l'officialisation d'un Coran officiel, appelé la Vulgate de 'Uthmān, désormais déclarée indépendant des Écritures juives et chrétiennes et comme le Livre des Musulmans et, d'autre part, la sacralisation des villes arabes de la Mecque et de Médine^{235}. Jésus devient un prophète presque identique aux autres dans ce Coran qui, selon les mots d'Alfred-Louis de Prémare : « fut contrôlé de point en point par la famille omeyyade, depuis 'Uthmān jusqu'à 'Abd al-Malik, en passant par Mu'āwiya et Marwān^{236} ». Deux autres personnalités omeyyades auraient également joué un rôle de premier ordre d'importance dans l'établissement de ce Coran : les deux fameux gouverneurs de l'Irak 'Ubaydallāh b. Ziyād dit Ibn Ziyād (gouverneur de 56 à 67/675 à 686) et al-Ḥajjāj b. Yūsuf, déjà mentionné^{237}. Le dénominateur commun de tous ces personnages historiques de premier plan est leur haine implacable envers 'Alī et les Alides ; Ibn Ziyād fut même directement impliqué dans le massacre de Karbalā. Du coup, la thèse du *tahrīf*, du « Coran falsifié », largement soutenue dans les milieux shi'ites jusqu'au iv^e/x^e siècle, et selon laquelle le pouvoir hostile à 'Alī et à la Famille du Prophète (*ahl al-bayt*) a supprimé du « Coran originel » toutes les mentions de ces derniers, gagne en plausibilité^{238}. Il est intéressant de noter que, selon l'*Histoire* du savant arménien Ghevond, dans la lettre envoyée vers 719 de l'ère chrétienne par l'Empereur Léon III au calife omeyyade 'Umar II, il est dit que dans le programme de destruction systématique des recensions coraniques mis en place par al-Ḥajjāj b. Yūsuf, le seul texte rescapé fut le Codex de 'Alī (appelé ici par sa *kunya* Abū Turāb)^{239}. L'idée qui se dégage de ce rapport, c'est qu'une recension coranique de 'Alī aurait été mieux protégée que les autres, probablement parce qu'elle avait une importance singulière auprès des fidèles de ce dernier ; en tout cas, les citations « coraniques » ne faisant pas partie du Coran connu de tous et rapportées par les ouvrages shi'ites anciens sont dites être extraites du codex coranique de 'Alī (*muṣḥaf 'Alī*) (voir ci-dessus chap. 1).

Peu à peu, même ceux qui croyaient en 'Alī comme le Messie de la fin des temps changèrent d'avis, sans doute quelques années après sa mort, lorsque les espérances en son « retour sur terre » furent évanouies. Les Alides, et plus tard les Shi'ites, continuèrent à contester des pans entiers de l'histoire réécrite au sein du pouvoir califal et de la mémoire collective

qu'elle élaborait et qui sera progressivement présentée comme l'islam « orthodoxe ». Cependant, ils faisaient partie du même empire, de la même communauté, de la même religion et maintenir la totalité de leurs doctrines originelles revenait à couper la branche sur laquelle ils étaient assis. Des inflexions furent introduites dans les croyances. De son statut messianique, 'Alī perdit la dimension apocalyptique mais en garda les principales fonctions spirituelles : la nature théophanique et la guidance inspirée. Il devient ainsi l'imam par excellence, le premier et le père de tous les autres imams, innombrables descendants de ses fils, reconnus comme tels par d'innombrables courants shi'ites des premiers siècles de l'hégire. Sa *qā'imīyya*, sa fonction en tant que « Guide résurrecteur », déclencheur du Jour du Jugement, sera transférée sur l'un ou l'autre de ses descendants, au gré de ces différents courants. La figure de l'imam, telle qu'elle se dégage dès les plus anciennes sources, devient le pivot de la religion shi'ite. L'imam historique devient le lieu théophanique d'un Imam pré-existential, métaphysique, spirituel lequel manifeste les Noms et Attributs de Dieu. On parlera des deux natures humaine et divine de 'Alī, en ayant recours aux termes de *nāsūt* et de *lāhūt*, mots d'origine syriaque et utilisés par les sources chrétiennes pour désigner la double nature du Christ (voir ci-dessus le chap.1). L'imam en général, et 'Alī avant et plus que tous les autres en particulier, est dit être le Premier (*al-awwal*) et le Dernier (*al-ākhir*), autrement dit l'alpha et l'omega du propos christique, qualificatifs qui sont en même temps des Noms divins coraniques. De même, il est, en tant qu'imam, « le Coran/le Livre Parlant » (*al-Qur'ān/al-kitāb al-nāṭiq*), véritable Verbe de Dieu, le Logos, contenu dans le Coran appelé « le Livre/le Guide silencieux » (*al-kitāb/al-imām al-ṣāmit*). 'Alī et les imams de sa descendance prolongent ainsi la prophétie, c'est-à-dire la communication avec Dieu et la transmission des messages divins aux hommes. Il est vrai que les mots désignant cette fonction (*risāla, nubuwwa*) ne sont pas employés pour les décrire, sans doute pour ne pas contredire le dogme - tardivement accepté par tous - de Muḥammad comme « le dernier prophète », mais les sources les plus autorisées attribuent aux imams toutes les qualités et les capacités prophétiques^{240}. Le shi'isme devient ainsi très tôt la religion de l'Imam comme le christianisme est la religion du Christ^{241}. Est-ce cela qu'exprime l'expression insolite « religion de 'Alī » (*dīn 'Alī*) ? En quoi celle-ci se distingue de la religion de Muḥammad qu'on

a fini par appeler « islam » ? C'est ce que nous allons voir au chapitre suivant.

Chapitre 3

Considérations sur l'expression *dīn* 'Alī **Aux origines de la foi shiite^{242}**

En terre shiite d'une façon générale et plus particulièrement en Iran, il existe un grand nombre de prénoms composés se terminant par 'Alī. Beaucoup sont très communs : Ḥusayn-'Alī, Muḥammad-'Alī, Ja'far-'Alī... D'autres ont une résonance plus littéraire, voire plus poétique : Sayf-'Alī 'sabre de Ali', Nūr-'Alī « lumière de Ali », Maḥabbat-'Alī ou Mehr-'Alī « amour de Ali », Īmān-'Alī « foi de Ali » ... D'autres encore sont tout à fait inhabituels : Shīr-'Alī « lion-Ali », Gorg-'Alī « loup-Ali », Čerāgh-'Alī « lampe de Ali » ou encore Dīn-'Alī « religion de Ali ». Ce dernier prénom m'avait toujours intrigué : la « religion de 'Alī » n'est-elle pas identique à l'islam, à la religion de Muḥammad ? Comment pourrait-on expliquer ce prénom, d'autant plus que les prénoms Islām et Dīn-Muḥammad existent aussi ? Quel ne fut pas mon étonnement lorsque, il y a quelques années, je rencontrai l'expression *dīn* 'Alī dans quelques passages d'ouvrages historiographiques anciens. Que désigne cette expression ? Comment faut-il la comprendre ? La présente étude est donc une tentative de répondre à une vieille interrogation, bien que le contexte ne soit évidemment pas le même. Elle comprend cinq parties : 1. *Dīn* 'Alī chez les historiographes ; 2. La singularité de 'Alī ; 3. Les rengaines de 'Alī et des Alides ; 4. Fondements

de la religion de ‘Alī, 4.1. Fondements coraniques, 4.2. Fondements préislamiques ; 5. Réactions et prolongements.

1. *Dīn ‘Alī* chez les historiographes

Dans quelques passages de son monumental *Ta’rīkh al-rusul wa l-mulūk*, al-Ṭabarī (m. 310/923) reproduit des rapports où figure l’expression *dīn ‘Alī*. Le premier fait partie d’un long récit rapporté par ‘Aṭīyya b. Bilāl concernant la bataille du Chameau en 36/656^{243}. À un moment de la bataille, ‘Amr b. Yathribī al-Ḍabbī *al-rājiz*, guerrier-poète du camp des Confédérés contre ‘Alī, tue trois des hommes de ce dernier, ‘Ilbā’ b. al-Haytham al-Sadūsī, Hind b. ‘Amr al-Jamalī et Zayd b. Ṣūhān, avant d’être neutralisé par le vieux partisan de ‘Alī, ‘Ammār b. Yāsir. Tombé à terre, il est dit avoir chanté ce *rajaz* :

Que celui qui ne me connaît pas sache que je suis Ibn Yathribī, tueur de ‘Ilbā’ et de Hind al-Jamalī. Et encore du fils de Ṣūhān, tous (adeptes) de la religion de ‘Alī^{244}.

Il est emmené ensuite auprès de ‘Alī qui, n’acceptant pas sa demande de *amān*, ordonne sa mise à mort. Selon l’auteur du récit, Ibn Yathribī fut le seul captif à qui ‘Alī refusa son pardon. Al-Ṭabarī n’apporte aucune précision sur les raisons de cette intransigeance et le lecteur peut conclure raisonnablement que le fait d’avoir vanté, de manière hautaine, l’assassinat de trois compagnons parmi les plus fidèles de ‘Alī, fut la principale raison de l’exécution du guerrier *rājiz*. À la même époque, un autre érudit, Ibn Durayd Muḥammad b. al-Ḥasan al-Azdī (m. 321/933), reproduit le poème dans son *Kitāb al-ishtiqāq*, en ajoutant que, pour justifier cette exécution unique, ‘Alī aurait dit :

il (*i.e* Ibn Yathribī) avait prétendu les avoir tués (mes trois compagnons) alors qu’ils suivaient la religion de ‘Alī ; or la religion de ‘Alī est la religion de Muḥammad (*za ‘ama annahu qatalahum ‘alā dīn ‘alī wa dīn ‘alī dīn muḥammad*)^{245}.

Selon le texte d’Ibn Durayd, la mise à mort d’Ibn Yathribī aurait pour raison la distinction faite par lui entre la religion de ‘Alī et celle de Muḥammad, accusant ainsi implicitement ‘Alī d’avoir une religion différente de l’islam^{246}. Or, d’autres passages d’al-Ṭabarī jettent un doute

sur l'explication fournie par le *Kitāb al-ishtiḳāq*, puisque cette fois l'expression en question est mise dans la bouche des partisans de 'Alī. Un de ces passages apparaît au cours d'un rapport, dû au célèbre Abū Mikhnaf d'après 'Ubaydallāh b. al-Ḥurr al-Ju'fī, sur l'arrestation et la mise à mort, par Mu'āwiya, d'un certain nombre de rebelles alides dirigés par Ḥujr b. 'Adī. Pendant un des interrogatoires, un des partisans de 'Alī, Karīm b. 'Afīf al-Khath'amī, est dit avoir eu le dialogue suivant avec Mu'āwiya : al-Khath'amī :

Crains Dieu, Mu'āwiya (littéralement : Dieu ! Dieu ! ô Mu'āwiya) car tu seras emmené (inéluçtablement) de cette demeure passagère vers la Demeure finale et éternelle ; là, tu seras questionné sur les raisons de notre mise à mort et on te demandera pourquoi tu as versé notre sang ? » Mu'āwiya : « Que dis-tu au sujet de 'Alī ? » Al-Khath'amī : « Je dis la même chose que toi : je me dissocie de la religion de 'Alī par laquelle il se soumettait à Dieu (*atabarra'u min dīni 'Alī alladhī kāna yadīnu llāha bihi*) ». Sur ce, Mu'āwiya resta silencieux, ayant du mal à lui répondre^{247}.

Toujours selon al-Ṭabarī, lors de la révolte d'al-Mukhtār, un des partisans de ce dernier, Rufā'a b. Shaddād al-Hamdānī récite ce vers au beau milieu de la bataille :

Je suis fils de Shaddād, adepte de la religion de 'Alī,
Je ne suis pas l'allié de 'Uthmān, rejeton de chèvre^{248}.

Enfin, selon une tradition rapportée par Ibn Abī Shayba (m. 235/849) dans *al-Muṣannaf*, lors de la bataille du Chameau, Muahmmad b. al-Ḥanafīyya, fils de 'Alī, laisse la vie sauve à un adversaire lorsque celui-ci proclame adopter la religion de 'Alī^{249}.

Quelques éléments semblent indiquer que l'expression serait authentique. D'abord, la rareté des occurrences et le caractère presque fortuit de celles-ci. Une des caractéristiques de l'apocryphe est l'insistance et la multiplicité de son usage ainsi que la méticulosité déployée dans sa mise en exergue^{250}. Je ne prétends évidemment pas avoir dépouillé systématiquement la monumentale "Histoire" d'al-Ṭabarī, mais je l'ai parcourue assez attentivement et, avec ces quelques passages, je ne crois pas être très loin du compte. Ensuite, l'expression *dīn 'Alī* est attribuée aussi bien aux adversaires acharnés qu'aux partisans fidèles et dévoués de 'Alī. Ce qui tend à montrer qu'elle avait cours, qu'elle était connue de tous et que son usage par les rapporteurs de traditions historiographiques n'était pas dicté par des prises de position partisans ; ce qui expliquerait d'ailleurs ses occurrences quasiment fortuites, sans nécessité particulière dans les

contextes où elles apparaissent. Au cours de l'examen qui va suivre, nous verrons d'autres indices qui paraissent montrer que cette expression aurait effectivement pu exister au tout début de l'islam.

2. La singularité de 'Alī

À ma connaissance, 'Alī est le seul personnage de l'islam primitif, mis à part le Prophète bien entendu, à qui est accolé le terme *dīn*. On sait, par quelques analyses de R.B. Serjeant et surtout par l'étude fondamentale de M.M. Bravmann, que *dīn* désigne, dans l'anté-islam comme aux premiers temps de la nouvelle religion des Arabes, un ensemble de lois aussi bien séculières que sacrées^{251}. Par extension, *dīn* c'est aussi la soumission à une loi ou à un chef, s'opposant ainsi à l'anarchie et à la sauvagerie qui caractérisent le *jahl*, l'ignorance. Le sens de « religion », de plus en plus exclusif dans l'ère islamique, serait dérivé de cette signification, séculière et/ou religieuse, originelle^{252}. L'usage de l'expression *dīn* 'Alī est d'autant plus remarquable qu'en parlant des plus prestigieux contemporains de 'Alī, en l'occurrence les trois autres califes *rāshidūn*, les sources usent du terme *sunna* et presque jamais de *dīn*. Là encore, les études de M.M. Bravmann (rectifiant les analyses de J. Schacht), suivies par celles de G.H.A. Juynboll montrent que la *sunna* est à l'origine une voie bien marquée dans le sol, de laquelle on ne pourrait s'en écarter que volontairement et par extension la voie des ancêtres ou des sages de la tribu qu'il convient de suivre scrupuleusement. Bien que le Coran donne au terme le sens de « chemin de Dieu », aux premiers temps de la religion naissante, la *sunna* désigne un ensemble de comportements profanes ou religieux, d'attitudes et de propos, des sages et des modèles par excellence, en l'occurrence le Prophète lui-même et ses premiers califes^{253}. Les sources, aussi bien historiographiques que purement religieuses, font allusion aux *sunna*-s des premiers califes. Al-Balādhurī (m. *circa* 302/892) se réfère à la *sunna* d'Abū Bakr et de 'Umar tout comme les Khārijites, lors de l'arbitrage de la bataille de Ṣiffīn, chez al-Ṭabarī^{254}. L'expression « *sunna* des Deux 'Umar », c'est-à-dire Abū Bakr et 'Umar, se retrouve dans la poésie de Farazdaq (*circa* 109/728)^{255} et Ibn Abī Ya'lā (526/1133), citant le *Kitāb al-sunna* d'al-Barbahārī (329/941), fait référence à la *sunna* d'Abū Bakr, de 'Umar et de

‘Uthmān^{256}. Dans l’état actuel de mes recherches, je n’ai rencontré l’expression *sunnat ‘Alī* à l’époque ancienne que dans le texte historiographique anonyme, datant du II^e–III^e/VIII^e–IX^e siècle et édité sous le titre de *Akhbār al-dawla al-‘abbāsiyya*^{257}. L’analyse magistrale de cet ouvrage faite par M. Sharon montre combien cette source pro-abbasside ménage également ‘Alī et les Alides^{258}, d’où l’usage du terme *sunna* pour ‘Alī afin de souligner le rôle de modèle de ce dernier, au même titre que les autres « califes bien guidés », les *rāshidūn*. La rareté, voire la quasi-inexistence, de l’expression *sunnat ‘Alī* paraît d’autant plus étonnante que ‘Alī semble avoir eu, en ce qui touche le domaine légal et les pratiques rituelles, les mêmes décisions que les deux premiers califes. C’est sans doute pourquoi plus tard, les shi’ites, marqués par leur aversion envers les trois premiers successeurs du Prophète, suivront, dans bon nombre de cas, beaucoup plus les enseignements juridiques d’Ibn ‘Abbās que ceux attribués à ‘Alī^{259}. La littérature imamite elle-même cherchera à justifier ce fait en invoquant une forme de *taqiyya* pratiquée par ‘Alī qui craignait d’être accusé de déviation par rapport à la ligne suivie par Abū Bakr et ‘Umar^{260}. L’ostracisme frappant la *sunna* de ‘Alī est peut-être justement dû au fait qu’en parlant de celui-ci, on employait plus fréquemment le terme de *dīn*, soulignant ainsi la différence radicale de certaines de ses prises de position dans le domaine de la foi par rapport à ses trois prédécesseurs. Le traditionniste Muḥammad b. ‘Ubayd b. Abī Umayya (m. 204/819), farouche opposant des shi’ites de Kūfa, ne cessait d’énumérer les mérites des trois premiers *rāshidūn*, exhortant ses auditeurs à suivre leur *sunna*, en supprimant sans doute délibérément ‘Alī de la liste des modèles à suivre^{261}. C’est sans doute par réaction envers l’usage de l’expression *dīn ‘Alī*, que Ibn Abī Ya‘lā écrit, aux confins des v^e et vi^e/xi^e et xii^e siècle, que la *sunna* des trois premiers califes – ‘Alī est donc volontairement exclu – était appelée « la religion ancienne, originelle », *al-dīn al-‘atīq*^{262}. *Dīn ‘Alī* aurait été donc beaucoup plus qu’une *sunna*, plus qu’un ensemble de comportements ou de décisions touchant la vie quotidienne religieuse et profane. Il semble désigner plutôt un ensemble de croyances, de professions de foi pourrait-on dire, concernant aussi bien le domaine profane que sacré, le spirituel aussi bien que le temporel, justifiant la traduction de l’expression par « religion de ‘Alī ». Essayons de découvrir le contenu de cette « religion », tout au moins dans ces grandes lignes.

Peut-on penser que l'expression visait « la religion » proclamée par Muḥammad où 'Alī était considéré comme le Messie, le Sauveur de la fin des temps ? (voir ici-même chap. 2). C'est possible dans la mesure où un certain nombre de ses fidèles auraient professé cette doctrine. Cependant, les sources qui témoignent de cette croyance messianique en la figure de 'Alī ne semblent pas mentionner l'expression *dīn 'Alī*. Orientons-nous alors vers des pistes où des évidences textuelles sont nombreuses et concordantes.

Dans son ouvrage magistral, *The succession to Muḥammad*, W. Madelung relève quasiment tous les passages sus-mentionnés où figure notre expression^{263}. Somme impressionnante d'érudition et d'analyses fines, l'ouvrage concerne de nombreuses problématiques fondamentales de l'histoire de l'islam primitif ; ce qui fait que son éminent auteur se contente d'une allusion au sujet de *dīn 'Alī* : « *Dīn 'Alī could at this stage have only a limited meaning, most likely the claim that 'Alī was the best of men after Muḥammad, his legate [waṣī] and as such most entitled to lead the Community*^{264}. » « Le meilleur des hommes après Muḥammad, son légataire, et de ce fait le plus apte à diriger la Communauté » résumerait en effet, comme on va le voir, la trame de la « religion de 'Alī » mais chacune de ces données charrie de nombreuses notions et conceptions implicites, touchant aussi bien les croyances ancestrales arabes que la nouvelle foi, qui permettaient la revendication d'une légitimité exclusive aux yeux d'un certain nombre de fidèles. Le sens de l'expression est peut-être limité mais il est fort complexe. Le but de la présente étude est de tenter de découvrir le pourquoi et le comment de ce sens et d'apporter un modeste complément à l'étude magistrale du grand islamisant d'Oxford.

3. Les rengaines de 'Alī et des Alides

Le meilleur premier champ d'investigation ce sont les propos remontant à 'Alī lui-même. Comme on le sait, authentiques ou non, ceux-ci sont extrêmement nombreux, remplissant des pages et des pages des sources appartenant à toutes sortes de genres littéraires^{265}. La vie de 'Alī, telle qu'elle apparaît à travers les sources et malgré de nombreuses contradictions et invraisemblances, semble avoir été particulièrement riche :

sa période de jeunesse au moment de la naissance de l'islam, ses relations avec Muḥammad à la Mecque et ensuite à Médine, ses exploits guerriers, sa dimension spirituelle, sa famille, sa mise à l'écart pour la succession du Prophète, ses relations avec les trois premiers califes, son règne qui fut une suite ininterrompue de guerres civiles, etc. constituent autant de multiples et complexes toiles de fond qui reflètent leur richesse et leur variété dans les propos d'un des personnages les plus hauts en couleur que les sources islamiques nous aient présentés. Cependant, dans la multitude des propos sur les sujets les plus divers, deux thèmes constituent de véritables leitmotivs, des rengaines quasi obsessionnelles : le fait d'avoir été le premier homme à avoir accepté le message prophétique de Muḥammad et d'avoir voué une fidélité absolue à la nouvelle religion (il s'agit de la notion de *sābiqa*) ; ensuite, et surtout, dans une beaucoup plus grande mesure, le fait d'être le parent le plus proche, aux liens de sang les plus probants, du Prophète (la notion de *qarāba*). Comme on le verra, l'importance de cette parenté est si fondamentale qu'elle englobe et explique même la *sābiqa*^{266}. De façon explicite ou implicite, ces deux revendications faisaient de 'Alī, à ses propres yeux et à ceux de ses partisans, le seul successeur légitime de Muḥammad. Il suffit de parcourir, à travers les ouvrages historiographiques par exemple, les dits de 'Alī, plus particulièrement ceux concernant la direction de la Communauté où apparaissent ses revendications légitimistes, pour relever ces deux thèmes omniprésents : ses lettres à Mu'āwiya dans le contexte de la bataille de Ṣiffīn^{267}, dans le même contexte, sa lettre à son frère aîné 'Aqīl b. Abī Ṭālib^{268}, ou encore ses propos dans le prolongement du fameux discours prophétique de Ghadīr Khumm^{269}. Ce sont les mêmes thèmes qui font que les partisans de 'Alī le reconnaissent comme le seul *waṣī* (légataire) légitime de Muḥammad. Dans le poème, rapporté par al-Balādhurī, du guerrier des Banū 'Adī qui, à côté de 'Ā'isha, Ṭalḥa et al-Zubayr, combat 'Alī lors de la bataille du Chameau, ce titre de 'Alī est objet de moquerie (ce qui prouve son existence), car pour les Banū 'Adī, le seul vrai « légataire » du Prophète c'est Abū Bakr dont la fille est maintenant combattue par les Alides :

Nous sommes 'Adī et nous cherchons 'Alī (pour le tuer) ... nous tuons tous ceux qui s'opposent au *waṣī* [*i.e.* Abū Bakr]^{270}.

Al-Ṭabarī rapporte, qu'après l'assassinat du troisième calife 'Uthmān, les poètes entrèrent en compétition pour chanter l'événement. Parmi ceux-ci,

al-Faḍl b. al-‘Abbās b. ‘Utba b. Abī Lahab profita de l’occasion pour faire l’éloge de ‘Alī :

... Certes, le meilleur des hommes après Muḥammad, auprès de ceux qui s’en souviennent (*‘inda dhi dh-dhikri*) est bien le Légataire du Prophète Élu/Celui qui, le premier, fit la prière, le plus proche (*ṣinw* ou *ṣunw*) du Prophète et qui, le premier, frappa les égarés de Badr...^{271}.

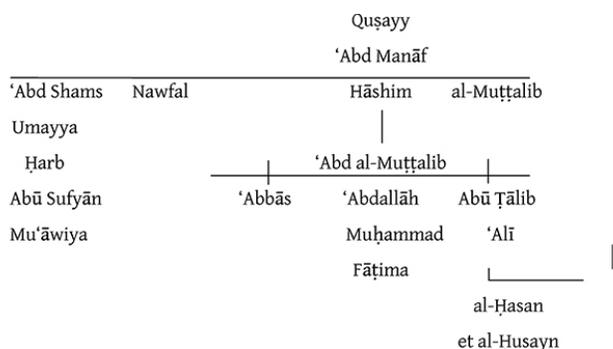
Dans une lettre, rapportée par certains historiographes et censurée par d’autres, Muḥammad fils d’Abū Bakr, le premier calife, prend violemment à partie Mu‘āwiya, probablement juste avant Ṣiffīn. En se référant à ‘Alī, il le présente comme le premier homme à avoir répondu positivement au Message de Muḥammad duquel il était frère et cousin, chef des fidèles, légataire et père de la seule descendance mâle^{272}. Dans un de ses *ṭawīl*-s, le poète alide de Baṣra, Abu l-Aswad al-Du‘alī (m. 69/688), citant ses personnages préférés parmi les proches parents du Prophète, se contente d’appeler ‘Alī par le seul terme de *waṣī*^{273}. Les mêmes leitmotifs se retrouvent dans le sermon d’al-Ḥasan, fils aîné de ‘Alī, proclamé à la mosquée de Kūfa, après l’assassinat de ce dernier ; sermon rapporté aussi bien par le sunnite Balādhurī que par le pro-shi’ite Abu l-Faraj al-Iṣfahānī (m. 356/966)^{274}. Les sources shi’ites et plus particulièrement les ouvrages de Ḥadīth vont reprendre, à satiété et en les amplifiant, les rengaines concernant la *sābiqa* et encore plus la *qarāba* de ‘Alī.

4. Fondements de la « religion de ‘Alī »

En quoi ces notions justifient l’appellation « religion de ‘Alī » ? Comment et pourquoi peuvent-elles constituer des articles de foi ? Si ‘Alī et ses fidèles les revendiquaient de façon si obsédante et si on avait pris l’habitude, aussi bien chez les pro que chez les anti-alides, de les désigner par l’expression *dīn ‘Alī*, c’est qu’elles étaient fondées sur des justifications doctrinales et idéologiques qui paraissaient religieusement légitimes et crédibles à ceux qui les professaient. Il me semble que deux catégories de « preuves légitimantes » soutenaient ces notions et justifiaient par là même l’appellation *dīn ‘Alī* : les preuves d’ordre islamique, appuyées sur le texte coranique et encore plus les preuves fondées sur les croyances séculaires et ancestrales.

Fondements coraniques^{275}

Célèbre pour sa grande connaissance du texte coranique et sa fidélité scrupuleuse à son égard^{276}, ‘Alī et ses partisans ne pouvaient pas ne pas mettre à contribution les données du texte révélé afin de prouver leur légitimité. Là encore, le travail de W. Madelung nous servira de guide. Dans un sous-chapitre, aussi dense que pertinent, de son introduction à *The succession to Muḥammad*, il examine avec acribie toutes les occurrences coraniques qui pouvaient servir de justification pour la prétention alide à la direction de la Communauté après la mort du Prophète. Il s’agit d’une évidence, soulignée pour la première fois à ma connaissance avec autant d’érudition et de précision, qui sert même de point nodal et d’argument fondamental pour le propos qui sous-tend l’ouvrage en entier^{277}. On se contentera donc ici de résumer ce travail en insistant plus particulièrement sur les données coraniques.



Le Coran insiste énormément sur le respect de la parenté et des liens de sang :

Dieu commande la justice, la bienfaisance et la générosité envers les proches parents (*dhi l-qurbā*), Il interdit la turpitude, le blâmable et l’injustice. Il vous avertit afin que vous méditez » (Q. 16 : 90), « Rends à tes proches ce qui leur est dû (Q. 17 : 26).

Ils te questionnent sur ce qu’ils doivent dépenser en largesse. Dis : ce dont vous faites dépense en bien doit aller aux père et mère (*wālidayn*) puis aux plus proches parents (*aqrabīn*), aux orphelins, aux pauvres, à l’enfant du chemin (Q. 2 : 215).

La bonté envers les proches et leur soutien matériel est un devoir religieux, mais à condition que ceux-ci se soient convertis à l’islam ; mais même dans le cas contraire, le musulman est sommé de se montrer juste et impartial envers ses proches restés païens (Q. 4 : 135 ; 6 : 152 ; 9 : 23–24 et 113–14)^{278}. Cependant, malgré ces limitations, le Coran établit clairement

la supériorité et la précellence des liens de sang sur tout autre lien ou alliance :

Les proches liés par le sang (*ūlū l-arḥām*) ont priorité réciproque, d'après le Livre de Dieu, sur les croyants et les Émigrés (Q. 33 : 6).

Les versets 72 à 74 de la sourate 8, faisant l'éloge des anciens convertis, des Émigrés et des Auxiliaires, sont suivis par un verset, probablement ajouté ultérieurement :

Quant à ceux qui se sont convertis tardivement, mais se sont émigrés et font effort avec vous, ceux-là sont des vôtres. Les parents liés par le sang ont priorité les uns sur les autres selon le Livre de Dieu^{279}.

Donnée encore plus importante pour notre propos, dans les « Histoires des Prophètes » coraniques, les membres proches de la famille des prophètes jouent toujours un rôle de premier plan : ils sont les protecteurs des Messagers de Dieu contre leurs adversaires et après la mort de ces derniers, ils deviennent leurs héritiers aussi bien sur le plan spirituel que temporel. Les prophètes des Banū Isrā'īl sont en fait issus d'une même famille remontant à Noé et à Adam ; cette même famille se prolonge jusqu'à Jésus (Q. 3 : 33–34 et 19 : 58). La chaîne des prophètes et l'importance de leurs héritiers, choisis parmi leurs proches parents, dans l'économie du sacré, sont soulignées par les versets 84 à 89 de la sourate 6 :

Nous lui donnâmes (*i.e.* à Abraham) Isaac et Jacob et les guidâmes tous ; et Noé, Nous l'avions guidé auparavant, et parmi sa descendance David, Salomon, Job, Joseph, Moïse, Aaron. C'est ainsi que Nous récompensons ceux qui font le bien/ Et Zacharie, Jean-Baptiste et Jésus, Elie, tous d'entre les justes/ Ismaël, Elisée, Jonas, Loth, Nous les avons privilégiés parmi tous les êtres créés/ Avec certains de leurs ancêtres et de leurs enfants et de leurs frères, Nous les élûmes et les guidâmes dans le chemin droit/ C'est là la guidance de Dieu ; Il dirige celui qu'Il veut parmi Ses adorateurs. Si les Hommes Lui associent d'autres dieux, leurs œuvres se réduiront certainement à rien/À ceux-là Nous donnâmes l'Écriture, la sage autorité et la prophétie.

Tout le peuple de Noé est anéanti par le Déluge, à l'exception de sa famille (*ahl*), mis à part un de ses fils et sa femme qui l'avaient trahi (Q. 9 : 40 et 45–46 ; 21 : 76–77 ; 23 : 27 ; 37 : 76–77). De même, la famille de Loth, excepté sa femme traîtresse, est le seul rescapé de la catastrophe qui s'abat sur le peuple (Q. 54 : 33–35 ; 66 : 10) car sa famille est composée de gens qui « se sont purifiés » (*yataṭahharūn*) (Q. 27 : 56). Abraham, figure centrale du Coran, est le patriarche des prophètes des descendants d'Israël.

Tous les prophètes et transmetteurs des Écritures après lui sont en fait ses descendants directs à partir de ses fils Isaac et Ismaël, formant ainsi une chaîne ininterrompue de Messagers et de Guides (*imām*) (Q. 2 : 124 ; 19 : 49–50 ; 29 : 27 ; 57 : 26). S’adressant à Sarah et parlant de la famille d’Abraham, les anges disent : « Tu t’étonnerais du décret de Dieu, quand la miséricorde et la bénédiction de Dieu sont sur vous (en masculin pluriel), famille de la demeure (*ahl al-bayt*) ? » (Q. 11 : 76)^{280}. Ou encore : « ... Nous avons donné à la famille d’Abraham l’Écriture, la sagesse, Nous leur avons donné une souveraineté grandiose (*mulkan ‘aẓīman*) » (Q. 4 : 54). Moïse est assisté, dans sa mission prophétique, par son frère Aaron qui partage avec lui l’intimité de Dieu (Q. 20 : 29–32 et 36 ; 21 : 48–49 ; 25 : 35). La mystérieuse *baqiyya*, relique contenant la *sakīna* divine et signe de l’investiture divine et de la royauté des Banū Isrā’īl, appartient à la famille des deux frères élus (Q. 2 : 248). De même, David a pour assistant, héritier et successeur, son fils Salomon (Q. 21 : 78 ; 27 : 16 ; 38 : 30). Zacharie, père de Jean-Baptiste, demande à Dieu d’avoir un fils divin qui hériterait la prophétie de la famille de Jacob (Q. 19 : 5–6). Dans le cas des prophètes non-Israélites, en l’occurrence Shu‘ayb du peuple de Madyan et Šālīḥ du peuple de Thamūd, leurs familles jouent également un rôle essentiel en tant que protecteurs et disciples (Q. 11 : 91 et 27 : 49)^{281}.

Cette place éminente accordée aux proches parents des prophètes antérieurs ne pouvait rester sans parallèle avec la famille proche de Muḥammad. Certains passages coraniques restent vagues et allusifs (Q. 26 : 214, « *‘ashīrataka al-aqrabīn* » ; 42 : 23, « *al-mawadda fī l-qurbā* »). D’autres font certainement référence à la famille et aux parents consanguins du Prophète. Il s’agit de versets concernant l’attribution du quint du butin (*khums*) et une partie du *fay’*, propriétés des infidèles acquises sans combat, aux proches parents (*dhu l-qurbā*) du Prophète (Q. 8 : 41 et 59 : 7). Pratiquement, toutes les sources exégétiques et historiographiques sont d’accord pour reconnaître dans ces « proches parents », les descendants des deux frères Hāshim et al-Muṭṭalib, fils de l’aïeul de Muḥammad, ‘Abd Manāf, à l’exclusion de deux autres fils de ce dernier, ‘Abd Shams et Nawfal. Selon de multiples rapports, ces attributions dédommageaient en quelque sorte le fait que la famille proche de Muḥammad ne pouvait bénéficier de l’aumône (*ṣadaqa, zakāt*). La raison invoquée pour cette interdiction est que l’aumône provenait des « impuretés » (*awsākh*) des gens, d’où le rôle purificateur du don de l’aumône. Le statut de pureté de la

famille du Prophète était donc considéré comme incompatible avec la réception de l'aumône. Comme dans le cas de la pureté de la famille de Loth, que nous avons vu plus haut, le Coran fait également état de la pureté de la famille de Muḥammad :

... Dieu ne veut qu'écarter de vous l'impureté, ô Famille de la Demeure (*ahl al-bayt*), et vous purifier (Q. 33 : 33).

L'importance spirituelle et religieuse de la famille de Muḥammad est également soulignée par le fameux verset de l'Ordalie, *mubāhala* (Q. 3 : 61). De même que le Coran ne cesse d'établir des parallélismes entre Muḥammad et les prophètes antérieurs, dans sa mission prophétique, le refus et le mépris acharnés de son peuple et finalement sa victoire grâce au soutien de Dieu, de même la similitude de statut semble évidente entre la famille de Muḥammad et les familles des prophètes du passé en ce qui touche son legs spirituel et temporel. Il est vrai que, selon le dogme postérieur du « sceau de la prophétie », l'héritier de Muḥammad ne pouvait prétendre à la prophétie (voir cependant ici même chap. 7), cependant il est tout aussi vrai que le Coran compte, parmi l'héritage prophétique légué par les Envoyés de Dieu à leurs parents proches, la souveraineté (*mulk*), l'autorité (*ḥukm*), la sagesse (*ḥikma*), l'Écriture (*kitāb*) et l'imamat. Étant donné ces évidences coraniques, W. Madelung a raison, me semble-t-il, de conclure que le Coran conseille la consultation (*shūrā*) dans certains cas mais jamais pour ce qui touche la succession des prophètes^{282}.

Je vais revenir sur plusieurs de ces points mais pour le moment je voudrais souligner le fait que 'Alī, vu ses relations parentales privilégiées avec le Prophète, n'aurait certainement pas manqué de mettre à contribution ces éléments coraniques pour légitimer ses déclarations. À cet égard, Ibn Sa'd (m. 230/845), auteur qui ne pourrait être soupçonné de sympathie pro-alide, rapporte dans ses *Ṭabaqāt* un récit qui me paraît particulièrement significatif. Dans un chapitre consacré à « l'héritage de l'Envoyé de Dieu et ce qu'il laissa derrière lui » (*dhikr mīrāth rasūli llāh wa mā taraka*), Ibn Sa'd rapporte, d'après 'Abbās b. 'Abdallāh b. Ma'bad, petit-fils d'al-'Abbās b. 'Abd al-Muṭṭalib, que Fāṭima et al-'Abbās se rendirent, en compagnie de 'Alī, auprès d'Abū Bakr, élu calife, pour lui demander la part d'héritage de Muḥammad qui leur revenait. Abū Bakr dit alors :

L'Envoyé de Dieu a dit : « Nous (les prophètes), nous ne laissons pas d'héritage ; tout ce que nous laissons derrière nous c'est l'aumône ». Et tout ce que l'Envoyé de Dieu a laissé derrière lui, c'est

maintenant moi qui en suis responsable ». ‘Alī répondit alors en citant le Coran : « Salomon hérita de David » (Q. 17 : 16) et Zacharie dit (en invoquant Dieu lorsqu’il Lui demanda d’avoir un fils : « procure-moi, de Ta part, un ayant droit) lequel, héritant de moi, devienne l’héritier de la descendance de Jacob » (Q. 19 : 6) ». Abū Bakr : « Certes, mais tu sais, par Dieu, ce que je sais » ; ‘Alī : « C’est le Livre de Dieu qui parle là ». Là-dessus, ils restèrent silencieux et se quittèrent^{283}.

Cette légitimation par le Coran est sans doute pour quelque chose dans le soutien que, selon les historiographes, une majorité de récitateurs du Coran (*qurrā*) apporta à ‘Alī, lors de son conflit avec Mu‘āwiya, surtout avant l’éclatement de la bataille de Şiffīn et l’arbitrage qui s’ensuivit^{284}. Cependant, en ce tout début de la nouvelle religion, la légitimation par le Coran ne pouvait certainement pas faire l’unanimité. La nouvelle religion aura besoin de nombreuses générations pour être assimilée, toucher profondément les mentalités et s’établir dans les cœurs pour devenir un fait social qui modèlera profondément les esprits. À cette époque, pour être crédible, un discours ou un fait devaient avoir des racines dans les croyances antiques, ancestrales, être soutenus par la culture tribale de l’Arabie ancienne afin de pouvoir déclencher une résonance profonde chez les croyants de fraîche date. Nous avons déjà abordé la culture de sensibilité biblique du milieu qui a vu naître Muḥammad et son message (voir ci-dessus chap. 2). Ici, d’autres aspects de ce milieu seront examinés.

Fondements préislamiques

Depuis plus d’un siècle, de nombreux et éminents orientalistes, arabisants et islamisants ont réussi à mettre à jour et à étudier la remarquable continuité entre l’anté-islam et les premiers temps de l’islam, en ce qui est nombre d’institutions, croyances et rituels. De J. Wellhausen et I. Goldziher aux savants du cercle de « From Jāhiliyya to Islam », réunis autour de M.J. Kister et de ses élèves et collègues, M. Lecker, U. Rubin, H. Busse et d’autres, en passant par J. Henninger, R.B. Serjeant, T. Fahd, A.F.L. Beeston et J. Chelhod ou encore plus récemment E. Conte et C.J. Robin, pour ne citer que quelques-uns. Beaucoup ont été amenés à étudier le système de parenté, dans ses dimensions séculière et sacrée, ses aspects naturels et surnaturels.

La vieille thèse de H. Lammens, dans *Le berceau de l’Islam*, selon laquelle le pouvoir héréditaire et les règles dynastiques étaient complètement étrangers sinon détestés des Arabes ne semble désormais plus soutenable^{285}. Dès la monumentale étude de E. Tyan sur les

Institutions du droit public Musulman, il a été établi que la direction séculière tribale n'était effectivement pas toujours héréditaire mais que la direction religieuse et les fonctions théocratiques dépendaient directement de l'importance d'une lignée noble, *nasab*, et que cette conception était plus particulièrement observée dans la tribu de Quraysh^{286}. Même W.M. Watt, qui dans sa biographie de Muḥammad semble quelquefois proche de l'opinion de H. Lammens^{287}, concède, dans son *Islamic Political Thought*, que les Arabes avaient l'habitude d'élire leur chef au sein de certaines familles particulières^{288}. À ce propos, les études de R.B. Serjeant me semblent décisives. Au cours de plusieurs publications, celui-ci établit, de manière fort convaincante, que le succès rapide de Muḥammad et le ralliement finalement facile d'un grand nombre de tribus à sa cause, étaient essentiellement dus au fait qu'il appartenait à une famille mecquoise et qurayshite, aristocratique et théocratique, où les fonctions religieuses, comme partout en Arabie, étaient héréditaires. Sans appartenance à ce lignage que le savant anglais appelle « la sainte famille » (*The Holy Family*), Muḥammad n'aurait eu aucune crédibilité auprès des autres tribus^{289}.

Bien avant le temps de Muḥammad, la tribu de Quraysh était considérée comme jouissant de la protection divine du fait de sa position sacrée en tant que *ahl al-ḥaram*, Gens du sanctuaire de la Mecque et de son territoire. Selon U. Rubin, même l'exégèse primitive musulmane a gardé les traces de cette croyance antique^{290}. L'ancêtre de Muḥammad, Quṣayy paraît avoir été le gardien en chef du sanctuaire ; de là, les différents clans de ses descendants directs vont hériter des différentes responsabilités des fonctions rituelles du pèlerinage : le gardiennage de la Ka'ba (*ḥijāba*), la responsabilité de l'eau potable (*siqāya*), de la nourriture (*rifāda*) et des bannières (*liwā'*) ou encore le privilège de la *nadwa*, terme au sens imprécis désignant soit le conseil du directoire des tribus ou encore le lieu de réunion pour l'arbitrage des différends inter-tribaux^{291}. On trouve les traces des fonctions sacrales héréditaires des ancêtres de Muḥammad jusque dans les poèmes du chantre du Prophète, Ḥassān b. Thābit (m. 54/674)^{292}. Muḥammad lui-même aurait désigné comme « famille sainte », au sein de Quraysh, les descendants d'al-Muṭṭalib et encore plus ceux du frère de ce dernier, Hāshim, le père de son propre grand-père 'Abd al-Muṭṭalib (voir l'arbre généalogique, ci-dessus). Les ouvrages canoniques de *Hadīth* ne laissent aucun doute à ce sujet en identifiant « les proches parents » (*dhu l-*

qurbā) mentionnés par le Coran auxquels la perception des aumônes est interdite, qui bénéficient du *khums* et du *fay'* et dont on a parlé plus haut, aux descendants d'al-Muṭṭalib et encore plus souvent à ceux de Hāshim^{293}. Par ailleurs, on sait que, dès l'anté-islam, les Banū l-Muṭṭalib et les Banū Hāshim étaient solidement liés entre eux par le *Ḥilf al-fudūl*^{294}. À ce propos, la tradition rapportée par Abū Dāwūd et al-Maqrīzī, sous l'autorité d'al-Zuhrī, Sa'īd b. al-Musayyib et Jubayr b. Muṭ'im, est des plus significatives : après la victoire de Khaybar, le Prophète distribua la part des proches parents (*sahm dhi l-qurbā*) entre les Banū Hāshim et les Banū l-Muṭṭalib, excluant les Banū Nawfal et les Banū 'Abd Shams (Nawfal et 'Abd Shams sont deux autres frères de Muṭṭalib et Hāshim). Alors, le rapporteur, Jubayr b. Muṭ'im (descendant de Nawfal) et 'Uthmān b. 'Affān (futur troisième calife, descendant de 'Abd Shams) vont protester auprès de Muḥammad en disant :

Envoyé de Dieu, nous ne nions pas l'excellence des Banū Hāshim à cause de la place que Dieu t'a accordée au sein d'eux. Mais que dire de nos frères, les Banū l-Muṭṭalib ? Tu leur as donné une part et tu nous as exclus alors que notre parenté avec toi est identique à la leur.

Muḥammad répond alors :

Nous [les Banū Hāshim] et les Banū l-Muṭṭalib nous n'avons jamais été séparés, ni pendant la *Jāhiliyya* ni en islam. Nous et eux sommes une même et unique chose^{295}.

La sainteté des Banū Hāshim se dégage également des analyses fines du recueil de poèmes *Hāshimiyyāt* d'al-Kumayt b. Zayd al-Asadī al-Kūfī (m. 126/743)^{296}, menées par T. Nagel, M. Sharon et plus particulièrement par W. Madelung dans sa monographie consacrée à cet ouvrage^{297}. Il semble que, parmi les descendants de Hāshim, Muḥammad reconnaissait sa propre famille comme la « Famille Sainte » par excellence^{298}. Cette « Sainte Famille », Muḥammad l'aurait désignée par l'expression *ahl baytī* (Famille de ma Demeure), en ayant bien entendu en vue les occurrences coraniques de l'expression *ahl al-bayt* que nous avons vues plus haut. À part la pureté que le Coran attribue à la Famille de la Demeure de Muḥammad (Q. 33 : 33), la dimension sacrée qui marque le terme *bayt* a dû sûrement entrer en jeu également. En effet, l'aspect religieux du vocable, venant du fonds antique des langues sémitiques où il signifie temple, sanctuaire, lieu de résidence d'une entité surnaturelle, est encore nettement perceptible dans certains usages qu'en fait le Coran, en l'occurrence lorsqu'il désigne la

Ka‘ba, ou dans *al-bayt al-ma‘mūr*, ou encore dans l’expression *rabb al-bayt* dans les sourates anciennes 105, al-Fīl et 106, Quraysh^{299}. Il ne s’agit pas ici de déterminer le contenu exact que donnait Muḥammad à l’expression *ahl al-bayt*, d’une charge religieuse, sacrée et politique certaine^{300}. De nombreuses études y ont été consacrées, analysant aussi bien les diverses exégèses classiques de l’expression que les informations d’ordre historique et philologique : de H. Lammens et R. Strothmann qui n’y voient qu’une allusion aux épouses du Prophète^{301} et R. Paret, pour qui *ahl al-bayt* désigne les adeptes du culte de la Ka‘ba^{302}, jusqu’aux monographies minutieuses de M. Sharon sur les différents contenus insufflés à l’expression selon les époques et les différents courants religieux et politiques, études qui me paraissent décisives sur certains points et sur lesquelles j’aurai l’occasion de revenir^{303}, en passant par W. Madelung, selon lequel l’expression désigne essentiellement les descendants de Hāshim d’une manière générale^{304}. Il est cependant utile de rappeler, comme l’a pertinemment montré I. Goldziher, que, malgré la partie qu’allaient en tirer les Alides, l’opinion majoritaire, avait identifié très tôt les *ahl al-bayt* de Muḥammad avec les *ahl al-kisā’*, (les Gens du Manteau) à savoir Fāṭima, ‘Alī, al-Ḥasan et al-Ḥusayn^{305}. À titre d’exemple particulièrement révélateur, la quasi-totalité des nombreuses exégèses anciennes du verset 33 : 33, sur la pureté des *ahl al-bayt* de Muḥammad, rapportées par al-Ṭabarī dans son monumental commentaire coranique vont dans ce sens^{306}. Quoi qu’il en soit, dans le cadre du problème qui nous occupe, il paraît franchement impensable que ‘Alī n’ait pas revendiqué appartenir aux *ahl al-bayt* du Prophète. Il en aurait même revendiqué l’exclusivité, pour lui-même et sa descendance en ce qui touche l’héritage prophétique sur les plans spirituel et temporel, au point d’en avoir fait un véritable corps d’articles de foi qui pouvait être appelé *dīn ‘Alī*^{307}.

‘Alī est lié en effet à Muḥammad par les deux principaux aspects de la parenté arabe (*qarāba*), à savoir *nasab* et *muṣāhara*^{308}. Termes difficilement traduisibles, le premier évoque le sens de généalogie, provenance ou patrilignage, de parenté par le sang ou par alliance, de naissance noble et d’affinité. Le second, aussi polysémique que le premier, évoque le sens premier de fusionner et signifie affinité, parenté par les femmes, alliance par mariage. *Grosso modo*, le *nasab* est la parenté par le sang et la *muṣāhara*, la parenté ou l’alliance par le mariage^{309}. ‘Alī était le cousin de Muḥammad, le fils de son oncle paternel, une des plus nobles

relations caractérisant le *nasab*, selon la conception tribale^{310}. Devenu gendre du Prophète, il lui fut également lié par *muṣāhara*, remplissant ainsi, à l'égard de ce dernier, la condition de *walī*, parent par le sang et/ou par alliance^{311} ; on sait quelle importance centrale va prendre ce terme ultérieurement dans le shi'isme.

D'autres données relevant des croyances ancestrales concernant les aspects surnaturels de la parenté semblent également fonder « la religion de 'Alī ». Dans le cadre de notre problématique, ces croyances sont inextricablement liées à certains aspects de la personnalité de Muḥammad, telle qu'ils auraient été perçus par ses contemporains^{312}. Pour ces derniers, Muḥammad paraît avoir eu une véritable aura magique. T. Fahd a montré, avec pertinence et érudition, le prolongement des figures antiques des personnages magiques du « devin » (*kāhin*), du « poète » (*shā'ir*), du « voyant » (*arrāf*) et même du « sorcier » (*sāḥir*) par la figure prophétique de Muḥammad : on trouve de part et d'autre, avec des formulations et des justifications différentes bien évidemment, communication avec des entités surnaturelles, différentes formes de divination, inspirations et oracles, pouvoir de guérison, usage d'un langage particulier, connaissance des choses cachées, pouvoir sur les objets, etc. Le grand spécialiste des sciences occultes musulmanes démontre, à mon sens, par ses analyses fouillées, jusqu'à quel point la magie arabe antique et la prophétie se touchent et s'interpénètrent^{313}. Selon de nombreux passages du Coran, Muḥammad est assimilé par ses adversaires aux *kāhin*-s, *sāḥir*-s et *shā'ir*-s (Q. 37 : 36 ; 52 : 29 ; 69 : 42). Il est souvent accusé d'être possédé ou inspiré par les jinn-s, (expressions *majnūn* ou *mā bihi ... min jinna*). J. Chabbi remarque que c'était, de la part des adversaires, une manière de banaliser son action, c'est-à-dire le présenter comme un des personnages magiques, en relation, non pas avec Dieu, mais avec différentes sortes de « génies », personnages que l'Arabie connaissait depuis toujours^{314}. En relation avec la fameuse question des « informateurs » humains de Muḥammad, soutenue toujours par ses adversaires, Hūd b. Muḥkim/Muḥakkam (seconde moitié du III e/IX^e s.) rapporte un propos d'al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728) selon lequel un de ces présumés informateurs, était un serviteur d'Ibn al-Ḥaḍramī, devin célèbre à l'époque dite de la *jāhiliyya*^{315}. Dans un autre rapport, reproduit par al-Baghawī (m. 516/1122), le même Ḥasan parle de 'Ubayd b. al-Khaḍir, un devin éthiopien^{316}. D'après Ibn al-Athīr, 'Umar b. al-Khaṭṭāb, avant sa conversion, prenait le Prophète pour un *kāhin* et un *shā'ir*^{317}. Enfin, selon

un rapport d'Ibn Sa'd, Muḥammad lui-même, craignait, au début de la révélation, d'être un *kāhin* ; terrifié par les voix surnaturelles qu'il entendait, il aurait dit à son épouse Khadīja :

Je ne déteste rien autant que les idoles et les *kuhhān*, mais j'ai bien peur d'être moi-même un *kāhin*^{318}.

On sait que dans de nombreuses croyances anciennes, les liquides du corps, sang, sperme, salive, lait ou encore sueur, sont considérés comme les agents de transmission magiques ; ils peuvent véhiculer et transmettre des choses bénéfiques ou maléfiques, des facultés, des vertus ou des influences spirituelles de leur propriétaire à autrui, plus particulièrement, de manière héréditaire, à la descendance de celui-ci^{319}. Les Arabes possédaient, eux aussi, ce genre de croyances. Le *kāhin*, homme magique par excellence, avait le pouvoir de maîtriser et de diriger consciemment et volontairement ce qu'il transmettait par les liquides de son corps ; ses dons surnaturels étaient considérés comme héréditaires^{320}. Muḥammad, prolongement du *kāhin* antique, participe à cette conception. C'est du moins ce qui ressort d'un certain nombre de rapports, directs ou allusifs, le concernant où entrent en jeu ses différents liquides organiques.

Le mélange du sang faisait de deux hommes des frères ou des parents alliés^{321}. J. Wellhausen a raison de rapprocher le résultat des pactes de sang arabes avec la *Verbrüderung* ou encore *adoptio in fratres*^{322}. Malgré la très grande discrétion des sources islamiques, il semble certain que les rituels de « pacte de fraternité élective » (*mu'ākhāt*), pratiqués à deux reprises par le Prophète à son arrivée à Médine, étaient accompagnés de mélange du sang. Pratique « païenne », issue selon L. Caetani de l'antique *hīlf* arabe^{323}, déjà chantée par le poète préislamique al-A'shā Maymūn^{324}, elle avait sans doute plus de poids que les arguments « coraniques » pour emporter l'adhésion des *Anṣār*-s Médinois. Selon le récit d'Ibn Hishām, lors de la seconde rencontre de 'Aqaba, devant la réticence des Médinois à conclure un pacte avec lui, Muḥammad, ayant recours au langage du paganisme, déclare :

Votre sang est le mien. Je suis des vôtres et vous êtes des miens. Vos ennemis sont mes ennemis et vos amis, mes amis. Choisissez douze chefs d'entre vous afin qu'ils vous représentent dans le rituel du serment (*hīlf*)^{325}.

Lors de la bataille de Ḥunayn en l'an 8/630, au milieu de la débandade générale des musulmans, victimes du guet-apens des Hawāzin, le Prophète demande à son oncle ‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib de rappeler aux troupes, de sa voix puissante, les alliances scellées par le sang^{326}. Les différents épisodes du récit d’Ibn Hishām, montrent bien que ce genre de discours, ancré dans la culture ancestrale, trouvait bien plus d’écho chez les Arabes que les déclarations prophétiques de Muḥammad^{327}. Le second pacte de fraternité nous intéresse encore plus. Il s’agit évidemment du rituel de *mu’ākhāt*, pratiqué par Muḥammad, dès l’époque mecquoise parmi les fidèles de la Mecque, selon Ibn Ḥabīb^{328}, où au début de son arrivée à Médine, parmi les Mecquois et les Médinois, selon Ibn Hishām^{329}. Pendant ce rituel de « jumelage », accompagné certainement de mélange du sang, Muḥammad choisit comme frère ‘Alī. Il est remarquable que d’après Ibn Ḥabīb, la *mu’ākhāt*, faite sur « la base du droit (?) et du partage » (*‘alā l-ḥaqq wa l-mu’āsāt*), impliquait qu’à la mort de l’un des deux individus, l’autre, son « frère », devenait son héritier prioritaire^{330}. Ce qui semble authentique, puisque le Coran, dans les versets 4 : 33, 8 : 75 et surtout 33 : 6, paraît remettre vigoureusement en question cette institution antique en soulignant la priorité de la parenté sur le pacte de fraternité^{331}. Se fondant entre autres sur les sources juridiques romaines régissant les populations bédouines dans la Syrie du v^e siècle et étudiées par Bruns, ce qui prouve encore une fois la grande ancienneté de la pratique, E. Conte conclut que la *mu’ākhāt*, scellée par le sang, faisait des « frères jumelés » des proches (*qarā’ib*), des germains classificatoires (*ibnā’ l-‘amm*) et par conséquent des agnats héritiers (*‘aṣaba*) ; en instituant la parenté, le « jumelage » fondait une filiation commune entre les deux « frères »^{332}. Autant dire que la *mu’ākhāt*, à elle seule, permettait à ‘Alī de revendiquer l’héritage prophétique, ce qui tend à expliquer le mutisme quasi complet des sources non-shi’ites sur cet épisode de la vie de Muḥammad, mutisme pour le moins curieux sur un des actes fondateurs de la communauté des fidèles de Médine^{333}.

Mais il y a plus. Pour les Arabes, la *kahāna*, tout comme la noblesse, est héréditaire. Les qualités du *kāhin* ou du noble se transmettent, entre autres, par le sperme du père^{334}. En Arabie préislamique, les Bédouins allaient jusqu’à « prêter » leurs femmes à des notables aux grands mérites dont on louait la semence afin d’avoir des enfants racés^{335}. Pour ce qui est des qualités de sainteté, les sources islamiques ne tarissent pas sur la puissance

de transmission de la substance séminale des ancêtres de Muḥammad, manifestée par la « Lumière » et symbolisée par l'organe *ṣulb* (rein, lombe) considéré comme la réserve du sperme^{336}. Transitant par l'utérus (*raḥim*) de la femme, réserve de son « sperme » à elle, la semence de l'homme va constituer le lait dans les seins de la mère, ce qui aide encore plus la transmission des qualités du père à son enfant ; d'où le lien indissociable entre le sperme et le lait que l'on retrouve dans des expressions telles que « le lait provient de l'homme » (*al-laban min al-mar'*), « le lait de l'étalon/reproducteur » (*laban al-faḥl*) ou « le sperme unique » (*liqāḥ wāḥid*) qui désigne aussi bien le liquide séminal de l'homme que le lait de la femme^{337}. La semence du père fournit le sang et la viande (*dam wa laḥm*) de l'enfant ; la mère donne forme à cette matière et parachève la formation de l'enfant par son lait, assimilé au sperme du père^{338}. Issu de la même semence hāshimite que le Prophète, 'Alī, marié à Fāṭima, devient également le père de la descendance mâle de Muḥammad. Fāṭima, elle, dont un des titres les plus usuels chez les shi'ites est « le Confluent des Deux Lumières » (*majma' al-nūrayn*)^{339}, puisque faite par la semence de Muḥammad et réceptacle de celle de 'Alī, devient l'autre facteur de la transmission des vertus prophétiques. 'Alī semble avoir été pleinement convaincu de ces statuts. D'après un rapport d'al-Ṭabarī, dans son conflit contre Mu'āwiya, juste avant l'arbitrage de Ṣiffīn, à l'étape de Kūfa lorsqu'une partie de son armée est dispersée, 'Alī décide un moment de poursuivre le combat, jusqu'à la mort s'il le faut. Mais en regardant al-Ḥasan et al-Ḥusayn, il réalise que si ceux-ci périssent, les fidèles seront complètement privés de la descendance du Prophète. De ce qui ressort du récit d'al-Ṭabarī, ce fut là la raison principale qui le poussa à arrêter sa campagne^{340}. L'opinion d'un certain nombre de musulmans, rapporté par al-Maqrīzī, selon laquelle si 'Alī avait directement succédé au Prophète, alors qu'il était père d'al-Ḥasan et d'al-Ḥusayn, les gens auraient cru que le califat est une souveraineté héréditaire (*mulk mutawāraḥ*), semble historiquement plausible^{341}.

La salive est également perçue comme facteur de transmission magique. Le don de salive c'est bien sûr la fameuse pratique de *tahnik* que C. Gilliot a traduit par « sputation »^{342}. Selon les lexicologues arabes, Ibn Manẓūr ou al-Zabīdī par exemple, la forme verbale signifie « frotter le palais de la bouche » lorsqu'elle est accompagnée d'un complément (*ḥannaka bi-*, par exemple *ḥannakahu bi-tamratin*, frotter le palais de quelqu'un avec une

datte (écrasée), *ḥannakahu bi l-iṣbi*, ... avec le doigt). Utilisée sans complément, elle signifie mettre sa salive dans la bouche de quelqu'un (*ḥannaka Zaydun 'Amran*, Zayd mit sa salive dans la bouche de 'Amr ; littéralement : Zayd frotta de sa salive le palais de la bouche de 'Amr) ; dans ce dernier cas, le sens peut être précisé par l'ajout du terme « salive » (*ḥannakahu bi-rīqihī*, il lui cracha dans la bouche)^{343}. La salive peut protéger, guérir, transmettre des vertus ou des savoirs mais aussi détruire ou humilier. Selon l'intention de celui qui l'utilise, elle est bénédiction, initiation, médecine ou bien maléfice^{344}. La littérature du *Ḥadīth*, de la *sīra*, mais aussi les ouvrages historiographiques rapportent un grand nombre d'exemples du *tahnik* pratiqué par le Prophète. Le but est soit thérapeutique : Muḥammad guérit ainsi la main malade du fils de Umm Jalīl bint al-Mujallal^{345} ou encore l'épilepsie d'un enfant de sept ans^{346} ; soit initiatique : Muḥammad transmet la science à Ibn 'Abbās^{347} ; soit surtout la transmission de la bénédiction ou des vertus morales : de nombreux cas relatés où les parents amènent leurs enfants au Prophète afin que celui-ci pratique le *tahnik* sur eux^{348}, ou encore de nouveaux convertis qui demandent que le Prophète crache dans leur bouche^{349}. Il est utile de noter ici le lien étroit qui existe entre *tahnik* et *baraka/tabarruk*. Dans bon nombre de *ḥadīth*-s, les deux racines sont employées simultanément (*fa-yubarrīku 'alayhim wa yuḥannikuhum*, « ... afin qu'il les "bénisse" et crache dans leurs bouches » ; *ḥannakahu fa-barraka 'alayhi*, « ... il cracha dans sa bouche et le "bénit" », etc.)^{350}. La *baraka*, mot qui finit par signifier dans l'hagiologie musulmane une sorte d'effluve mystérieux et bienfaisant, une énergie ou un influx spirituel agissant surtout par contact et affectant les vivants et les objets, signifie à l'origine pluie abondante, ou le baraquement du chameau près du point d'eau, ou encore l'acte qu'accomplit la chamelle pendant le baraquement et qui consiste à mâcher la nourriture et la mettre (en la mélangeant bien sûr avec sa salive) dans la bouche de ses petits. Dans son excellent article consacré à cette notion, J. Chelhod montre comment cette dernière signification aboutit à la *baraka*, dans le sens de la force spirituelle que le père communique à son enfant nouveau-né, en le prenant sur ses genoux et en mettant sa salive dans la bouche de celui-ci, le bénissant et lui accordant sa protection de cette manière^{351}. Ce qui est commun entre *tahnik* et *baraka*, c'est l'idée d'une eau nourrissante et vivifiante (pluie, salive et même point d'eau), aussi bien pour le corps que pour l'âme, ce qui constitue une véritable bénédiction.

Là encore, comme le cas de la *mu'ākhāt* que nous avons vu précédemment, un ostracisme délibéré semble toucher 'Alī et ses fils, al-Ḥasan et al-Ḥusayn, de la part des auteurs non-shi'ites. Aucune mention d'eux dans les nombreux *ḥadīth*-s ou récits concernant les *tahnik*-s pratiqués par le Prophète. Ibn Kathīr (m. 774/1373), auteur pro-abbasside, va jusqu'à dire qu'à sa connaissance personne d'autre qu'Ibn 'Abbās n'a reçu dans sa bouche la salive du Prophète^{352}, alors qu'il est impensable qu'il n'ait pas connu au moins quelques-unes des nombreuses traditions rapportées par les ouvrages canoniques de *Ḥadīth* et que nous avons vues plus haut. Comment peut-on imaginer en effet que Muḥammad ait ainsi « béni » un grand nombre de ses compagnons et adeptes en laissant de côté son propre « frère », cousin, futur gendre et sans doute un des compagnons les plus intimes ? Encore plus, comment est-il pensable que le Prophète ait « béni » par sa salive un grand nombre d'enfants en oubliant ou privant délibérément de sa bénédiction ses propres petits-enfants, sa seule descendance mâle ? À ma connaissance, la littérature shi'ite est la seule à rapporter les *tahnik*-s que le Prophète aurait pratiqués sur 'Alī et les deux fils que ce dernier a eus par Fāṭima. Pratique que vont perpétuer d'ailleurs les imams, toujours selon les mêmes sources^{353}.

Selon la tradition, adopté dès son plus jeune âge par son oncle paternel Abū Ṭālib, Muḥammad était, dès avant l'islam, le « frère adoptif » de son cousin 'Alī. Cette *qarāba*, ainsi que sûrement des convergences spirituelles, firent que ce dernier n'hésita pas à embrasser la religion proclamée par Muḥammad. Ami et confident sûrement « béni » de ce dernier, son compagnon de toujours, « jumelé » avec lui lors du rituel de la *mu'ākhāt* pendant lequel il y eut très probablement mélange du sang, guerrier intrépide se battant pour sa Cause, 'Alī finit par épouser Fāṭima, la fille de Muḥammad, pour devenir le père de la descendance mâle de celui-ci. Un certain nombre de Compagnons avaient eu le privilège d'une ou plusieurs d'entre ces relations avec Muḥammad, mais personne, hormis 'Alī, ne les rassemblait toutes en lui. Est-ce pour cela que certains fidèles auraient professé que 'Alī était considéré par Muḥammad comme étant le Messie de la fin des temps ? (voir ci-dessus chap. 2)

En plus, 'Alī avait eu l'exclusivité de deux *qarāba*-s fondamentales, le « jumelage » et la paternité de la descendance mâle. Ainsi, 'Alī disposait d'atouts majeurs, confirmés, selon lui, par le Coran et encore plus par les croyances ancestrales, pour croire en l'élection divine de sa propre personne

et de sa descendance par Fāṭima. C'est cette « élection » qui constituait sûrement le centre de gravité de ce que ses contemporains auraient appelé *dīn 'Alī*.

5. Réactions et prolongements

Quoi qu'ait voulu dire l'expression *ahl bayt al-nabī*, très vite synonyme de *āl Muḥammad*, *āl al-nabī*, *āl al-rasūl*, etc., 'Alī n'aurait sûrement pas manqué de la revendiquer pour lui et sa maisonnée. Certains Hāshimites, et surtout en leur sein les Alides, paraissent avoir fait écho à cette revendication dès le premier siècle de l'hégire ; c'est ce qui semble se dégager par exemple d'un certain nombre de vers de poètes anciens tels que Abu l-Aswad al-Du'alī (m. 69/688), Kuthayyir 'Azza (m. 105/723) ou al-Kumayt b. Zayd (m. 126/743)^{354}. Des longues et pertinentes analyses de l'expression et ses implications religieuses et politiques, faites par M. Sharon dans plusieurs de ces publications, il s'avère que l'opinion populaire identifiait à cette époque les *ahl bayt al-nabī* avec les Hāshimites en général, avec la maisonnée de 'Alī plus particulièrement (c'est ce qui ressort aussi d'un grand nombre de *ḥadīth*-s sur les *ahl al-kisā'*, analysés par I. Goldziher ; voir *supra*), sans que d'ailleurs ce respect populaire eût forcément signifié la reconnaissance d'une légitimité pour gouverner la communauté^{355}. Parmi ceux qui partageaient ce respect, certains Alides auraient été les premiers à revendiquer la légitimité politique, autrement dit le califat, exclusivement réservée à 'Alī ; on peut raisonnablement penser que ces derniers étaient les fidèles de « la religion de 'Alī ». M. Sharon examine l'influence probable de la conception juive de la Maison de David, très présente en Irak, sur la population de Kūfa, terre natale et bastion des Alides. Selon cette conception, la direction de la communauté reste exclusivement réservée aux descendants de la Maison de David^{356}. Ailleurs, le même savant semble suggérer également l'influence de la conception chrétienne de la « Sainte Famille » (également très présente en Irak aux premiers siècles de l'islam), en soulignant le rapprochement constant que la littérature shi'ite établit entre les figures de Fāṭima et de Marie^{357}. Il considère même, comme tout à fait plausible, l'existence historique d'une recension coranique de Kūfa où 'Alī et les membres de sa

famille auraient été nommément et abondamment mentionnés^{358}, comme le *Hadīth* imāmite n'a cessé de le déclarer ouvertement jusqu'au milieu du IV^e/X^e siècle^{359}.

À côté de certaines réactions violentes contre l'importance accordée à la parenté ou contre la légitimité de la famille du Prophète, par exemple celle des Khārijites^{360}, de ‘Abdallāh b. al-Zubayr^{361} ou encore certains *ahl al-Hadīth*^{362}, les membres non-alides de la famille du Prophète et leurs descendants, en l'occurrence les Omeyyades et ensuite les Abbassides, auraient essayé de réagir en récupérant, eux aussi, le titre de *ahl al-bayt*. Bien que sa prudence méthodique l'empêche de se prononcer explicitement sur le sujet, M. Sharon semble, à plusieurs reprises, suggérer que les tentatives omeyyade et abbasside de s'identifier aux *ahl bayt al-nabī* auraient été une réaction aux revendications alides qui seraient ainsi plus anciennes^{363}. Leur position anti-omeyyade commune rapprocha un moment Alides et Abbassides^{364}, mais une fois effectivement au pouvoir, ces derniers prirent leur distance en se présentant comme la seule « Famille Sainte » ; en témoignent, entre autres, la tentative de la dévalorisation de la figure de Fāṭima ou encore la présentation de ‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib et ses fils comme les *ahl al-kisā*^{365}.

Par ailleurs, l'étude de *dīn ‘Alī* semble corroborer les allusions de G.H. Sadighi et de E. Kohlberg selon lesquelles le processus de la glorification de ‘Alī, transformant le personnage historique en une figure semi-légitime aux dimensions héroïques et même sacrées, remonterait à une époque fort ancienne, à savoir la période de son califat ou même celle qui suivit immédiatement la mort du Prophète^{366}. Une certaine réaction à la politique violente et répressive des premiers Omeyyades, plus particulièrement Mu‘āwiya et son fils Yazīd, paraît également avoir contribué à amplifier ce processus^{367}. La « religion de ‘Alī » paraît ainsi avoir été le noyau primitif de ce que deviendra plus tard le shi’isme. Les sources imāmites ont retenu quelques rapports, rares il est vrai, où l'on retrouve l'expression *dīn ‘Alī* et aussi *dīn Ḥasan* ou encore *dīn Husayn* qui ne paraissent avoir été autre chose que l'appellation de la « religion » de ‘Alī sous l'imamat des deux fils de ce dernier^{368}. Le shi’isme, dans ses différentes formes, semble en effet être le développement, dans des proportions considérables évidemment avec les implications doctrinales qui en découlent, des divers éléments qui auraient composé la « religion de ‘Alī »^{369} : le culte de la *qarāba*, la notion de l'héritage prophétique,

l'élection divine de 'Alī et ses descendants, aspects ancestraux et naturels mais aussi surnaturels, magiques et initiatiques liés à la « Sainte Famille » prophétique. Dans cette évolution, la dimension théophanique de la figure de 'Alī, ses attributs divins issus peut-être de son ancien statut messianique, occupe une place centrale. C'est ce que nous allons examiner dans les chapitres suivants.

Deuxième partie

Entre le divin et l'humain

Chapitre 4

Remarques sur la divinité de l'imam^{370}

1. Être théophanique et Homme parfait

Dans certains textes, assez discrets – il faut le dire – et comme dilués dans la masse des traditions que renferment les compilations anciennes duodécimaines, l'Imam n'est pas seulement présenté comme l'homme de Dieu par excellence mais comme participant pleinement aux Noms, Attributs et Actes que la théologie réserve d'habitude à Dieu seul. Cette « Figure » de l'Imam présente bon nombre d'analogies fondamentales avec l'Homme cosmique, appelé de diverses manières, des religions et des traditions spirituelles proche et moyen-orientales. Elle semble même être, à bien des égards, à l'origine de la réminiscence de cette notion antique dans la spiritualité musulmane^{371}. Également, des analogies bien entendu évidentes existent entre l'Imam-Dieu des textes shi'ites et l'Homme Parfait (*al-insān al-kāmil*) de la théosophie musulmane, intermédiaire ontologiquement nécessaire entre Dieu et le monde, mystérieux but ultime et « Secret des secrets » du théosophe^{372}.

À cet égard, les textes shi'ites sans doute les plus représentatifs et aussi les plus audacieux sont quelques prônes attribués à 'Alī b. Abī Ṭālib, l'imam par excellence et le « père » de tous les imams historiques de tous les courants shi'ites. On pourrait qualifier ces prônes de “théo-

imamosophiques” tant l’identité du locuteur y bascule, d’une phrase à l’autre, entre Dieu et l’Imam. Dans une longue succession d’affirmations, dont le martèlement répété en prose assonancée finissait, dit-on, par mettre l’auditoire en transe, le premier imam annonce hardiment son identité avec l’Anthropos cosmique, l’Homme Parfait qui, selon les mots justes de Massignon, n’est pas la divinité humanisée mais l’humanité déifiée^{373}. Pour donner une idée de la teneur de ces textes, je ne relève ici que quelques-unes de ces affirmations pour revenir en détail sur ces prênes dans la seconde partie : « Je suis le Secret des secrets, Je suis le Guide des cieux, je suis *Le Premier* et *Le Dernier*, je suis *Le Manifeste* et *Le Caché*, je suis *Le Compatissant*, je suis la Face de Dieu, je suis la Main de Dieu, je suis l’Archétype du Livre, je suis la Cause des causes... » (les termes en italiques sont les Noms divins coraniques).

Certains spécialistes ont dénoncé la date tardive de la rédaction de ces prênes^{374}. Par ailleurs, depuis le VI^e/XII^e siècle, un grand nombre de savants imamites ont considéré ces prênes comme appartenant au shi’isme « extrémiste » (courant de *ghuluww*)^{375} et les ont exclus de la doctrine duodécimaine, reconnue comme étant un shi’isme « modéré ». Le caractère apocryphe de la plupart de ces prênes, dans leurs formes développées, semble en effet indéniable ; rien que le vocabulaire philosophique ou astronomique de la majorité des versions fournit la preuve de la date tardive de leurs formes définitives. Dans cette première partie, je ne cherche donc aucunement à établir leur authenticité mais simplement à montrer que, d’une part, des discours analogues existaient, depuis une époque ancienne, dans les milieux alides-shi’ites et que, d’autre part, la doctrine imamologique duodécimaine, telle qu’elle est rapportée par les compilations anciennes, permet une telle conception de l’Imam et comporte, elle aussi, des textes qui pourraient être considérés comme les premiers jalons des prênes en question. S’il est vrai, comme le souligne Corbin, que : « même si le prône ne fut pas prononcé en réalité par le 1^{er} imam... il le fut, à un moment donné par un Imam éternel, dans la conscience shi’ite, et c’est cela qui phénoménologiquement importe^{376} », il n’en demeure pas moins que la genèse et le développement de la notion d’Imam-Dieu dans le shi’isme imamite a une histoire qui mérite d’être abordée. Du coup, pour ce qui est de la période primitive du shi’isme, celle du « proto-shi’isme » selon Watt^{377}, la distinction entre shi’isme

« extrémiste » et shi'isme « modéré » s'avère, encore une fois, totalement artificielle^{378}.

2. Premières données textuelles

Le processus de la glorification de 'Alī par ses partisans, transformant le personnage historique en une Figure semi-légitime aux proportions tragiques et héroïques remonterait à une époque très ancienne puisque ses premiers indices remontent à la période qui suivit immédiatement l'assassinat de 'Alī, voire plus loin encore, à la période où il aurait été considéré comme étant le Sauveur de la fin des temps ou encore celle qui suivit son échec à prendre la succession du Prophète. Le personnage acquiert des dimensions cosmiques : l'imam archétypique, manifestation d'une Lumière primordiale procédant de la Lumière divine, Entité théophanique^{379}. Il transmettra ses qualités aux autres imams de sa descendance, voire aux initiés des imams. En effet, d'après les auteurs hérésiographes, au cours des trois premiers siècles de l'islam, un assez grand nombre de courants et sectes shi'ites concevait tel ou tel imam ou bien tel ou tel adepte comme étant le Lieu de Manifestation (*mazhar*) de Dieu^{380}. La plus ancienne parmi ces sectes semble avoir été celle des énigmatiques Saba'iyya^{381} qui, pour un certain nombre de traits doctrinaux, étaient probablement identiques aux Kaysāniyya^{382}, partisans de l'imamat de Muḥammad b. al-Ḥanafīyya (fils non fātimide de 'Alī) et très vraisemblablement les premiers shi'ites aux idées gnosticisantes. Justement une proclamation kaysānite, datant de 278/890-1 et reproduit par al-Ṭabarī (m. 310/923) dans son *Ta'riḫ*, paraît être la plus ancienne attestation écrite de ce type de prône dans les milieux alides^{383}. Deux textes nuṣayrī, datant selon Silvestre de Sacy et Massignon de la fin du troisième siècle de l'hégire, reproduisent des fragments des deux prônes de *Bayān* et de *Taṭanjīyya* (voir *infra* la 2^e partie) et le corpus jābirien (seconde moitié du III^e-début du IV^e siècle) contient une citation du premier^{384}. Dans la première moitié du quatrième siècle, les attestations se multiplient. Quelques fragments de nos prônes sont rapportés par le duodécimain Muḥammad b. 'Umar al-Kashshī^{385} et quelques phrases des « prophéties eschatologiques » (*malāḥim*) qui figurent au début de certaines versions de

la *khuṭbat al-bayān* sont citées par le pastiche satirique de l’auteur anonyme d’*Abū l-Qāsim*^{386} ainsi que par al-Maḡdisī dans son *Bad’*^{387} ; ce qui montre que tout au moins des noyaux primitifs de ce que deviendront plus tard ces prônes étaient connus avant 350/960. Seconde moitié du troisième siècle – première moitié du quatrième c’est aussi la période de la rédaction des toutes premières grandes compilations de traditions duodécimaines^{388}. Celles-ci sont encore fortement marquées par ce que j’ai appelé ailleurs « la tradition ésotérique non-rationnelle » primitive^{389}, “récupérant” bon nombre de traditions originaires d’autres courants shi’ites (kaysānite, ismā’īlien, wāqifite, etc.) pour les incorporer dans le corpus duodécimain^{390}. Ce monumental corpus ne contient aucun des prônes qui nous intéressent mais des textes qui, en quelque sorte, les annoncent clairement. Ces textes sont probablement d’origine shi’ite non-duodécimaine mais ils s’intègrent d’une manière cohérente à l’imamologie duodécimaine si l’on adopte une vue synoptique de celle-ci. En effet, à ce stade « mythique » du langage doctrinal où la conceptualisation est pratiquement inexistante et la terminologie abstraite de type philosophique n’en est qu’à ses balbutiements, où la distinction conceptuelle entre la nature humaine de l’Imam (*nāsūt*) et sa nature divine (*lāhūt*)^{391} n’est pas encore définitivement établie en milieu shi’ite, tout un processus d’élaboration doctrinale semblait nécessaire pour que l’imamologie puisse atteindre ses ultimes limites dans la Figure de l’Imam divin qu’incarne ‘Alī par excellence. C’est donc en adoptant un point de vue phénoménologique que l’on tentera ici de repérer les phases successives de cette élaboration.

Selon la théologie imamite, l’Être divin, dans son Essence, transcende d’une manière absolue toute imagination, intelligence ou pensée. Dans son Essence, qui constitue son Être Absolu, Dieu demeure le Transcendant inconcevable qui ne peut être décrit ni appréhendé que par les termes avec lesquels Il S’est décrit Lui-même à travers Ses révélations. À ce niveau, le terme “chose” (*shay’*), d’une neutralité maximale, peut être appliqué à Dieu. D’après les propos remontant à plusieurs d’entre les imams, Dieu constitue la réalité de la “choséité” (*shay’iyya*), réalité inintelligible et indéfinissable (*ghayr ma’qūl wa lā maḥdūd*) qui place Dieu hors des deux limites de l’agnosticisme (*ta’fīl*) et de l’assimilationnisme (*tashbīh*)^{392}. L’Essence de Dieu est la Chose au sujet de laquelle l’homme ne peut avoir qu’un discours négatif, refusant tout ce qui pourrait en donner une représentation concevable. En effet, à travers les traditions théologiques,

toute une série de négations marquent les propos remontant aux imams au sujet de Dieu : négation d'une conception corporelle ou formelle (*jism/ṣūra*)^{393}, négation de l'espace (*makān*), du temps (*zamān*), de l'immobilité (*sukūn*) et du mouvement (*ḥaraka*), de descente (*nuzūl*) et de montée (*ṣu'ūd*), de qualification (*tawṣīf*) et de représentation (*tamthīl*), etc^{394}. Mais les choses ne pouvaient pas en rester là sinon Dieu serait demeuré, à jamais et d'une manière absolue, hors de la foi de l'homme, et la théologie ne serait qu'un simple agnosticisme. Ainsi, Dieu dans Son infinie bonté, a voulu se faire connaître des créatures et S'est fait qualifier d'un certain nombre de Noms et d'Attributs. Or ceux-ci, révélés aux hommes par les Plus Beaux Noms de Dieu (*al-asmā' al-ḥusnā*) possèdent des Lieux de Manifestation, des Véhicules, des Organes pour être appliqués à la création entière et à l'humanité en particulier. C'est grâce à ces Organes théophaniques que Dieu entre en relation avec les hommes et que ceux-ci accèdent à ce qui est connaissable en Lui^{395}. Ainsi on distingue deux plans ontologiques de l'Être divin : le plan de l'Essence, indescriptible, inconcevable ; c'est le plan de l'Inconnaissable, de Dieu dans son abscondité vertigineuse et non manifestée. Ensuite, le plan des Noms et Attributs qui est aussi celui des Actes réalisés par les Organes de Dieu ; c'est le plan de Dieu révélé, de l'Inconnu aspirant à être connu^{396}. Or, à travers le corpus des traditions, les imams répètent inlassablement qu'ils sont, eux, les Véhicules d'Attributs, les Organes de Dieu. Utilisant la terminologie coranique en y appliquant leur herméneutique spirituelle (*ta'wīl*), ils ne cessent de dire que :

nous sommes l'Œil (*'ayn*) de Dieu, nous sommes la Main (*yad*) de Dieu, nous sommes la Face (*wajh*) de Dieu, nous sommes Son Côté (*janb*), Son Cœur (*qalb*), Sa Langue (*lisān*), Son Oreille (*udhn*), ...^{397}.

C'est pour appuyer cet aspect que l'Imam en général et 'Alī singulièrement sont également désignés par des appellations telles que « la Preuve de Dieu » (*ḥujjat Allāh*), « le Vicaire de Dieu » (*khalīfat Allāh*), « la Voie de Dieu » (*ṣirāṭ Allāh*), « le Seuil de Dieu » (*bāb Allāh*) ou encore décrit par des expressions coraniques comme « le Signe Suprême » (*al-āyat al-kubrā*, Coran 79 : 20), « l'Auguste Symbole » (*al-mathal al-a'lā*, Coran 16 : 60), « l'Anse la Plus Solide » (*al-'urwat al-wuthqā*, Coran 2 : 256 ou 31 : 22)^{398}. Commentant le Coran 7 : 180, « Dieu possède les Plus Beaux

Noms, invoquez-Le par ces Noms », le sixième imam, Ja‘far al-Şādiq (m. 148/765) est dit avoir prononcé ces mots :

Par Dieu, nous [les imams], nous sommes les Plus Beaux Noms ; aucun acte des serviteurs n’est agréé de Dieu s’il n’est pas accompagné par la connaissance de nous^{399}.

Dans cette division Essence/Noms-Organes on peut déceler une transposition, au niveau divin, de la division omniprésente en milieu shi‘ite de toute réalité en *bāṭin* (aspect caché, ésotérique) et *ẓāhir* (aspect manifeste, exotérique). L’ésotérique, l’aspect caché, non manifesté de Dieu serait ainsi son Essence, à jamais inaccessible ; Ses Organes, Véhicules de Ses Noms, constitueraient Son exotérique, Son aspect révélé. L’Imam, l’exotérique de Dieu, est donc le véritable *Deus Revelatus* et la connaissance de sa réalité équivaut à la connaissance de ce qui est connaissable en Dieu. Dans une tradition remontant au troisième imam al-Ḥusayn b. ‘Alī (61/680) on lit : « Hommes ! Dieu créa Ses serviteurs afin que ceux-ci Le connaissent car lorsqu’ils Le connaissent, ils L’adorent et se libèrent ainsi de l’adoration de tout autre que Lui. » Un homme demande alors à l’imam : « Qu’est-ce que la connaissance de Dieu ? » « C’est pour les gens de chaque époque, la connaissance de l’imam [de cette époque] auquel ils doivent obéissance^{400}. »

La création a donc comme but la connaissance du Créateur par les créatures ; l’Imam, être théophanique par excellence et « Symbole Suprême » de ce qui peut être connu de Dieu, constitue donc la raison et le but de la création.

« Celui qui nous connaît connaît Dieu et celui qui nous méconnaît, méconnaît Dieu », répètent les imams^{401}. « C’est grâce à nous que Dieu est connu, dit une tradition remontant à Ja‘far al-Şādiq, et grâce à nous qu’Il est adoré^{402}. » « Sans Dieu, nous ne serions pas connus et sans nous, Dieu ne serait pas connu » dit une autre tradition attribuée au même sixième imam^{403}.

Un autre propos analogue, toujours attribué à Ja‘far, introduit une autre étape dans l’élaboration de la doctrine de la divinité de l’Imam. Cette étape est caractérisée par des propos allusifs qui peuvent facilement être rapprochés des fameuses « locutions paradoxales » (*shaṭaḥāt*) des mystiques^{404} :

... Dieu fit de nous Son Œil parmi ses adorateurs, 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 acte d'adoration que Dieu est adoré ; sans nous, Dieu ne saurait être adoré^{405}.

Or la dernière phrase peut tout aussi bien se lire de la manière suivante : « c'est par le fait que nous [les imams] sommes adorés que Dieu est adoré ; sans nous, Dieu ne saurait être adoré (*bi-'ibādatinā 'ubida'llāh law lā nahnu mā 'ubida'llāh*). L'audacieuse ambiguïté semble délibérée car non seulement l'identification avec Dieu jusque dans la personne physique de l'imam paraît la conséquence logique quoique ultime des étapes précédentes de l'imamologie, mais aussi d'autres *shataḥāt* de même teneur se trouvent assez largement disséminés dans le corpus ancien^{406}. Fait remarquable, tous ces propos, ou tout au moins ceux que nous avons pu repérer, sont rapportés du même Ja'far al-Ṣādiq^{407}. Commentant le Coran 39 : 69, « et la terre s'illuminera par la Lumière de son Seigneur », Ja'far dit : « le Seigneur de la terre c'est l'Imam de la terre »^{408}. Un disciple demande au sixième imam de lui expliquer la signification du verset « Tu ne lançais pas toi-même (les traits) [la phrase est adressée au Prophète] quand tu les lançais mais Dieu les lançait » (Coran 8 : 17). Ja'far est dit avoir répondu : « c'est parce que ce fut 'Alī qui donna les traits à l'Envoyé de Dieu qui les lança^{409}. » Enfin, un dialogue entre le même imam et son disciple Abū Baṣīr est, à cet égard, fort significatif :

Le disciple : « Informe-moi si, au Jour de la Résurrection, les initiés^{410} pourraient voir Dieu. » - Ja'far : « Oui, mais ils L'ont déjà vu bien avant l'avènement de ce Jour ». - « Quand ? » - « Lorsqu'Il leur demanda : “Ne suis-je pas votre Seigneur et ils répondirent certes” [Coran 7 : 172] ». Le disciple rapporte qu'ensuite son maître resta silencieux pendant un long moment puis déclara : « Les initiés Le voient déjà dans ce monde-ci avant le Jour de la Résurrection. Ne Le vois-tu pas toi-même en ce moment même [devant toi] ? » « Puissé-je te servir de rançon, est-ce que je peux rapporter ce propos sous ton autorité ? » « Non, car un négateur, ignorant le sens profond de ces mots, l'utilisera pour nous accuser d'assimilationnisme et d'infidélité^{411}... »

Dans un tel contexte imamologique, il n'est pas étonnant de rencontrer, dans le corpus duodécimain ancien, des traditions qui annoncent sans équivoque les textes des prônes théo-imamosophiques attribués à 'Alī, où l'identité de celui-ci bascule constamment entre une nature divine (*lāhūt*) et une nature humaine (*nāsūt*) :

Du haut de la chaire de la mosquée de Kūfa, ‘Alī, Commandeur des initiés, déclara : Par Dieu, je suis le Rétributeur (*dayyān*) des hommes le Jour de la Rétribution ; je suis celui qui partage entre le Jardin et le Feu, n’y rentre personne si ce n’est par mon partage ; je suis le Juge Suprême (entre le bien et le mal ; *al-fārūq al-akbar*)... Je détiens la Parole tranchante (*faṣl al-khiṭāb*) ; je détiens la Vue pénétrante de la Voie du Livre... Je possède la science des heurs et des malheurs et la science des jugements ; je suis le Parachèvement de la Religion ; je suis le Bienfait de Dieu pour Ses créatures^{412}...

et ailleurs :

je suis l’Abeille-reine (*ya’sūb*) des initiés ; je suis le Premier parmi les Anciens ; je suis le successeur de l’Envoyé du Seigneur des mondes ; je suis le Juge du Jardin et du Feu^{413}...

Dans une tradition que l’on fait remonter au Prophète Muḥammad, celui-ci fait ainsi l’éloge de ‘Alī :

... Voici l’Imam 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 ‘Alī, le vrai ne serait pas distingué du faux, ni le croyant de l’incroyant ; sans ‘Alī, Dieu n’aurait pas pu être adoré... Aucun Rideau (*sitr*) ne lui cache Dieu, nul Voile (*hijāb*) entre Dieu et lui. Non ! ‘Alī lui-même est Rideau et Voile^{414}...

Au sujet des versets « Sur quoi ils s’interrogent mutuellement ? /Sur l’Annonce solennelle/Objet de leur différend » (Coran 78 : 1-3), ‘Alī est dit avoir déclaré à ses adeptes :

par Dieu, je suis l’Annonce solennelle... Dieu n’a pas d’Annonce plus solennelle ni de Signe plus grandiose que moi^{415}.

Toutes ces citations sans exception sont tirées du corpus duodécimain réputé « modéré » ; comme nous l’avons dit précédemment, la distinction entre shi’isme « modéré » et shi’isme « extrémiste », en ce qui concerne la période primitive et surtout la tradition « ésotérique non-rationnelle », s’avère artificielle^{416}. Cette distinction semble tardive et due notamment aux premiers hérésiographes de la fin du III^e et du début du IV^e siècle de l’hégire. Dans le « proto-shi’isme », les frontières entre les différents courants semblent avoir été plus que perméables et la circulation des adeptes entre différentes sectes voire l’appartenance simultanée à plusieurs d’entre elles auraient été choses courantes.

3. Les prônes de ‘Alī

Il y a une grande confusion dans les titres et les textes des prênes rapportés par de nombreux auteurs à des époques différentes. La grande majorité de ces auteurs sont shi'ites, d'autres sont des sunnites mystiques. Tantôt un même titre est donné à des prênes différents, tantôt des textes quasiment identiques sont appelés par des noms différents ; les versions d'un même prône sont parfois fort divergentes, la longueur des textes est très variable et d'une façon générale, plus on avance dans le temps, plus les textes s'étoffent et s'entremêlent. Tout se passe comme si les auteurs, selon leurs préoccupations spirituelles ou littéraires, ajoutent à un ou plusieurs noyaux primitifs, dans le même style en prose assonancée, des affirmations de plus en plus nombreuses.

En se fondant sur les données les plus récurrentes, on pourrait dire que nous disposons de trois prênes théo-imamosophique attribués à 'Alī, très apparentés les uns aux autres : le Prône de la Claire Déclaration (*khutbat al-bayān*), le Prône de la Gloire (*khutbat al-iftikhār*) et le Prône du Golfe (*al-khutbat al-tatanjiyya/tatanjiyya/ṭatanjiyya* ; mot mystérieux qu'à un endroit le texte explique comme étant synonyme de *khalīj*, dans le sens de « golfe »)^{417}.

Le dernier semble être le plus ancien puisque, on l'a vu, une version assez longue est déjà rapportée par les textes nuṣayrī datant de la fin du III^e siècle^{418}. Le penseur et propagandiste ismā'īlien Mu'ayyad fī l-Dīn al-Shīrāzī (m. 470/1077) en donne une version plus développée dans ses *Majālis*^{419}. Le théosophe et traditionniste duodécimain Rajab al-Bursī (m. 814/1411) reproduit dans ses *Mashāriq* à peu de choses près le même texte que celui d'al-Shīrāzī, bien que des éléments appartenant, selon d'autres auteurs, au Prône de la Claire Déclaration y soient mélangés^{420}. La version d'al-Bursī a aussi bien servi à Mullā Muḥsin al-Fayḍ al-Kāshānī (m. 1091/1680) dans ses *Kalimāt maknūna* ou à al-Sayyid Kāzīm al-Rashtī (m. 1259/1843), grand maître de l'École théologico-mystique des Shaykhiyya, dans son monumental commentaire inachevé du Prône du Golfe^{421} qu'au savant imamite contemporain, mort au début du XX^e siècle, 'Alī Yazdī Ḥā'irī dans son *Ilzām al-nāṣib*^{422}.

Le Prône de la Gloire serait d'origine duodécimaine ; il n'aurait été en effet rapporté, dans sa forme développée, que par des auteurs appartenant à cette branche du shi'isme. Ce prône est, semble-t-il, rapporté pour la première fois sous ce titre par le grand savant Ibn Shahrāshūb (m. 588/1192) dans ses *Manāqib*^{423}. Le penseur mystique Ḥaydar Āmolī/

Āmulī (m. vers 790/1387-88) en cite des extraits (qui, chez d'autres auteurs, font partie de l'un des deux autres de nos prônes) dans son *Jāmi' al-asrār*^{424}. Rajab al-Bursī, contemporain d'Āmolī, reproduit sous ce même titre un prône sensiblement différent^{425}. Le grand érudit Shaykh Āghā Bozorg Ṭīhrānī (m. 1969), connaisseur inégalé des textes duodécimains, suppose que les deux prônes de la Gloire et de la Claire Déclaration font partie d'une même pièce originale dont une autre partie, appelée cette fois-ci, le Prône des Silhouettes (*khuṭbat al-ashbāḥ*) est rapportée dans le *Nahj al-balāgha*^{426}.

Le Prône de la Claire Déclaration (ou plus exactement les textes connus sous cette appellation), lui aussi issu d'un noyau ancien, est, parmi nos trois prônes, semble-t-il, le plus reproduit, le plus lu, médité et commenté parmi aussi bien les théosophes shi'ites que les mystiques sunnites^{427}. Quelques textes datant de la seconde moitié du III^e et plus sûrement de la première moitié du IV^e siècle et contenant des citations de ce prône ont déjà été mentionnés^{428}. On en signale un commentaire (perdu ?) par la grande figure de l'ismā'īlisme iranien, al-Ḥasan (b.) al-Ṣabbāḥ (m. 518/1124)^{429}. Parmi les mystiques sunnites, aux sympathies shi'ites évidentes tout de même, citons Muḥammad b. Ṭalḥa al-Ḥalabī al-Shāfi'ī (m. 652/1254) et Sayyid Muḥammad Nūrbakhsh (m. 869/1464) qui reproduisent des extraits de ce prône et le considèrent comme la « locution paradoxale par excellence^{430} ». Les auteurs duodécimains à avoir cité, commenté, traduit en persan ou mis en vers arabes ou persans la *khuṭbat al-bayān* sont trop nombreux pour être énumérés ici. Contentons-nous de quelques noms célèbres : Ḥaydar Āmolī et Rajab al-Bursī déjà mentionnés, al-Qādī Sa'īd al-Qummī (m. vers 1103/1691-92), Nūr 'Alī Shāh, maître de la confrérie des Ni'matullāhiyya (m. 1212/1798), Ja'far Kashfī (m. 1267/1850-51) (nous allons revenir sur la version de Kashfī), Mīrzā Abū l-Qāsim Rāz Shīrāzī, maître de la confrérie des Dhahabiyya (m. 1286/1869) jusqu'à Yazdī Ḥā'irī déjà cité qui, dans son *Ilzām al-nāṣib*, rapporte trois très longues versions de ce prône^{431}.

Parmi ces versions, celle du théosophe iranien Ja'far Kashfī est particulièrement intéressante^{432}. Dans son grand ouvrage en persan intitulé *Tuḥfat al-mulūk*, dédié au prince qājār Muḥammad Taqī Mīrzā, fils du souverain Fath 'Alī Shāh (d'où le titre qui signifie littéralement « le Présent offert aux souverains »), Kashfī rapporte, en le commentant à l'occasion, le texte en arabe d'un prône relativement court qu'il intitule *khuṭbat al-bayān*.

Effectivement, une grande partie du texte est une sorte de florilège des versions antérieures de ce prône mais Kashfī y ajoute également de nombreux éléments puisés dans nos deux autres prônes à savoir la *khuṭbat al-taṭanjīyya* et la *khuṭbat al-iftikhār*. En outre, il supprime l'introduction (*dībāja*) théologique, énumérant un certain nombre de Noms et d'Œuvres de Dieu, ainsi que « la prophétie eschatologique » (*malḥama*) du début de la *khuṭbat al-bayān*, les jugeant sans doute loin de la principale visée du prône qui, selon lui, est imamologique. Fait particulièrement intéressant : philosophe et féru d'astronomie, Kashfī supprime pourtant du texte les affirmations d'une coloration trop philosophique ou celles ayant rapport avec l'astronomie, affirmations certainement surajoutées tardivement à un éventuel noyau primitif ancien. Ainsi, le penseur iranien effectue une synthèse cohérente des trois prônes et présente un texte qui a des chances d'être proche d'une ou de plusieurs pièces théo-imamosophiques anciennes. Pour ces raisons, la version de Ja'far Kashfī me semble particulièrement représentative de ce genre de pièces attribuées à 'Alī^{433} :

Du haut de la chaire de la mosquée de Kūfa, 'Alī, Commandeur des initiés, prononça ce prône : « Hommes ! Interrogez-moi avant que vous ne me perdiez^{434} ! Car je suis le Trésorier de la Science^{435} ; je suis la Montagne de la magnanimité^{436} ; je détiens les Clés de l'Invisible ; je suis le Secret de l'Invisible ; je suis le Secret des secrets^{437} ; je suis l'Arbre des Lumières ; je suis le Guide des cieus ; je suis le Confident des laudateurs ; je suis l'ami intime de Gabriel ; je suis l'Élu pur de Michaël ; je suis le Conducteur du tonnerre ; je suis le Témoin du Pacte^{438} ; je suis la Face de Dieu ; je suis l'Œil de Dieu ; je suis la Main de Dieu ; je suis la Langue de Dieu^{439} ; je suis la Lumière de Dieu^{440} ; je suis le Trésor de Dieu dans les cieus et sur la terre^{441} ; je suis la Puissance ; je suis la Manifestation de (ou Celui qui manifeste) la Puissance ; je suis le Rétributeur (*dayyān*)^{442} au Jour de la Rétribution ; je suis le Juge du Jardin et du Feu ; je suis le Jardin et le Feu ; je suis le Biscornu [Dhū l-qarnayn ; cf. Coran 18 : 83, 86 et 94] mentionné dans les livres antiques ; je suis l'Adam Primordial ; je suis le Noé Primordial ; je suis le Compagnon de Noé et son sauveur ; je suis le Compagnon de Job l'éprouvé et son guérisseur ; je suis le Compagnon d'Abraham et son secret^{443} ; je suis le Commandeur des initiés ; je suis la Source de la certitude ; je suis le Tonnerre ; je suis le Cri de la Vérité [Coran 23 : 41 et L : 42] ; je suis l'Heure pour les négateurs [expression coranique récurrente] ; je suis l'Appel qui réveille les habitants des tombes ; je suis le Seigneur du Jour de la Résurrection ; je suis le Dresseur des cieus ; je suis la Preuve de Dieu sur la terre et les cieus ; je suis la Lumière de la guidance ; je suis les-Plus-Beaux-Noms par lesquels on L'invoque ; je suis l'Arbitre des actes des créatures ; je suis, parmi elles, le Vicaire du Dieu Créateur ; je suis le Seigneur de la Première Création^{444} ; je suis le Déclencheur du premier Déluge ; je suis le Déclencheur du second Déluge ; je suis avec le Calame et j'étais avant le Calame [Coran 68 : 1 et 96 : 4] ; je suis avec la Table [Bien Gardée] et j'étais avant la Table [Bien Gardée ; Coran 85 : 22] ; je suis le Seigneur de la prééternité primordiale ; je suis le Régisseur (*mudabbir*)^{445} de l'Univers primordial lorsque votre ciel ni votre terre n'étaient encore venus à l'existence ; je suis Celui qui, dans la préexistence, conclut le Pacte avec les esprits et Celui qui leur déclara, par ordre de l'Éternel, : « Ne suis-Je pas votre Seigneur » [Coran 7 : 172] ; je suis le Chef des initiés ; je suis l'Étendard des bien-guidés ; je suis le Guide de pieux ; je suis la Certitude ; je suis celui qui parle par révélation divine^{446} ; je suis le Gouverneur des astres et leur Régisseur par ordre de mon Seigneur

et grâce à la science qu'Il m'a réservée ; je suis celui qui remplira la terre de justice et d'équité comme auparavant elle débordait d'oppression et d'injustice [ou « de ténèbres »]^{447} ; je suis l'Occulté, l'Attendu pour la grandiose Affaire ; je suis la Montagne, un Livre couvert d'inscriptions, la Demeure fréquentée, la Voûte élevée, la Mer débondée [Coran 52 : 1-6] ; je suis le Maître de l'herméneutique [du Livre sacré] ; je suis le commentateur des Évangiles ; je suis le Savant de la Torah ; je suis l'Archétype du Livre [Coran 3 : 7 ; 13 : 39 ; 43 : 41] ; je suis la Parole Tranchante [Coran 38 : 20] ; je suis *Le Premier* ; je suis *Le Dernier* ; je suis *Le Caché* ; je suis *Le Manifeste* ; je suis la Lumière des prophètes^{448} ; je suis l'Amitié des Amis [de Dieu] ; je suis Adam et Seth ; je suis Moïse et Josué ; je suis Jésus et Simon ^{449} ; je suis Ḥanbathā' (?) des Noirs ; je suis Bashīr (?) des Turcs ; je suis Jirjīs (?) des Francs^{450} ; je suis l'Illuminateur du soleil, de la lune et des étoiles ; je suis le Préposé de la Résurrection ; je suis le Préposé de l'Heure ; je suis *Le Créateur* ; je suis le Créé ; je suis le Contemplateur ; je suis le Contemplé ; je suis le *Seigneur de la Ka'ba* ; je suis le mois de Ramaḍān ; je suis la Nuit du Décret [Coran 97 : 1-3] ; je suis *Celui qui donne (mu'fī)* ; je suis *Celui qui prend (qābiḍ)* ; je suis l'Intérieur de l'espace sacré ; je suis le Pilier des peuples ; je suis la Lumière des lumières ; je suis Porteur du Trône [divin] avec les [anges ?] Dévoués^{451} ; je suis la Perle des huîtres ; je suis la Montagne de Qāf^{452} ; je suis la Clé des Mystères ; je suis la Lampe des Cœurs^{453} ; je suis l'Éclat de toute beauté [ou "intelligence" ou bien « vase métallique » *[zurūf]* ^{454} ; je suis le Secret des lettres ; je suis le sens des *tawāsīn*^{455} ; je suis l'ésotérique des *hawāmīm* ; je suis le Seigneur de *alif-lām-mīm* ; je suis le *nūn* et le Calame [Coran 68 : 1] ; je suis la Lampe [dans] des Ténèbres ; je suis Celui qui consolide les hautes montagnes ; je suis Celui qui fait sourdre les sources d'eaux ; je suis Celui qui fait tomber la pluie ; je suis Celui qui fait pousser les feuilles aux arbres ; je suis Celui qui fait éclater les couleurs et les fruits ; je suis le Dispensateur des nourritures ; je suis le Résurrecteur des morts ; je suis celui pour qui le soleil revint deux fois sur son trajet et celui que le soleil salua deux fois^{456} ; je suis Celui qui pria avec l'Envoyé de Dieu dans les deux directions de la prière^{457} ; je suis le Héros [des combats] de Badr et de Ḥunayn^{458} ; je suis Celui qui fit traverser la mer à Moïse ; je suis Celui qui noya le Pharaon et ses armées ; je suis Celui qui parla par la bouche de Jésus alors qu'il était au berceau ; je suis Celui qui parle toutes les langues^{459} ; je suis Celui qui traverse les sept cieux et les sept terres en un clin d'œil^{460} ; je suis le *Mahdī* de tous les instants ; je suis le Christ ; je suis le Second Christ ; je suis le Jésus de ce Temps^{461} ; je suis le Maître de la Balance^{462} ; je suis *Le Compatissant* ; je suis *Le Miséricordieux* ; je suis l'Élevé ; je suis *Le-Plus-Élevé* ; je suis l'Abeille-Reine des initiés^{463} ; je suis la Certitude de ceux qui savent avec certitude ; je suis le Lion [du clan] des Banī Ghālīb ; je suis 'Aī b. Abī Ṭālib.

Voici le texte de la khuṭbat al-bayān (version de Ja'far Kashfī). *ayyuhā l-nās as'alūnī qabla an tafqidūnī innī khāzin al-'ilm wa anā ṭūr al-ḥilm/'indī mafātīḥ al-ghayb wa anā sirr al-ghayb/anā sirr al-asrār/anā shajarat al-anwār/anā dalīl al-samāwāt/anā anīs al-musabbihāt/anā khalīl jabra'īl/anā ṣafī mīkā'īl/anā sā'iq al-ra'd/anā shāhid al-'ahd/ana wajah allāh/anā 'ayn allāh/anā yad allāh/anā lisān allāh/anā nūr allāh/anā kanz allāh fī l-samāwāt wa fī l-arḍ/ana l-quḍra/anā maẓhar [muẓhir] al-quḍra fī l-arḍ/anā dayyān yawm al-dīn/anā qasīm al-janna wa l-nār/anā l-janna wa l-nār/anā dhu l-qarnayn al-madhkūr fī l-ṣuḥuf al-ūlā/anā Ādam al-awwal/anā nūḥ al-awwal/anā ṣāhib nūḥ wa munjīhi/anā ṣāhib ayyūb wa shāfīhi/anā ṣāhib ibrahīm wa sirruh/anā amīr al-mu'mīnīn/anā 'ayn al-yaqīn/anā l-ra'd/anā l-ṣayḥa bi l-ḥaqq/anā l-sā'a li l-mukadhdhibīn/anā l-nidā' al-mukhrij man*

fī l-qubūr/anā ṣāhib yawm al-nushūr/anā aqimtu l-samāwāt/anā ḥujjat allāh fī l-arḍ wa l-samāwāt/anā nūr al-hudā/anā l-asmā' al-ḥusnā allatī yud'a bihā/anā l-nāzir 'alā a'māl al-khalā'iq/anā fī l-khalā'iq khalīfa al-ilāh al-khāliq/anā ṣāhib al-khalq al-awwal/anā ṣāhib al-tūfān al-awwal/anā ṣāhib al-tūfān al-thānī/anā ma'a l-qalam qabl al-qalam/anā ma'a l-lawḥ qabla l-lawḥ/anā ṣāhib al-azaliyya al-awwaliyya/anā mudabbir al-'ālam ḥīna lā samā'ukum ḥādhihi wa lā ghabrā'ukum/anā ākhidh al-'ahd 'alā l-arwāḥ fī l-azal/wa anā l-munādī lahum 'a lastu bi-rabbikum bi-amri qayyūmi lam yazal/anā sayyid al-mu'minīn/anā 'alam al-muhtadīn/anā imām al-muttaqīn/anā l-yaqīn/anā l-mutakallim bi l-waḥy/anā ṣāhib al-nujūm wa mudabbiruhā bi amri rabbī wa 'ilmī lladhī khaṣṣanī bihi/anā lladhī amla'a l-arḍ 'adlan wa qīṣṣan kamā muli'at jawran wa zulman [zuluman]/anā l-ghā'ib l-muntazar li l-amr al-'azīm/anā l-tūr wa kitāb mastūr wa l-bayt al-ma' mūr wa l-saqf al-marfū' wa l-baḥr al-masjūr/anā mu'awwil al-ta'wīl/anā mufassir al-injīl/anā 'ālim al-tawrā/anā umm al-kitāb/anā faṣl al-khiṭāb/anā al-awwal/anā al-ākhir/anā l-bātin/anā l-zāhir/anā nūr al-anbiyā'/anā walāya al-awliyā'/anā Ādam wa shīth/anā mūsā wa yūsha'/anā 'isā wa sham'ūn/anā Ḥanbathā' [?] al-zanj/anā bashīr [?] al-turk/anā jirjīs al-faranj/anā munawwir al-shams wa l-qamar wa l-nujūm/anā qayyim al-qiyāma/anā qayyim al-sā'a/anā l-khāliq/anā l-makhlūq/anā l-shāhid/anā l-mashhūd/anā ṣāhib al-ka'ba/anā shahr ramadān/anā laylat al-qadr/anā l-mu'ṭī/anā l-qābid/anā bātin al-ḥaram/anā 'imād al-umam/anā nūr al-anwār/anā ḥāmil al-'arsh ma'a l-abrār/anā lu'lu' al-aṣḍāf/anā jabal qāf/anā miṭṭāḥ al-ghuyūb/anā sirāj al-qulūb/anā nūr al-zurūf/anā sirr al-ḥurūf/anā ma'nā l-tawāsīn/anā bātin al-ḥawāmīm/anā ṣāhib alif-lām-mīm/anā l-nūn wa l-qalam/anā miṣbāḥ al-zulam/anā rāsi l-jibāl al-shāmikhāt/anā fājir al-'uyūn al-jāriyāt/anā munzil al-maṭar/anā mūriq al-shajar/anā mukhrij al-lawn wa l-thamar/anā muqaddir al-aqwāt/anā nāshir al-amwāt/anā lladhī raddat lī al-shams marratayn wa sallamat 'alayya karratayn/wa sallaytu ma'a rasūl allāh al-qiblatayn/anā ṣāhib badr wa ḥunayn/anā jāwaztu bi-mūsā fī l-baḥr/wa aghraqtu fir'awn wa junūdahu/anā l-mutakallim 'alā lisān 'īsā fī l-mahd/anā l-mutakallim bi kulli lisān/anā lladhī ajūzu l-samāwāt al-sab' wa l-arḍīn al-sab' fī ṭurfa 'ayn/anā mahdī l-awān/anā l-masīḥ/ anā l-masīḥ al-thānī/anā 'īsā l-zamān/anā ṣāhib al-mizān/anā l-raḥmān/anā l-raḥīm/anā l-'alī/anā l-a'lā/anā ya'sūb al-mu'minīn/anā yaqīn al-mūqinīn/anā layth banī ghālib/anā 'alī ibn abī ṭālib.

Chapitre 5

Les cinq esprits de l'homme divin

*À Jean-Daniel Dubois
En fidèle amitié*

Parmi les sentences que l'on trouve les plus fréquemment dans les prônes de 'Alī, il y a : « Je suis celui qui parle par révélation divine » (*anā al-mutakallim bi l-wahy*) ; et une autre qui peut être considérée comme le résultat du premier : « Je suis le Maître de l'herméneutique » (*anā mu'awwil al-ta'wīl* ; autrement dit « celui qui initie au sens caché de la révélation divine ») ; c'est ce qu'exprime la doctrine shi'ite qui fait de l'imam le « Coran parlant »^{464}. En effet, 'Alī, et après lui les autres imams de sa descendance, sont des manifestations de Dieu sur terre, comme on vient de le voir, et un des aspects les plus fondamentaux de cette dimension c'est que l'imam est en même temps le réceptacle, le transmetteur et le contenu ultime de la Parole divine. Or, si la nature humaine de l'imam possède de telles propriétés c'est grâce à sa constitution spirituelle. Voyons les choses de plus près.

Dans un article bref mais fort suggestif, publié en 2005 et intitulé « The 'Five Limbs' of the Soul : A Manichean Motif in Muslim Garb ? », Karim Douglas Crow examine les réminiscences du thème antique des cinq organes de l'âme/l'esprit chez trois auteurs musulmans : l'imam shi'ite Ja'far al-Şādiq, le mystique sunnite al-Ḥakīm al-Tirmidhī et le penseur shi'ite ismā'īlien Ja'far b. Manşūr al-Yaman. L'essentiel de l'article, qui

passé rapidement sur les antécédents iraniens, est consacré à ces trois auteurs. À la fin de son ouvrage, l'auteur déclare : « Nous nous abstenons de poursuivre la question au-delà de ce point, en espérant que le lecteur intéressé prendra le matériau présenté ici pour mener [plus loin] la réflexion sur les questions soulevées^{465}. » Je vais essayer d'être ce « lecteur intéressé » mentionné par mon collègue pour revenir plus loin sur son travail. La présente étude comporte trois parties : 1. Les traditions shi'ites ; 2. leur « préhistoire » ; 3. leurs prolongements et leurs implications.

1. Traditions shi'ites

Commençons notre examen par quelques traditions rapportées par l'autorité par excellence du Hadith shi'ite ancien, Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī (m. vers 328/939-40) dans la partie doctrinale (les *Uṣūl*) de son *Kitāb al-Kāfī* (Le Livre Suffisant)^{466}. D'abord, le chapitre consacré aux esprits des imams au sein du Livre de la Preuve (*Kitāb al-ḥujja*). Il contient trois traditions :

1. « L'imam Ja'far al-Ṣādiq : '...Dieu le Très-Haut créa les créatures en trois groupes comme Il le dit Lui-même [Coran 56 : 7-11] : 'Vous serez trois groupes côte à côte* Les compagnons de la droite [ou 'de bon augure']* Qu'est-ce que les compagnons de la droite [/de bon augure] ?* Et les compagnons de la gauche [ou 'de mauvais augure']* Qu'est-ce que les compagnons de la gauche [/de mauvais augure] ?* Et ceux qui devanent, ceux qui devanent* Ce sont les rapprochés' [fin de la citation coranique]^{467}. 'Ceux qui devanent' sont les envoyés de Dieu et l'élite parmi Ses créatures en qui Il a placé cinq esprits : Dieu les soutient [d'abord] par l'esprit saint (*rūḥ al-quds* ; littéralement l'esprit de la sainteté) par lequel ils ont la connaissance des choses. Il les soutient [ensuite] par l'esprit de la foi (*rūḥ al-īmān*) grâce auquel ils craignent Dieu. Il les soutient par l'esprit de la puissance (*rūḥ al-quwwa*) grâce auquel ils peuvent obéir à Dieu. Il les soutient par l'esprit du désir (*rūḥ al-shahwa*) par qui ils désirent l'obéissance à Dieu et détestent la désobéissance à Son égard. [Enfin] Il place en eux l'esprit du mouvement (*rūḥ al-madraj* – littéralement l'esprit de l'avancement, de la progression) grâce auquel les gens se meuvent [littéralement : vont et viennent]. Et Dieu place dans les croyants

(*mu'minīn*), [qui sont] les « compagnons de la droite », les quatre derniers' [en fait le hadith répète à la lettre ce qui a déjà été dit au sujet des quatre derniers esprits]^{468}. »

2. Un disciple demanda à l'imam Muḥammad al-Bāqir ce qu'est la connaissance du sage initiateur (*'ilm al-'ālim*)^{469}. Celui-ci répond : « ... Dans [l'être] des prophètes et des légataires [*awṣiyā'*, pl. de *waṣī* ; un des titres de l'imam] se trouvent cinq esprits : l'esprit saint, l'esprit de la foi, l'esprit de la vie [*rūḥ al-ḥayāt* ; qui remplace ici « l'esprit du mouvement » du hadith précédent], l'esprit de la puissance et l'esprit du désir. C'est par l'esprit saint que [ces hommes] connaissent absolument tout [littéralement « tout ce qui se trouve dans le monde, du dessous du Trône divin jusqu'à ce qui se trouve sous terre]... Les quatre derniers peuvent subir des changements mais pas l'esprit saint [littéralement « l'esprit saint ne s'amuse ni ne joue » ; le couple est coranique]^{470}. »

3. Un disciple demanda à Ja'far au sujet de la connaissance qu'a l'imam de ce qui se passe au fin fond de la terre alors qu'il se trouve dans une pièce fermée. L'imam Ja'far répondit : « ...Dieu plaça dans le Prophète [i.e. Muḥammad] cinq esprits : l'esprit de la vie qui lui permettait de se mouvoir et de marcher, l'esprit de la puissance qui lui permettait de se lever et de faire des efforts, l'esprit du désir grâce auquel il mangeait, buvait et avait des relations sexuelles licites, l'esprit de la foi par lequel il croyait et il jugeait avec équité et enfin l'esprit saint grâce auquel il portait la prophétie [*rūḥ al-quḍḍ fa-bihī ḥamala l-nubuwwa*]. Lorsque le Prophète décéda, l'esprit saint fut transmis à l'imam [*al-imām* avec article défini ; il s'agit de 'Alī mais aussi sans doute des autres imams]. L'esprit saint ne dort jamais, n'est jamais négligent ou distrait, ne s'enorgueillit jamais ; ce qui est le cas des quatre autres esprits. C'est par l'esprit saint que tout est compris^{471}. »

Les cinq éléments constitutifs de l'homme intérieur, nous les retrouvons sous une autre forme ailleurs chez al-Kulaynī : dans la tradition n° 23 du Livre de l'Intelligence et de l'Ignorance (*Kitāb al-'aql wa-l-jahl*) de la même partie *Uṣūl* du *Kitāb al-Kāfī* où sont mentionnées l'intelligence et ses quatre composantes : « Ja'far : 'Le pilier de l'homme c'est l'intelligence. Celle-ci est composée de la sagacité [*fiṭna*], la compréhension [*fahm*], l'attention [*ḥifẓ*] et la connaissance [*'ilm*]. C'est l'intelligence qui rend l'homme parfait, qui est son guide, qui lui donne perspicacité et qui est la clé de ses affaires. Lorsque son intelligence est soutenue par la Lumière, il devient sage, attentif, conscient, plein de sagacité et de compréhension ; il

saura ainsi le comment, le pourquoi et le où [des choses] ; il distinguera ce qui lui fait du bien de ce qui lui est nuisible ; il connaîtra sa direction, ses attachements et ses détachements. Son témoignage de l'unification de Dieu se purifiera ainsi que son obéissance à l'égard de Dieu. Devenu ainsi, il récupérera ce qu'il n'a pu réaliser [dans le passé] et il maîtrisera ce qui lui adviendra [dans le futur]. Il sera pleinement conscient du présent et saura pourquoi il se trouve là où il est ; d'où il vient et vers où il se dirige. Tout cela grâce au soutien de l'intelligence^{472}. »

Ces traditions, concernant l'homme divin, et en particulier le guide divin qu'est l'imam, et ses membres intellectifs ne semblent pas avoir des fondements proprement islamiques ou arabes. Aucune base dans la culture arabe préislamique, comme la poésie, ou dans le Coran ne peut leur être attribuée. En revanche, des traditions religieuses et spirituelles antiques et tardo-antiques peuvent nous fournir de nombreux parallèles saisissants.

2. « Préhistoire »

Au-delà du manichéisme auquel Karim Douglas Crow fait allusion et auquel on reviendra, les textes les plus anciens qui semblent être à la racine de nos traditions seraient Isaïe 11, (1)-2,3 et certaines de ses exégèses. D'abord, les versets bibliques (limitons-nous à la transcription à partir des langues sémitiques) :

« 1. (Un rameau sortira de la souche de Jessé, un rejeton jaillira de ses racines)/ 2. Sur lui reposera l'Esprit du Seigneur [*rūḥa Yhwh*] : esprit de sagesse et de discernement (*rūḥa ḥakemāh ū-bīnāh*), esprit de conseil et de vaillance [*rūḥa 'eṣāh ū-gebūrāh*], esprit de connaissance et de crainte du Seigneur [*rūḥa da'at ve-yireat Yhwh*]^{473}. » Le texte syriaque de la Peshitta a : l'Esprit de Dieu [*rūḥā da-Lohā*], esprit de sagesse et de compréhension [*rūḥā de-ḥēketā wa de-sūkolā*], esprit de bienveillance et de puissance [*rūḥā de-tar'īthā wa de-gaborūtā*], esprit de sagacité et de crainte de Dieu [*rūḥā de-yid'atā wa de-dēḥeletēh de-Moryā*]^{474}. Comme dans nos textes en arabe, les qualificatifs des esprits, désignant tous des facultés ayant rapport avec la pensée ou la conscience religieuse, prises dans un sens général, sont susceptibles ici aussi de recevoir différentes traductions. Par ailleurs, comment faut-il les compter : l'Esprit de Dieu est-il le premier de la liste ou

bien celui qui englobe et comprend les suivants ? Est-il identique avec l'esprit saint ? Les autres esprits sont à compter un par un ou bien chaque groupe de deux compte-t-il pour un seul esprit comprenant deux aspects ? La crainte de Dieu est-elle aussi un esprit ou bien une vertu à part ? Les très nombreuses exégèses des versets en question, surtout par les Pères grecs et latins, proposent différents découpages et donc des décomptes divergents. Nous arrivons ainsi à quatre, cinq, six et le plus souvent à sept esprits ou autant de dons du saint-esprit, le plus souvent les sept dons suivants : intelligence, science, sagesse, conseil, piété, force, crainte de Dieu (seul Origène en énumère dix)^{475}. Il est cependant indéniable que nous y retrouvons le contenu, parfois la lettre, ainsi que la description des cinq esprits des traditions shi'ites. Le texte hébreu parle du Messie, du Christ selon les exégètes chrétiens (Augustin applique également les dons aux vrais fidèles chrétiens) ; nos hadith-s shi'ites parlent de l'élite parmi les créatures, soit les prophètes et encore plus particulièrement les imams (certains textes shi'ites les appliquent aussi aux fidèles initiés). On pourrait établir une correspondance approximative entre quelques éléments d'Isaïe 11, 2-3 et des hadith-s shi'ites de la façon suivante :

Isaïe 11, 2 -3	Traditions shi'ites
Esprit de Dieu/ Esprit de sagesse/ Esprit de connaissance	Esprit saint
Esprit de crainte de Dieu	Esprit de la foi (qui fait craindre Dieu)
Esprit de vaillance/puissance (en syriaque)	Esprit de puissance
	Esprit de désir
	Esprit de mouvement/vie/ corps

Cependant, des sources plus directement liées à nos textes shi'ites semblent provenir des milieux gnostiques et manichéens. Ces derniers connaissaient bien Isaïe 11, 2-3, comme l'atteste sa très riche tradition exégétique chez eux^{476}. Les parallèles les plus remarquables se rencontrent dans les commentaires du *logion* 19 de l'*Évangile selon Thomas*, magistralement repérés, identifiés et étudiés par Henri-Charles Puech, en particulier dans ses cours au Collège de France pendant l'année 1961-62^{477}. Voici la traduction de ce *logion* : « Jésus a dit : 'Heureux celui qui était avant d'avoir été. Si vous devenez pour moi des disciples et si vous écoutez mes paroles, ces pierres vous serviront. Vous avez en effet *cinq*

arbres dans le Paradis qui ne bougent ni été ni hiver et dont les feuilles ne tombent pas. Celui qui les connaîtra ne goûtera pas de la mort^{478}. » Selon d'autres passages de l'*Évangile selon Thomas* mais aussi des textes gnostiques comme *Pistis Sophia*, *Évangile d'Ève* cité par Epiphane, les *Actes de Thomas* ou encore chez Irénée, ce *logion* et d'autres parlent des « Élus », des « Uniques », des « Vivants », des « fils de l'homme » ou autrement dit ceux qui ont été initiés par Jésus aux secrets des choses^{479}. Dans un certain nombre de textes gnostiques coptes, il est question du « mystère des cinq Arbres », des « cinq puissances » ou des « cinq sceaux » traités en symboles noétiques (Écrit anonyme de Bruce, *Pistis Sophia*, Papyrus de Deir el-Bala'izah). Cependant, ce sont deux écrits manichéens qui présentent le plus de similitudes avec les traditions shi'ites sur les cinq esprits et sur les facultés de l'intelligence : il s'agit du *Psautier* copte^{480} et du traité chinois appelé « Traité Chavannes-Pelliot »^{481}. Dans le premier, « les cinq arbres du Paradis » du *logion* 19 sont mis en parallèle avec les « cinq vierges sages » de la parabole évangélique et avec plusieurs autres séries d'entités, groupées cinq par cinq, entre autres avec les « cinq dons » de l'esprit saint et les cinq membres de l'âme capable de recevoir l'esprit saint. Le second écrit manichéen expose, lui aussi, un grand nombre de séries de cinq éléments en relation avec les cinq arbres du *logion* 19, notamment les cinq membres de la nature faite de lumière de l'initié, soit, selon la traduction de Chavannes et Pelliot, la pensée, le sentiment, la réflexion, l'intellect et le raisonnement^{482}. Cependant, une note de Paul Demiéville à Henri-Charles Puech indique que les termes chinois désignant ces cinq membres, à savoir *siang*, *sin*, *nien*, *sseu* et *yi*, sont beaucoup plus vagues. Tout comme les termes arabes de la tradition de Ja'far sur les facultés de l'intelligence (*'aql*), ils sont tous plus ou moins en rapport avec la pensée, prise en général, et désigneraient des notions comme conscience, imagination, cœur, esprit, mémoire, réflexion ou intention. Puech rapproche ensuite ces textes avec d'autres sources manichéennes consacrées à la transformation du « Vieil Homme » en « Nouvel Homme » grâce au *Noûs-Lumière*— en l'occurrence le fragment de Tourfan M 14, le chapitre 38 des *Képhalaïa* coptes ou encore le chapitre 10 des *Acta Archelai*. Il arrive ainsi à établir la liste des cinq facultés spirituelles dans trois langues importantes des écrits manichéens :

- Syriaque : *haunā*, *maddēā*, *re'yānā*, *maḥshabtha*, *tar'īthā*.
- Grec *noûs*, *ennoia*, *enthumēsis*, *phronēsis*, *logismos*.

– Copte : *nous, meeue, sbô, sadjne, makmek.*

Ce qui mérite d’être souligné, c’est que dans cette énumération, les quatre éléments de la pentade mentionnés à la suite du *noûs* ne sont en réalité que les divers aspects, propriétés ou manifestations de celui-ci. C’est ce que nous retrouvons exactement dans la tradition sur les facultés du ‘*aql*. Comme l’ont établi Schaefer, Nyberg, Reitzenstein et d’autres, ce système de dénombrement serait d’origine iranienne.

Les manichéens ont dû emprunter ces exégèses du *logion* 19 aux gnostiques du deuxième siècle. Dans l’épîclèse des *Actes de Thomas*, il est fait mention de l’esprit saint comme l’Envoyé ou le Messager des cinq membres soit *noûs, ennoïa, phronêsis, enthumêsis* et *logismos*. Résumant une doctrine théologique de Basilide, Irénée évoque le Dieu suprême entouré de cinq hypostases émanées de lui, à savoir *noûs, logos, phronêsis, sophia* et *dunamis*^{483}. Même chose dans la *Sophia de Jésus-Christ* où cinq des six membres parfaits ou immortels du premier homme sont identiques à la pentade manichéenne et énumérés dans le même ordre. Tertullien de son côté rapporte dans *De anima*, xviii, 4 que les gnostiques, notamment les valentiniens, établissaient un parallèle entre les « sens corporels » (*corporales sensus*) et les cinq vierges folles de la parabole évangélique, de même qu’entre les « puissances intellectuelles » (*intellectuales uires*) et les cinq vierges sages. La doctrine des cinq membres ou cinq sens spirituels aurait ainsi existé aux seins de courants gnostiques antérieurs au manichéisme.

Michel Tardieu ajoute les termes latins et moyen-perses aux listes terminologiques de Puech concernant les cinq membres de l’homme parfait manichéen^{484}. Il énumère d’abord leur intitulé général dans les différentes langues des corpus manichéens : les cinq pensées (en parthe), les cinq éons, les noms de l’âme ou les splendeurs (en grec), les cinq demeures ou les pères (en syriaque), les cinq mondes (en syriaque, grec, latin et arabe dans la description des manichéens chez Ibn al-Nadīm par exemple). Il établit ensuite le tableau suivant :

[trad.] syriaque	grecque	latin	moyen perse
1.intelligence	noûs	mens	bām
2.science	ennoïa	sensus	manohmēd
3.pensée	phronêsis	prudencia	ūsh
4.réflexion	enthumêsis	intellectus	andeshisn

Nous avons déjà vu une possible influence iranienne dans le dénombrement des facultés spirituelles. La mention, par Michel Tardieu, de l'usage de la langue moyen-perse ou pehlevi par les Manichéens nous y ramène de nouveau^{486}.

Justement, un des textes zoroastriens les plus capitaux en moyen-perse, le *Dēnkart*, comporte des passages significatifs sur les quatre ou cinq facultés spirituelles de l'homme en relation avec le monde divin. Il est vrai que ce texte religieux, datant du IX^e siècle de notre ère, est fort tardif mais on sait aussi que les matériaux rassemblés dans ce genre d'ouvrages zoroastriens, composés donc trois siècles après l'avènement de l'islam et très probablement en réaction directe à la religion arabe, sont souvent d'origine très ancienne. Il est d'ailleurs intéressant de rappeler que le Livre d'Isaïe, dont les versets 11, 2-3 semblent être la source première des doctrines qui nous occupent, traite de la déportation des juifs à Babylone, de leur retour à Jérusalem et de la reconstruction du temple sur les ordres du souverain achéménide Cyrus le Second. Il est donc postérieur à la période perse où, selon bon nombre de spécialistes, la religion juive a subi quelques influences mazdéennes importantes^{487}.

Quant au *Dēnkart*, surtout deux des chapitres de son Troisième Livre sont consacrés, entre autres, aux composantes intérieures de l'homme. D'abord, le chapitre 123 sur les correspondances entre le monde spirituel *mēnōg* et le monde matériel *gētī* dans l'univers en général et dans l'homme en particulier. Dans une énumération complexe, les composantes « mēnōgienne », spirituelles ou célestes, de l'âme sont les suivantes : *ruwān*, *waxsh*, *čīthr* et *frawahr* qui sont les puissances de la vie, *jān*. Le moyen le plus puissant pour vivifier ces facultés est le *xrad/ashn xrad*, intelligence ou connaissance, elle-même éminemment « mēnōgienne », puisque souvent identifiée à la Bonne Religion (*wēh dēn*)^{488}. Nous retrouvons les cinq composantes de l'âme ainsi que le rôle central de l'intelligence de nos traditions shi'ites. Puis le chapitre 218, dont l'intitulé traduit par le Père Jean de Menasce est : « Sur la réalité mēnōgiennes qui sont dans la [personne] de l'homme, leurs agents et leurs opérations^{489} ». Ici, les agents des réalités spirituelles en l'homme sont au nombre de quatre : *ruwān*, *jān*, *frawahr* et *bōy*. Le chapitre s'efforce de les définir et de les articuler avec d'autres facultés comme *waxsh*, *čīthr*, *ahw*, etc. Selon Shaul Shaked, lequel

complète les études de Harold Bailey sur la *xwarnah/farraḥ* (« lumière de gloire » des hommes mēnōgiens), la multiplicité des composantes de l'âme et la correspondance de celles-ci avec des puissances célestes est une très vieille conception iranienne. C'est justement cette composition, comprenant de quatre à sept facultés, et son articulation avec le monde *mēnōg* qui permettent la relation entre l'homme divin et des entités divines ou avec Ahurā Mazdā lui-même^{490}.

3. Prolongements et implications

Revenons à nos quatre traditions shi'ites. L'une d'entre elle remonte au cinquième imam, Muḥammad al-Bāqir (m. vers 119/737), et les trois autres au sixième, Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765). Ce qui nous ramène à la fin du 1^{er}/VII^e et surtout la première moitié du II^e/VIII^e siècle. D'après l'étude classique de Heinz Halm, complétant celles d'Israel Friedländer et de Marshall Hodgson, cette période correspondrait effectivement à l'adoption des doctrines gnostiques et dualistes manichéennes par les cercles shi'ites^{491}. L'absence de source directe aux deux premiers siècles de l'islam rend difficile l'étude de la filiation littéraire entre les mouvements gnostiques et les différentes branches du shi'isme. Cependant de nombreuses études, dont la plus complète reste l'ouvrage monographique déjà mentionné de Heinz Halm, ont pu montrer que des courants religieux de type gnostique, notamment ceux influencés ou restés fidèles aux adeptes de Mani (Mānī en arabe), de Bardesane (Bardaysān) et de Marcion (Marqiyūn), étaient restés actifs en terre d'islam, jusqu'au III^e et IV^e/IX^e et X^e siècles, parfois se convertissant à la nouvelle religion arabe, avec armes et bagages intellectuels et spirituels^{492}. Il faut préciser que les régions de prédilection de ces mouvements était presque toutes situées en Irak (surtout les cités de Kūfa, non loin de l'importante cité sassanide de Ḥīra, et de Baṣra), c'est-à-dire la terre natale du shi'isme^{493}. De ce qui ressort des ouvrages hérésiographiques musulmans, mais aussi des corpus imamites et ismaéliens ainsi que des ouvrages issus des milieux shi'ites dits « extrémistes » (des livres comme le *Kitāb al-Ḥaḫḫ wa-l-azilla* ou encore le *Umm al-kitāb* sur lequel je reviendrai), on peut raisonnablement déduire que les enseignements de type gnostique, se transmettant surtout de manière

initiatique (c'est-à-dire principalement orale ou sous le signe du secret) avaient cours dès l'imamat de nos deux imams, surtout le second, c'est-à-dire donc aux confins des I^{er} et II^e/VII^e et VIII^e siècles^{494}. De plus, certaines études consacrées à l'imam Ja'far al-Şādiq dressent de lui le portrait d'un grand savant entouré d'un cercle de disciples venus de tous horizons, notamment des milieux gnostiques, manichéens, judéo-chrétiens et chrétiens, sans parler du corpus des sentences qui lui sont attribuées dans toutes sortes de genres littéraires et qui contient un très grand nombre d'enseignements enracinés dans les traditions mystiques et spirituelles tardo-antiques, de la théologie néoplatonicienne aux sciences occultes, en particulier l'alchimie, de l'hermétisme au néopythagorisme, de l'herméneutique ésotérique à l'anthropologie mystique^{495}. Enfin, nos trois traditions sur les « cinq esprits » rapportées par al-Kulaynī sont transmises aux noms de ceux que la littérature prosopographique shi'ite connaît fort bien, à savoir « les Deux Ju'fī » : Jābir b. Yazīd al-Ju'fī et Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī, tous deux disciples des deux imams mentionnés. On trouve également leurs noms dans les chaînes de transmetteurs (*isnād*) des traditions du même genre rapportées par al-Şaffār al-Qummī que nous verrons plus loin. Or, les deux sont connus pour avoir transmis entre autres des enseignements de type gnostique, ésotérique et mystique de leurs maîtres, surtout ceux de Ja'far al-Şādiq^{496}.

Tous ces éléments donnent à penser que nos traditions dateraient effectivement de la fin du I^{er}/VII^e ou les débuts du II^e /VIII^e siècle. Même leur attribution aux deux imams Muḥammad al-Bāqir et encore plus à Ja'far al-Şādiq semble plausible. Dans ce cas, ces enseignements shi'ites seraient effectivement les plus anciennes attestations en islam des thèmes qui nous occupent et témoigneraient des milieux par lesquels ceux-ci ont transité pour passer des traditions religieuses antérieures à cette religion.

Al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. entre 295 et 310/907-922) est un autre penseur musulman à avoir exploité assez longuement le thème des composantes de l'âme. Exact contemporain d'al-Şaffār al-Qummī et d'al-Kulaynī, mystique original d'une importance significative dans l'histoire des idées ésotériques en islam, c'est à lui que Karim D. Crow a consacré la majeure partie de son travail^{497}. Dans plusieurs de ses ouvrages, en l'occurrence *al-Masā'il al-maknūna*, *'Ilm al-awliyā'* ou encore *Ghawr al-umūr*, le Sage de Tirmidhī parle des quatre, cinq ou six composantes de l'intelligence (*al-'aql*) qu'il appelle les « armées de l'esprit, du cœur ou de la connaissance » (*junūd al-*

rūḥ/al-qalb/al-ma'rifa). Ici, nous retrouvons souvent les quatre éléments de l'intelligence de la tradition shi'ite du *Kitāb al-'aql wa-l-jahl* d'al-Kulaynī (notre quatrième et dernière tradition présentée au début de cette étude), à savoir, en compagnie du *'aql : al-fiṭna* (sagacité), *al-fahm* (compréhension), *al-'ilm* (connaissance), *al-ḥifẓ* (mémoire/attention ; remplacé parfois par *al-dhihn*, aptitude à apprendre ; variante : *dhukā'*, vivacité d'esprit), toujours avec les mêmes réserves concernant leur traduction exacte. La proximité d'al-Tirmidhī avec les traditions shi'ites est également perceptible dans son emploi de l'expression : les « armées de l'intelligence », *junūd al-'aql* qui, évidemment, rappelle la fameuse tradition cosmogonique qui fonde le dualisme shi'ite, à savoir le hadith des 75 Armées de l'Intelligence cosmique et de l'Ignorance cosmique (*junūd al-'aql wa-l-jahl*)^{498}. On s'aperçoit encore une fois, comme l'a déjà souligné avec pertinence Geneviève Gobillot dans de nombreux passages de ses travaux, le parallélisme frappant entre al-Tirmidhī et al-Kulaynī.^{499} Cela semble montrer de manière assez évidente que le mystique transoxianais puisait dans les mêmes sources shi'ites que l'auteur du *Kitāb al-Kāfi*, et ce non pas uniquement pour ce qui est sa doctrine sur l'intelligence spirituelle.

Le troisième et dernier auteur présenté par Douglas K. Crow est le propagandiste shi'ite ismā'īlien Ja'far b. Manṣūr al-Yaman (m. vers 380/990).^{500} Dans ses *Sarā'ir wa-asrār al-nuṭaqā'*, celui-ci semble compter quatre composantes pour l'intelligence (*al-'aql*), à savoir *fikr* (pensée/méditation), *dhikr* (rappel/souvenir), *dhihn* (aptitude à apprendre) et *ḥifẓ* (mémoire/attention) et établit, dans un système assez confus il faut l'avouer, une correspondance entre les cinq facultés intellectuelles de l'homme (*'aql, nafs, dhikr, dhihn, fikr*) et les cinq « hypostases » du système cosmogonique ismā'īlien, à savoir *sābiq, tālī, jadd, fath* et *khayāl*. Ces deux auteurs se sont occupés de l'intelligence et ses composantes. De nombreux autres auteurs, surtout parmi les philosophes et théologiens ismā'īliens, y ont également fondé leur noétique^{501}.

D'autres sources concernent les esprits multiples de l'homme de Dieu, par exemple le fameux texte ésotérique shi'ite *Umm al-kitāb*. Bien que considéré comme un de leurs textes sacrés par les Ismā'īliens d'Asie Centrale, ce texte dont il n'existe qu'une traduction en persan archaïque faite à partir d'un original en arabe, semble provenir des milieux proto-ismā'īliens ésotéristes de type gnostiques, ceux que les hérésiographes taxent d'extrémisme (*ghuluww*). Quant à la datation de l'original arabe, son

éditeur, Wladimir Ivanow, a hésité, au gré de ses publications étalées sur plusieurs décennies, entre le II^e/VIII^e et le V^e/X^e-XI^e siècle^{502}. Or, révisant les analyses d'Ivanow mais aussi celles de Fillipani-Ronconi et de Tijdens, Heinz Halm, à ce jour l'auteur des études les plus complètes sur le texte, considère que les parties les plus anciennes du *Umm al-kitāb* dateraient effectivement de la première moitié du 2^e/VIII^e siècle^{503}. Ce qui nous amène à l'époque de l'imamat de Ja'far al-Šādiq. Cependant, beaucoup plus récemment, Sean Anthony, dans une étude fort documentée, est revenu sur cette datation et pense que les plus vieilles parties de l'ouvrage dateraient de la période de l'Occultation mineure du douzième imam des Imamites, c'est-à-dire la seconde moitié du III^e/IX^e siècle^{504}. Dans ce cas, l'ouvrage est l'exact contemporain des *Baṣā'ir al-darajāt* d'al-Šaffār et du *Kāfi* d'al-Kulaynī. Dans tous les cas, nous nous trouvons pleinement dans ce que j'ai appelé ailleurs « la tradition originelle ésotérique » pré-bouyide^{505}.

Au début du *Umm al-kitāb*, pendant une séance à l'école, le jeune imam Muḥammad al-Bāqir, doté d'une science initiatique miraculeuse, explique à son professeur 'Abdallāh b. Šabbāh, les significations ésotériques des lettres de l'alphabet^{506}. C'est au cours de ces explications que sont mentionnés les différents éléments des traditions que nous avons examinées chez al-Kulaynī et qui désignent les capacités spirituelles et intellectuelles de l'homme de Dieu : l'esprit de la vie (*rūḥ al-ḥayāt*), l'esprit de la foi (*rūḥ al-īmān*), l'esprit de la mémoire/attention (*rūḥ al-ḥifẓ*), l'esprit de la réflexion/méditation (*rūḥ al-fikr*), l'esprit du pouvoir (*rūḥ al-jabarūt* ; cf. *rūḥ al-quwwa* chez al-Kulaynī), l'esprit de la connaissance (*rūḥ al-'ilm*), l'esprit de l'intelligence (*rūḥ al-'aql*), l'esprit saint/de la sainteté (*rūḥ al-quds*) appelé également l'esprit universel (*rūḥ-i kull*, en persan) ou l'esprit suprême (*rūḥ al-akbar* et *rūḥ al-a'zam* [*sic*, au lieu d'*al-rūḥ al-kubrā* et *al-rūḥ al-'uzmā*]). Un peu plus loin, les esprits des cinq sens physiques sont mis en correspondances avec les « Cinq du Manteau » (Muḥammad, Fāṭima, 'Alī, al-Ḥasan et al-Ḥusayn) et les cinq esprits intérieurs couronnés, là encore, par l'esprit saint.^{507} Ailleurs, les cinq « hypostases » de l'ismā'īlisme sont mentionnées : *'aql*, *naḥs*, *fath*, *jadd*, *khayāl* (traduites ici par Intellect universel, Âme universelle, Victoire, Gloire et Imagination), mises en correspondance avec les *afrād* (les Esseulés) et les *yatīm* (les Orphelins ou les Incomparables) que les shi'ites nuṣayrī identifient aux cinq compagnons de 'Alī, c'est-à-dire Salmān le Perse, al-Miqdād b. Aswad, Abū Dharr al-Ghifārī, 'Uthmān b. Maz'ūn et 'Ammār b. Yāsir (ou selon

une autre liste : al-Miqdād, Abū Dharr, ‘Abdallāh b. Rawāḥa, ‘Uthmān b. Maz‘ūn et Qanbar b. Kādān)^{508}.

Mentionnons enfin un texte a priori inattendu dans notre enquête : l’*Évangile de Barnabé*, dans sa relecture musulmane bien entendu. Apocryphe énigmatique d’origine espagnole, écrit probablement par un ou plusieurs Morisques (Musulmans espagnols convertis de force au christianisme aux xv^e et xvi^e siècles, donc après la *Reconquista*) ou au contraire par un moine chrétien converti à l’islam, l’*Évangile de Barnabé* est une « Vie de Jésus » conforme à l’idée qu’un certain islam se fait du Nouveau Testament et de la figure du Christ. Sa plus ancienne mention daterait du xvii^e siècle mais son seul manuscrit parvenu jusqu’à nous, écrit en italien et conservé à Vienne (Autriche) date du xvi^e siècle^{509}. Ce qui est remarquable au regard de notre problématique c’est que ce texte a été jugé par certains savants, par exemple Lonsdale et Laura Ragg, Luigi Cirillo et Jan Joosten, comme appartenant aux mouvances diatessariques gnostiques.^{510} Or, on sait maintenant, grâce surtout aux récents travaux de Michael Ebstein et d’Ehud Krinis qui viennent très utilement compléter l’étude classique de Shlomo Pines, que les milieux musulmans de type gnostiques et mystiques en Espagne musulmane étaient profondément influencés par la pensée shi’ite notamment ismā‘īlienne.^{511} Il est donc plausible d’envisager pour notre texte des sources aussi bien chrétiennes de type gnostique que des sources shi’ites, très probablement ismā‘īlienne.

Au chapitre XLIV de l’*Évangile de Barnabé*, on lit : « Le messager de Dieu... est orné d’esprit d’intelligence et de conseil, d’esprit de sagesse et de force, d’esprit de crainte et d’amour^{512}... » Dans cette liste d’esprits, nous retrouvons aussi bien certains esprits d’Isaïe 11, 2-3 que ceux de nos textes shi’ites. Puis au chapitre CX, les mots suivants sont mis dans la bouche de Jésus : « ...Ayez le désir d’être des saints... Vous ne recevrez pas ce que vous ne voulez pas désirer. Si vous désirez la sainteté, Dieu est assez puissant pour vous rendre saints en moins de temps qu’il n’en faut pour cligner de l’œil^{513}. » Lonsdale et Laura Ragg traduisent « si vous désirez la sainteté » par « *If you really wish the sanctity by your spiritual desire*^{514} ». Il me semble que nous ne sommes pas très loin de l’énigmatique « esprit du désir » (*rūḥ al-shahwa*) du premier hadith du « Livre de la Preuve » *du Kāfi* d’al-Kulaynī examiné au tout début de la présente étude.

Qu’impliquent les textes qui viennent d’être examinés (et la liste n’est pas exhaustive^{515}) ? Ce qu’ils ont en commun c’est d’abord soit leur

appartenance soit leur dépendance possible aux doctrines shi'ites. Ensuite, l'objectif ultime de leurs auteurs est de prouver et d'expliquer, par des éléments théologiques, anthropologiques et noétiques intimement liés, que l'homme divin est celui qui est en relation directe avec Dieu. Recevoir l'inspiration ou la révélation divine, c'est cela la raison d'être et la fonction de la sainte intelligence ('*aql*), reflet humain de la Hiéro-intelligence cosmique, équivalent de l'esprit saint ou l'esprit de la sainteté (*rūḥ al-quds*), expression coranique presque toujours associée à Jésus Christ dans le Coran, identifié par certains théologiens sunnites à l'ange Gabriel et/ou à « l'esprit loyal » coranique (*al-rūḥ al-amīn*), et par les philosophes à l'intellect agent (*al-'aql al-fa'āl*)^{516}. Hérité donc très probablement du shi'isme, dans un processus où al-Ḥakīm al-Tirmidhī, un des plus anciens et plus décisifs théoriciens de l'hagiologie musulmane, semble avoir joué un rôle capital, cette capacité de recevoir l'inspiration divine devient une des caractéristiques du saint dans la mystique sunnite. Cependant, la doctrine shi'ite impliquée par les traditions concernant les composantes intérieures de l'homme divin, dont l'imam est la manifestation par excellence, va beaucoup plus loin puisqu'elle conduit à la persistance, à la continuité de la prophétie. Là encore, nous sommes dans le prolongement des traditions de type gnostiques de l'Antiquité tardive, avec comme toile de fond la théorie de la communication directe avec Dieu, si accentuée dans les *Ennéades* de Plotin en particulier et dans les écrits néoplatoniciens de manière plus générale. Le corpus ancien de Hadith shi'ite semble totalement explicite à cet égard. Or, le shi'isme se trouve ainsi en contradiction avec le dogme « orthodoxe » selon lequel Muḥammad est « le sceau des prophètes » (compris comme étant le dernier des prophètes), et donc l'islam la dernière religion avant la fin du monde. J'y reviendrai.

Dans le « Livre de la Preuve » chez al-Kulaynī, le chapitre consacré aux « cinq esprits » de l'imam est précédé par le chapitre où ce dernier est dit être un *muḥaddath* (celui à qui parlent les entités célestes, y compris les anges) et un *mufahham* (celui auquel est donnée la Compréhension d'En-Haut)^{517}. Il est de même suivi par un chapitre sur le fait que l'imam est investi de l'entité céleste appelée l'Esprit (*al-rūḥ*) dont parle le Coran (par ex. Q. 16 :2, 17 :85 ou 42 :52) : « l'Esprit procédant de l'Ordre du Seigneur », et grâce auquel l'imam est capable de recevoir directement les révélations divines^{518}. Al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-903), écrivant très probablement quelques années avant al-Kulaynī, est encore plus audacieux

dans ses *Baṣā'ir al-darajāt*^{519}. Ainsi, le chapitre sur les cinq esprits des imams, contient plus de deux fois plus de traditions que chez al-Kulaynī^{520}. Il est immédiatement suivi par cinq chapitres qui soulignent lourdement les capacités des imams dans la réception de la révélation à travers des dizaines de traditions : « chapitre sur le fait que l'esprit saint se joint aux imams lorsque ces derniers en ont besoin »^{521} ; « chapitre sur l'Esprit au sujet duquel Dieu a proclamé dans Son Livre : 'Ainsi, nous t'avons révélé un Esprit procédant de notre Ordre', [Q. 42 :52] qui se trouve dans l'Envoyé de Dieu (i.e. Muḥammad) et dans les imams et qui les informe, les guide et les soutient^{522} » ; « chapitre sur les questions posées au sage initiateur (i.e. l'imam) au sujet de la science initiatique à laquelle il a accès grâce aux Écrits qu'il possède, science qu'il augmente ou qu'il en dévoile le secret/qu'il interprète et tout cela par [l'intermédiaire] de l'Esprit^{523} » ; « chapitre sur l'Esprit au sujet duquel Dieu a dit : 'On t'interroge sur l'Esprit. Dis l'Esprit procède de l'Ordre de mon Seigneur' [Q. 17 : 85], qu'il se trouve dans l'Envoyé de Dieu et dans les Gens de sa Famille, qu'il les guide, les soutient et les enseigne^{524} » ; « chapitre sur l'Esprit au sujet duquel Dieu a dit : 'Il fait descendre les anges par l'Esprit qui procède de Son Ordre' [Q. 16 : 2], que cet Esprit se trouve avec les prophètes et les légataires et sur la différence entre l'Esprit et les anges^{525} ».

Je voudrais terminer mon propos avec quelques traditions particulièrement significatives tirées de ces chapitres :

1. « Quelqu'un demanda à l'imam Ja'far al-Ṣādiq : 'Que je te serve de rançon ! Cela est-il possible qu'on vous pose [à vous les imams] une question et que vous ne connaissiez pas la réponse ?' – 'Oui, cela peut arriver'. – 'Et dans ce cas que faites-vous ?' – 'L'esprit saint nous l'enseigne (*tatalaqqānā bihī rūḥ al-quds*)'^{526}. »

2. « Quelqu'un demanda à l'imam Ja'far : 'Comment jugez-vous [vous, les imams] les affaires [des fidèles] ?' – 'Grâce aux préceptes de Dieu, ceux de David et de Muḥammad. Et si un cas se pose qui ne figure pas dans le Livre de 'Alī, alors c'est l'esprit saint qui nous l'enseigne et Dieu nous gratifie par l'inspiration (*talaqqanā bihī rūḥ al-quds wa-alhamanā Allāh ilhāman*)'^{527}. »

3. « Quelqu'un interrogea l'imam Ja'far au sujet du verset coranique : 'Ainsi, Nous t'avons révélé un Esprit procédant de Notre Ordre'. Il répondit : 'Depuis que Dieu a fait descendre sur Muḥammad cet Esprit,

celui-ci n'a pas remonté au ciel car il est resté en nous [nous, les imams]'^{528}. »

4. « Un disciple demanda à l'imam Ja'far : 'La science que vous nous enseignez [vous, les imams], est-ce que vous l'avez apprise d'autres hommes ou bien avez-vous à votre disposition un écrit de l'Envoyé de Dieu ?' [sous-entendu : ce que vous nous enseignez ne se trouve pas dans le Coran ; il provient donc d'une autre source] Ja'far : Cette affaire est plus grande que tout cela (*al-amr a'zam min dhālika*). N'as-tu pas entendu ce que proclame Dieu dans Son Livre : 'Ainsi, Nous t'avons révélé un Esprit procédant de Notre Ordre alors que tu ignorais ce qu'est le Livre et la foi ?' - Si [je connais ce verset]. – C'est par le don divin de l'Esprit que [Muhammad] reçut la connaissance et c'est ainsi qu'un serviteur de Dieu [i.e. Ja'far lui-même et par extension tous les imams] est initié à la connaissance et la compréhension (*wa-kadhālika hiya ntahat ilā 'abdin 'āliman bihā l-ilm wa-l-fahm*)^{529}. »

5. « On interrogea l'imam Ja'far sur le verset coranique : 'Et on t'interroge sur l'Esprit. Dis l'Esprit procède de l'Ordre de mon Seigneur'. L'imam répondit : 'Il s'agit d'une créature plus grandiose que [les archanges] Gabriel et Michel. Il était avec l'Envoyé de Dieu et il est avec les imams. Il vient du Royaume de Dieu (*kāna ma'a rasūli llāhi wa-huwa ma'a l-'immati wa-huwa mina l-malakūti*)^{530}. »

6. Nous terminons les exemples avec un hadith sur 'Alī, particulièrement significatif : « On interrogea l'imam Ja'far au sujet du premier imam 'Alī : '...Certains prétendent que lorsque l'Envoyé de Dieu missionna 'Alī au Yémen afin qu'il aille juger les affaires du peuple, celui-ci déclarait : 'Je ne règle pas une seule affaire si ce n'est selon les préceptes de Dieu et de Son Envoyé'...Or, comment cela était-il possible alors que la totalité du Coran n'était pas encore révélée et que l'Envoyé de Dieu était absent ?' Ja'far répondit : 'C'était l'esprit saint qui l'enseignait' (*tatalaqqāhu bihi rūhu l-qudsi*)^{531}. »

Cette dernière tradition le déclare, s'il en était besoin, de la manière la plus explicite : l'imam est capable, grâce à l'esprit saint, entité céleste mais aussi composante d'origine céleste de son âme, d'entrer directement en relation avec la source de toutes révélations. Il n'a besoin, le cas échéant, ni du Prophète ni du Coran. Ce point constitue, me semble-t-il, le véritable centre de gravité et en même temps la portée ultime des traditions shi'ites sur les facultés internes de l'homme divin, fondé sur des doctrines héritées

de nombreuses traditions religieuses et philosophiques de l'Antiquité tardive, plus particulièrement du manichéisme. Il fait de l'imam, voire de tout initié, un prophète au sens plein du terme. Or, les Imamites ne le disent pas explicitement contrairement aux différentes branches de l'ismā'īlisme qui professent plus ou moins ouvertement l'existence d'un prophète et d'une religion appartenant au septième et ultime cycle de l'humanité, venant donc après Muḥammad et l'islam qui sont ceux du sixième cycle. C'est qu'une telle doctrine s'oppose au dogme du scellement de la prophétie par Muḥammad fondé sur l'expression coranique « sceau des prophètes » (*khātim/khātam al-nabiyyīn*) du verset 33 : 40, autre emprunt au manichéisme. Cette discrétion semble directement liée à l'évolution sémantique de cette expression, laquelle, pendant les deux ou trois premiers siècles de l'islam, n'avait pas pour tous les Musulmans le sens qu'elle va prendre de manière exclusive plus tard, à savoir « le dernier des prophètes ». Avant la fixation dogmatique de cette signification, dans bon nombre de milieux, et plus particulièrement dans les cercles shi'ites ésotéristes, on croyait fermement dans la continuité perpétuelle de la prophétie, d'abord à travers les imams bien entendu mais aussi à travers leurs fidèles initiés^{532}. C'est ce que nous allons voir en détail au cours des deux chapitres suivants.

Chapitre 6

« La Nuit du *Qadr* » (Coran, sourate 97) dans le shi'isme ancien

1. Un texte énigmatique

Les capacités prophétiques de ‘Alī et des imams de sa descendance sont également illustrées dans les traditions concernant la Nuit de *Qadr* (Destin, Décret, Pouvoir) dont parle le Coran :

Au Nom de Dieu, le Clément le Miséricordieux.

1. Oui, Nous l'avons fait descendre pendant la Nuit du *Qadr*.
2. Et qu'est-ce qui peut te faire comprendre ce qu'est la Nuit du *Qadr* ?
3. La Nuit du *Qadr* est meilleure que mille mois !
4. En elle, les anges et l'Esprit descendent avec la permission de leur Seigneur pour tout ordre.
5. Elle est paix jusqu'à la pointe de l'aurore^{533}.

Voici un « essai de traduction » – pour reprendre la pertinente expression de Jacques Berque de l'énigmatique sourate 97, appelée al-*Qadr* (ou *Innā anzalnāh*, en référence à ses premiers mots après la *basmala*) et une des plus courtes du Coran^{534}. Le terme *qadr* possède de nombreuses et très différentes significations et c'est la raison pour laquelle, tout comme Kasimirski dans sa traduction du Coran, j'ai préféré garder l'original arabe^{535}. La sourate, dans son ensemble ou pour certains de ses éléments, a

fait l'objet d'un nombre assez important d'études monographiques^{536}. Par ailleurs, d'après quelques recherches, en dernier lieu celle, fort documentée, de Guillaume Dye, il semble maintenant de plus en plus plausible que la sourate ait pu tirer son origine d'un ou de plusieurs textes chrétiens sur la Nuit de la Nativité de Jésus^{537}. Mon propos ici ne concerne pas la sourate al-Qadr en elle-même, ni sa « préhistoire », mais les perceptions shi'ites anciennes à son endroit et les usages doctrinaux que les Shi'ites en font ; sujet qui, à ma connaissance, n'a pas encore été étudié. Cependant, comme on le verra à la fin de cet examen, certaines de ces représentations shi'ites peuvent être rapprochées des origines chrétiennes probables du texte coranique.

Malgré le caractère aussi mystérieux que lapidaire de la sourate, la quasi-totalité des exégètes musulmans du Coran en ont fait le récit d'un des événements les plus importants de leur religion, à savoir l'avènement de la révélation du Livre saint. Pour cela, ils ont notamment rapproché cette sourate de deux autres fragments coraniques : le début du verset 2 :185 (*Le mois de Ramaḍān pendant lequel fut révélé le Coran comme un guide pour les hommes...*)^{538} et le début du 44 :3 (*Certes, Nous l'avons révélé [l'Écrit éclairant du verset précédent] pendant une nuit bénie...*)^{539}. Le résultat de ces exégèses coraniques combiné avec quelques hadith-s ont abouti, à quelques tâtonnements près, à la conclusion traditionnelle selon laquelle la sourate 97 est le récit allusif de l'avènement de la réception de la Parole divine par Muḥammad, par l'intermédiaire de l'Esprit saint identifié à l'ange Gabriel, pendant une nuit (généralement impaire) de la dernière décade du mois de Ramadan. Il y a divergence sur la modalité et le contenu exacts de cette première révélation ainsi que sur la date précise de cette nuit. Toujours est-il qu'il est conseillé aux Musulmans de pratiquer des veillées pendant la dernière décade du mois de jeûne afin de ne pas rater cette « nuit bénie » où les portes du ciel semblent ouvertes, la communication avec Dieu plus facile, l'exaucement des prières plus plausible et le pardon des fautes plus sûr. Pour les mystiques, la Nuit du Qadr devient progressivement un « chiffre » pour désigner l'expérience spirituelle de la transcendance qui, évidemment, peut survenir à n'importe quel moment de l'année.

2. Perceptions shi'ites

Pourtant, il semble que, pour les Alides que l'on finira par appeler Shi'ites, l'importance de cette sourate répondait à d'autres enjeux. Apparemment très tôt, un genre littéraire comprenant des recueils de hadiths monographiques consacrés aux bénéfiques que l'on peut tirer de ce chapitre coranique a vu le jour dans les milieux shi'ites. Dans un article consacré au sujet, Hassan Ansari en cite trois exemples anciens : le *Faḍl sūrat innā anzalnāh* ou *Thawāb innā anzalnāh* de 'Abd al-Raḥmān b. Kathīr al-Hāshimī, disciple de l'imam Ja'far al-Ṣādiq (première moitié du II^e/VIII^e siècle), le *Faḍl innā anzalnāh* d'Abū Yaḥyā 'Umar b. Tawba al-Ṣan'ānī (début III^e/IX^e siècle) ou encore le *Kitāb thawāb innā anzalnāh* d'Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Ḥassān al-Rāzī al-Zaynabī (seconde moitié du III^e/IX^e siècle)^{540}. Cependant, ces ouvrages, tous apparemment perdus, n'auraient pas abordé le contenu de la sourate mais plutôt les vertus de sa lecture comme c'est le cas des écrits appartenant au genre plus général dit « les vertus ou les récompenses [de la lecture] du Coran » (*faḍā'il /thawāb al-Qur'ān*). En revanche, l'ouvrage qui constitue le sujet principal de l'article d'Ansari (lequel ne s'étend pourtant pas sur son contenu), est celui d'un certain Abū 'Alī al-Ḥasan b. al-'Abbās dit Ibn al-Ḥarīsh al-Rāzī (probablement début III^e/IX^e siècle) et il aurait été consacré au contenu de la sourate et de ses implications théologiques et imamologiques. Possédant, selon les ouvrages bibliographiques et prosopographiques shi'ites, un titre plus ou moins semblable à ceux qui viennent d'être cités, cet ouvrage est également perdu mais plusieurs de ces traditions ont été transmises par les grandes compilations de hadiths postérieures, entre autres par al-Ṣaffār al-Qummī dans ses *Baṣā'ir al-darajāt* ou Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī dans le « Kitāb al-Ḥujja » de son monumental *Kitāb al-Kāfi*^{541}. En effet, le centre de gravité de la doctrine shi'ite de la Nuit du Qadr réside dans l'imamologie. Ce chapitre coranique constitue même une des preuves les plus solides de la théorie shi'ite de l'imamat.

Un disciple pose à l'imam Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765) la question de la Nuit du Qadr pendant laquelle les anges et l'Esprit descendent. Celui-ci répond par une autre question : « ces êtres célestes viennent de la part de qui, vers qui et que portent-ils (*mimman wa ilā man wa mā yanzilu ?*)^{542} ? » La réponse est fournie par un grand nombre d'autres traditions.

Selon l'une d'entre elles, Ibn al-Ḥarīsh (que nous avons déjà rencontré) rapporte de son maître, le neuvième imam Abū Ja'far Muḥammad b. 'Alī al-Jawād (m. 220/835), l'enseignement suivant : « Dieu créa la Nuit du Qadr à l'origine de la création du monde et Il créa durant cette nuit le premier prophète (*nabī*) ainsi que le premier légataire [*waṣī*, i.e. imam] et Il décréta que pendant une telle nuit la connaissance des affaires de l'année à venir descende du ciel. Celui qui renie cette nuit, renie la Science de Dieu car la preuve de la véracité des prophètes, des envoyés et des hommes inspirés (*muḥaddathūn*), c'est bien ce que leur apporte l'ange Gabriel pendant cette nuit... Et cela depuis le premier jour de la création de la terre jusqu'à la disparition du monde... Ainsi, ce fut pendant cette nuit que l'Esprit et les anges apportèrent l'Ordre à Adam et puis à la mort de celui-ci, cela passa à son imam légataire [i.e. Seth/Shīth] et ainsi de suite l'Ordre fut transmis depuis l'époque d'Adam jusqu'à Muḥammad qui le fit passer à son propre légataire [i.e. 'Alī]^{543} ... »

Selon une autre tradition, le même Ibn al-Ḥarīsh montre son recueil de hadith-s au même neuvième imam, Muḥammad b. 'Alī al-Jawād. Celui-ci approuve l'authenticité de l'ouvrage et rapporte un propos du sixième imam, Ja'far, citant le premier imam 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661) : « Au matin de la première Nuit du Qadr qui suivit la mort de l'Envoyé de Dieu [Muḥammad], 'Alī déclara [à ses fidèles] : 'Questionnez-moi et je vous informerai de ce qui va se passer pendant trois cent soixante jours [i.e. les événements de l'année à venir], depuis le Monde [spirituel] des Particules (*al-dharr*) jusqu'à ce qui se trouve au-dessus et en-dessous de lui [i.e. dans l'univers entier]. Et cela sans aucune difficulté, ni opinion personnelle ni prétention, car tout cela m'a été enseigné par Dieu... »^{544} . »

Ailleurs, le même 'Alī est dit avoir souvent déclaré (dans un hadith de Ja'far al-Ṣādiq) : « Une fois l'homme de la tribu d'al-Taym et son compagnon [i.e. Abū Bakr et 'Umar, les deux futurs premiers califes]^{545} se trouvaient chez l'Envoyé de Dieu ; celui-ci récita la Sourate al-Qadr dans un état d'humilité et de tristesse extrêmes. Ils lui en demandèrent alors la raison : 'Pourquoi cette sourate t'attendrit tant ? » Le Prophète répondit : 'À cause de ce que mes yeux ont vu [pendant la Nuit du Qadr] et mon cœur a saisi et aussi à cause de ce que le cœur de celui-là – c'est-à-dire 'Alī – percevra [pendant cette nuit]'. Ils lui dirent : 'Qu'as-tu vu et qu'est-ce qu'il verra, lui ?' Le Prophète leur rétorqua : 'Dieu n'a-t-Il pas déclaré [dans cette sourate] que *Pendant cette Nuit, les anges et l'Esprit descendent avec*

la permission de leur Seigneur pour tout ordre ? ... Vers qui descendent-ils pour lui confier l'Ordre (al-amr) de toutes choses ? ' -Vers toi, ô Envoyé de Dieu.' ' -Mais après ma mort, il y aura d'autres Nuits du Qadr où l'Ordre descendra sur terre, n'est-ce pas ?' ' -Certes... et ce sera sur qui après toi ?' Le Prophète posa alors sa main sur ma tête [c'est 'Alī qui parle] et déclara : 'Après moi, ce sera cet homme'^{546}. »

'Abd al-Raḥmān b. Kathīr, toujours lui, rapporte de l'imam Ja'far al-Ṣādiq (cette tradition faisait-elle partie du recueil attribué au premier et que nous avons déjà signalé plus haut ?) : « Lorsque l'Envoyé de Dieu décéda, l'ange Gabriel descendit sur terre en compagnie des anges qui descendent pendant la Nuit du Qadr. Alors l'œil intérieur du Commandeur des croyants [i.e. 'Alī] fut ouvert (*fa-futiḥa li amīr al-mu'minīn baṣaruḥu*) et il les vit aux confins du ciel et de la terre... Et lorsque l'Envoyé de Dieu fut posé dans sa tombe, l'ouïe [intérieure] du Commandeur des croyants fut ouverte (*futiḥa li amīr al-mu'minīn sam'ahu*) et il entendit que l'Envoyé le recommandait [aux êtres célestes] en pleurant et ceux-ci lui répondirent : 'N'aie crainte ! Ils ne l'atteindront pas [i.e. les adversaires de 'Alī] ! Après toi, c'est bien lui notre compagnon'. Et lorsque 'Alī quitta ce monde, al-Ḥasan et al-Ḥusayn furent témoins du même évènement où le Prophète et 'Alī vinrent les recommander aux êtres célestes [et le hadith reprend le même récit au sujet des imams suivants : 'Alī b. al-Ḥusayn, Muḥammad b. 'Alī pour arriver enfin au locuteur, c'est-à-dire à Ja'far b. Muḥammad] ... et Mūsā (mon fils, le Septième imam] verra la même chose au moment de ma mort et ce sera ainsi jusqu'au dernier parmi nous (*hā kadhā yajrī ilā ākhirinā*)^{547}. »

À la question d'un disciple lui demandant si la Nuit du Qadr pourrait exister après Muḥammad, l'imam Ja'far est dit avoir répondu : « Si la Nuit du Qadr est supprimé cela signifierait que le Coran est supprimé (*law rufi 'at laylat al-qadr la rufi 'a l-Qur 'ān*)^{548}. »

Selon ces traditions, la Nuit du Qadr est un évènement cosmique, décidé par Dieu à l'aube de la création pour durer jusqu'à la fin des temps. Comme le Coran le dit clairement, c'est pendant cette nuit, unique dans l'année, que Dieu envoie aux prophètes et après eux à leurs imams, par l'intermédiaire de Ses messagers célestes, la connaissance des décrets qui vont régir l'univers pendant l'année à venir. Cet « Ordre », inauguré avec Adam, continue évidemment avec Muḥammad et ses seuls successeurs légitimes, c'est-à-dire 'Alī et les imams de sa descendance^{549}. La conclusion est que

‘Alī et les imams sont les seuls et vrais successeurs de Muḥammad dans tous les aspects de sa mission, y compris la prophétie, c’est-à-dire la capacité de communication avec Dieu par l’intermédiaire des entités célestes. J’y reviendrai.

L’argumentation paraît imparable, tout au moins aux yeux des Shi’ites mais aussi, si on en croit certaines traditions, d’autres Musulmans à condition que ces derniers soient impartiaux, tant est manifeste la supériorité en connaissance et en intégrité morale de ‘Alī et de ses descendants sur les autres Compagnons du Prophète. Par exemple, un long hadith, rapporté par al-Kulaynī à la tête de son chapitre consacré à notre sujet, met en scène à La Mecque et pendant le pèlerinage, le cinquième imam Muḥammad al-Bāqir (m. 115 ou 119/732 ou 737) et un mystérieux personnage qui met les connaissances de l’imam à l’épreuve. Au bout de plusieurs succès de ce dernier, l’examineur révèle son identité : il s’agit du prophète Elie (Ilyās), descendu du ciel pour aider l’imam et ses fidèles dans leur mission difficile dans un milieu dominé par leurs ennemis. Au milieu du récit, Elie demande à al-Bāqir s’il souhaite apprendre un argument décisif et irréfutable pour convaincre ses adversaires. L’imam lui répond qu’il connaît lui-même cet argument qui n’est autre que les conclusions inévitables que l’on doit tirer de la sourate al-Qadr et que nous venons d’exposer^{550}. D’ailleurs, pour les adeptes de la thèse de la falsification de la version officielle du Coran, la version originale intégrale du Livre saint mentionne explicitement le fait. Voici cette version, censée être la véritable révélation faite à Muḥammad, rapportée par al-Sayyārī (III^e/IX^e siècle) dans son *Kitāb al-Qirā’āt* (« Livre des variantes de lectures coraniques »), appelé aussi *al-Tanzīl wa l-tahrīf* (« la Révélation et la falsification »). Les parties ne figurant pas dans la version canonique du Coran sont ici mises en italique :

- « 1. Oui, Nous l’avons fait descendre pendant la Nuit du Qadr.
2. Et qu’est-ce qui peut te faire comprendre ce qu’est la Nuit du Qadr ?
3. La Nuit du Qadr est meilleure que mille mois *ne contenant pas la Nuit du Qadr (laysa fihā laylatu l-qadr)*^{551} !
4. En elle, les anges et l’Esprit descendent avec la permission de leur Seigneur *avec (bi kull au lieu de « pour » min kull)* tout ordre *auprès de Muḥammad et les descendants de Muḥammad* (‘alā Muḥammad_{in} wa āl Muḥammad/ variante : *auprès des légataires* [‘alā l-awṣiyā’]).
5. Elle est paix jusqu’à la pointe de l’aurore^{552}. »

3. Le Maître de l'Ordre

Il semble que pour les Shi'ites, la Nuit du Qadr est celle du 21 ou du 23 du mois de Ramaḍān. Plusieurs traditions vont dans ce sens^{553}. En effet, comme on l'a déjà souligné, cette date n'est pas certaine. Ja'far al-Ṣādiq aurait même dit : « la nuit du 19 [de Ramaḍān] est celle de la décision (*taqdīr* ; i.e. la décision de Dieu concernant les décrets de l'année à venir ; *taqdīr* est de la même racine que *qadr*), la nuit du 21, celle de la confirmation (*ibrām*) et la nuit du 23, celle de l'exécution (*imḍā'*)^{554}. » Que faut-il comprendre concernant la Nuit du Qadr proprement dite ? En réalité, le point semble assez secondaire par rapport aux autres enjeux que comporte la Nuit du Qadr. Deux autres éléments, a priori importants, brillent eux aussi par leur absence quasi totale, surtout dans le corpus shi'ite ancien : le fait que le Coran a été révélé pendant cette nuit et la coïncidence des jours de la blessure fatale et de la mort de 'Alī avec les dates présumées de la Nuit du Qadr^{555}.

En effet, ce sont deux autres évènements qui donnent à cette Nuit une importance capitale sur le plan doctrinal : d'abord, c'est durant la Nuit du Qadr que Dieu décide des grands évènements de l'année à venir, les décrète et les fait descendre par Son Ordre (*al-amr*). Ensuite, l'Ordre est reçu sur terre par un homme divin appelé justement le Maître de l'Ordre (*ṣāhib al-amr*) dont la présence dans le monde constitue une nécessité spirituelle cosmique.

« C'est pendant la Nuit du Qadr, aurait dit l'imam Ja'far, que s'écrit (*yuktab*) pour toute l'année ce qui concerne le bien et le mal, la mort ou la vie, la pluie ou même les caravanes de pèlerins de la Mecque et puis cela descend sur terre ». Le disciple : « Vers qui sur terre ? » L'imam : « vers celui qui est en face de toi [i.e. moi-même, l'imam présent]^{556}. »

Un disciple demande au même imam l'explication de la sourate al-Qadr. « Pendant cette nuit, répond Ja'far, alors que les gens accomplissent des prières canoniques [*ṣalāt*], des invocations [*du'ā'*] et des supplications [*mas'ala*], le Maître de cet Ordre [*ṣāhib hādha l-amr* ; i.e. l'Ordre descendu pendant la nuit en cours] s'adonne à sa propre occupation [*fī shughlin*] ; [l'imam entretient volontairement le mystère sur la nature de cette occupation]) et alors les anges descendent sur lui du coucher du soleil

jusqu'au lever de l'aurore, lui confiant tout ce qui concerne l'année [à venir]. Cette Nuit est Paix pour lui^{557}. »

Un fidèle demande au même Ja'far l'explication du verset coranique 44 :4 (que l'exégèse classique rapproche de notre sourate al-Qadr, comme on l'a vu) :« Pendant cette nuit se distingue tout ordre sage » [*fīhā yufraqu kullu amr in ḥakīm*]. Ja'far est dit avoir répondu : « Il s'agit de la Nuit du Qadr pendant laquelle s'écrit les réussites et les échecs, la piété ou la faute, la mort ou la vie et tout ce que Dieu décide d'accomplir pendant la nuit et le jour et ensuite Il fait connaître tout cela au Maître de la terre [*ṣāhib al-ard*]' . Le disciple : « Et qui est celui-là ? » L'imam : « Ton maître [i.e. moi-même]^{558}. »

L'imam Muḥammad al-Jawād aurait dit : « Dieu a dit au sujet de la Nuit du Qadr : 'Pendant cette nuit se distingue tout ordre sage' [Coran 44 :4]... En effet, pendant la Nuit du Qadr descend vers le Détenteur de l'Ordre [*walī al-amr*] l'explication détaillée [*tafsīr*] » des choses qui auront lieu pendant l'année ainsi que l'Ordre qu'il doit exécuter concernant sa propre personne et les autres dans tel ou tel cas^{559}... »

L'imam Ja'far est dit avoir transmis de son père Muḥammad al-Bāqir le hadith suivant : « 'Alī b. Abī Ṭālib récitait la sourate al-Qadr en présence de ses deux fils, al-Ḥasan et al-Ḥusayn. Ce dernier lui dit alors : 'Père, il me semble que cette sourate produit une douceur particulière en toi !' 'Alī : 'Oui, fils de l'Envoyé de Dieu et mon fils, car je sais à son sujet quelque chose que tu ignores. Lorsque cette sourate fut révélée, ton grand-père, l'Envoyé de Dieu, me convoqua et me la récita. Ensuite, il frappa mon épaule droite et me déclara : "Alī, mon frère, mon légataire, le patron (*walī*) de ma communauté après moi, le combattant de mes ennemis jusqu'au Jour de la Résurrection ! Après moi, cette sourate ne concerne que toi et tes descendants. L'ange Gabriel qui est mon frère m'a informé des événements de l'année qui va suivre la révélation de cette sourate et il en sera ainsi pour toi et les tiens comme c'est le cas de la prophétie [*ka iḥdāth al-nubuwwa*]. Cette sourate est une lumière éclatante dans ton cœur et le cœur de tes légataires [i.e. les imams de ta descendance] jusqu'à « la pointe de l'aurore » de l'imam Résurrecteur [*al-qā'im* ; i.e. jusqu'à la fin des temps]^{560}. »

Dans un tel contexte, la Nuit du Qadr peut être compris comme étant celle du Destin ou encore mieux celle du Décret ou des décrets décidés par Dieu. Cependant les notions contenues dans l'herméneutique shi'ite

ancienne de cette Nuit sont plus complexes et rendent problématique la traduction du mot par un terme unique. En effet, ce qui fait de l'homme de Dieu le Maître de l'Ordre, celui qui est digne de recevoir le Décret divin pendant la Nuit bénie, c'est sa connaissance, sa science initiatique, son *'ilm*^{561} : « Dieu offre à l'imam, aurait déclaré Ja'far al-Şādiq, la Science première et la Science dernière (*al-'ilm al-awwal wa l-'ilm al-ākhir*) ; il devient ainsi digne de la visite de l'Esprit pendant la Nuit du Qadr [*istahaqqa ziyārat al-rūh fī laylat al-qadr*]^{562}. »

La connaissance, reçue par l'imam pendant cette Nuit grâce aux révélations célestes, comporte trois aspects : les événements qui auront lieu pendant l'année à venir, d'une Nuit du Qadr à l'autre, les sens profonds (*ma'ānin*) et les explications détaillées (*tafāsīr*) de ce que l'imam sait déjà sous une forme condensée (*mujmal*), enfin « une autre science » dont l'imam a reçu l'ordre de garder secrète^{563}.

On lit dans une tradition du sixième imam Ja'far, rapportée par Ibn al-Ĥarīsh du neuvième imam Muĥammad al-Jawād Abū Ja'far le Second : « Ja'far al-Şādiq : 'Le cœur qui a la vision de ce qui descend pendant la Nuit du Qadr est d'un rang sublime'. Le disciple : 'Comment cela se passe-t-il, ô Abū 'Abdallāh [la *kunya* de Ja'far al-Şādiq] ?' L'imam : 'Par Dieu, le ventre de la personne est fendue, son cœur est saisi et sur lui s'inscrit la totalité de la connaissance par une encre faite de lumière. Le cœur devient alors un livre pour l'œil intérieur et la langue un interprète pour l'oreille. Si la personne souhaite connaître quelque chose, il regarde son cœur par son œil intérieur, et [il voit là-dedans] comme s'il lisait dans un livre^{564}... »

Une telle personne, on l'a vu, est gratifiée par la descente de l'Esprit/l'Esprit saint/l'ange Gabriel. La grandeur de son rang spirituel est soulignée par cet autre hadith du père de Ja'far, le cinquième imam Muĥammad al-Bāqir : « ...Nous [les imams] ne pouvons rater la Nuit du Qadr [littéralement : la Nuit du Qadr ne peut nous rester cachée] car [pendant cette Nuit] les anges viennent tourner autour de nous^{565}. »

Cette Nuit est donc le moment où la puissance divine se transmet sous forme de connaissance à l'homme divin lui permettant d'exercer à son tour son pouvoir spirituel. Dans ce contexte, la Nuit du Qadr peut très légitimement se traduire par « la Nuit du Pouvoir ». Cependant, cette Nuit, malgré toute la paix et la bénédiction qui l'accompagnent, comme semble le souligner le Coran, n'est pas le seul « moment » où l'imam reçoit sa connaissance des forces célestes : « ...Le Détenteur de l'Ordre (*walī al-*

amr), tout comme c'est le cas pendant la Nuit du Qadr, peut être atteint par la Science de Dieu le Très-Haut à tout moment [littéralement : tous les jours, *kull yawm*] : la Science divine particulière, cachée, merveilleuse, scellée (*'ilm allāh al-khāṣṣ al-maknūn al-'ajīb al-makhzūn*)^{566}. »

Comme on l'a vu au cours du précédent chapitre, al-Kulaynī consacre tout un chapitre dans le même *Livre de la preuve* (K. al-Ḥujja) de ses *Uṣūl min al-Kāfī* sur les visites fréquentes que les anges rendent aux imams. Le titre en est on ne peut plus explicite : « les anges entrent chez les imams, foulent leur tapis et leur apportent des informations » (*inna l-a'imma tadkhulu l-malā'ika buyūtahum wa taṭa'u busuṭahum wa ta'tīhim bi l-akhbār*)^{567}. Ainsi, le ciel descend jusqu'à l'imam. À l'inverse, celui-ci est capable, à l'instar de Muḥammad, d'ascension céleste pour renouveler et augmenter ses connaissances et ce, plus particulièrement, chaque nuit de vendredi. Il s'agit de « la science acquise de la nuit de vendredi » (*al-'ilm al-mustafād fī laylat al-jumu'a*) que l'imam recueille, auprès du Trône divin, en compagnie des esprits des prophètes, des imams et des sages du passé^{568}.

Les communications des entités angéliques et l'initiation reçue pendant l'ascension jusqu'au Trône divin constituent les sources célestes de la Science sacrée de l'imam. Mais elles ne sont pas les seules. Celui-ci bénéficie également d'un certain nombre de sources que l'on pourrait qualifier d'occultes (la colonne de lumière, la force qui lui marque le cœur ou celle qui lui perce le tympan, les sciences occultes de toutes sortes), des sources écrites (les Écritures saintes des religions antérieures, la version intégrale originale du Coran, des Livres secrets contenant toutes sortes d'informations sur le passé, le présent et le futur, etc.), enfin les sources orales, c'est-à-dire l'enseignement que chaque imam reçoit de son prédécesseur^{569}.

Contrairement à ce que professe l'exégèse sunnite classique dans sa grande majorité, pour les Shi'ites ce n'est nullement le Coran qui constitue le centre de gravité de la 97^e sourate. Pour eux, surtout si on se fonde sur leur corpus ancien de hadith, le texte coranique fait allusion à un moment privilégiée de la réception de la science inspirée de l'imam, détenteur par excellence de la gnose dans le sens antique du terme, c'est-à-dire la connaissance salvatrice et transformatrice. Cette sourate ne relate pas seulement les circonstances de la révélation du Coran à Muḥammad, mais surtout celles des révélations reçues par les successifs imams « Maîtres de

l'Ordre » (*awliyā' al-amr*), perpétuellement, depuis l'aube de la création et jusqu'à la fin des temps. À la fin du long dialogue entre le prophète Elie et l'imam Muḥammad al-Bāqir (que nous avons déjà mentionné), le premier dit au second que, selon les adversaires des imams et de leurs fidèles, ce qui est visé par la sourate al-Qadr est la preuve de Dieu (*hujjat allāh*) et la Preuve de Dieu n'est rien d'autre que le Coran. L'imam répond alors : « je leur dirais [à ces adversaires] que le Coran ne peut pas parler afin d'ordonner et d'interdire [*inna l-Qur'ān laysa bi nāṭiq ya'mur wa yanhā*] ; en revanche le Coran possède des hommes [parlants] qui, eux, peuvent ordonner et interdire [*wa lākin li l-Qur'ān ahlun ya'murūn wa yanhaw*n]. Et je leur dirais encore qu'il peut arriver aux hommes [littéralement : les habitants de la terre] des calamités au sujet desquelles le Coran, la Tradition ou un décret consensuel n'ont rien prévu or la science de Dieu et Sa justice ne peuvent tolérer qu'un tel malheur atteigne les hommes et qu'il n'y ait personne pour y mettre un terme et les en délivrer^{570}. »

C'est précisément dans ce sens que l'exégèse shi'ite ancienne de la Sourate peut être comparée au « sous-texte » probable de celle-ci, à savoir un texte sur Jésus Christ (voir ci-dessus le texte afférent à la note 5). La sourate ne concerne pas la Parole de Dieu sous forme de révélation ou de Livre mais sous forme de manifestation humaine, c'est-à-dire le *logos*, le Verbe incarné dans le cas du Christ, « le Coran parlant » dans le cas de l'imam. Le parallèle peut également être envisagé à travers une autre exégèse shi'ite ancienne de la Nuit du Qadr, beaucoup moins fréquente dans l'imamisme il est vrai, où cette Nuit est dite être le symbole de Fāṭima ; dans ce dernier cas, nous avons un « sous-texte » sur la nuit de la Nativité de Jésus d'une part, un texte sur « la Mère des imams », constamment comparée à la figure de Marie dans le shi'isme, d'autre part. Cependant le symbolisme demeure énigmatique et il a été soumis à diverses herméneutiques aussi bien chez les ésotéristes shi'ites que les savants modernes^{571}.

Ja'far al-Ṣādiq, encore une fois lui, aurait déclaré^{572} : « *Oui, Nous l'avons fait descendre pendant la Nuit du Qadr* [les citations du Coran 97 sont en italiques] : la Nuit c'est Fāṭima et al-Qadr c'est Dieu. Celui qui arrive à connaître la réalité de Fāṭima saisit [celle de] la Nuit du Qadr. Elle est appelée Fāṭima car les créatures sont rassasiées par sa connaissance^{573}. *Et qu'est-ce qui peut te faire comprendre ce qu'est la Nuit du Qadr ? / La Nuit du Qadr est meilleure que mille mois ! C'est dire [qu'elle est]*

meilleure que mille initiés (*mu'min*) car elle est la Mère des initiés [voir ci-dessus note 15]. *En elle, les anges et l'Esprit descendent* : les anges, ici, sont les initiés qui possèdent la science initiatique [*'ilm* ; voir ci-dessus note 29 et le texte afférent] des descendants de Muḥammad [i.e. les imams]. L'Esprit, c'est-à-dire l'Esprit saint, c'est Fāṭima. *Avec la permission de leur Seigneur pour tout ordre/ Elle est paix jusqu'à la pointe de l'aurore* : c'est-à-dire jusqu'au soulèvement du Résurrecteur^{574}. »

La perception shi'ite, notamment pré-bouyide, de la sourate al-Qadr est une des plus fortes illustrations de ce qui se trouve au centre de la divergence doctrinale qui sépare les Shi'ites de leurs adversaires, notamment ceux que l'on finira par appeler les Sunnites : la question fondamentale de l'autorité religieuse et spirituelle la plus haute. Dans le sunnisme, celle-ci est représentée, après le temps inaugural de Muḥammad, par le Coran. Dans le shi'isme, qui considère le Coran comme un « guide muet, silencieux », seul l'Ami ou l'Allié de Dieu (*walī*), le Maître de l'Ordre (*ṣāhib/walī al-amr*), le sage initiateur (*ālim*), représenté notamment par la figure de l'imam, « le livre parlant », peut légitimement remplir ce rôle sacré. En communication avec les anges et avec l'Esprit/l'Esprit saint, le Guide Sage (*al-imām al-ālim*) prolonge ainsi la prophétie grâce à sa réalité théophanique, à sa nature (la constitution quintuple de son esprit) et à sa fonction initiatique. Tous ces aspects sont désignés dans le shi'isme par le terme particulièrement riche de sens de *walāya* dont la figure de 'Alī est le symbole suprême. C'est ici que réside, me semble-t-il, le principal enjeu de la doctrine shi'ite de la Nuit du Qadr^{575}. Terminons cet examen avec une tradition qui synthétise presque tout ce qui vient d'être exposé :

Ibn al-Ḥarīsh rapporte de l'imam Muḥammad al-Jawād Abū Ja'far (le Second) :

« Ô peuple shi'ite [*yā ma'shar al-shī'a*] ! Affrontez vos adversaires avec la sourate al-Qadr et vous les désarmerez. Par Dieu, cette sourate est la Preuve la plus solide offerte par Dieu aux hommes après le temps de l'Envoyé. Elle constitue la meilleure part de votre doctrine et elle concerne la portée de notre science [à nous, les imams]. Ô peuple shi'ite ! Affrontez vos adversaires avec les versets [du début du Coran 44] : *H M/ Par l'Ecrit éclairant/Nous l'avons fait descendre pendant une nuit bénie, nous sommes en effet des avertisseurs* [voir ci-dessus note 26] car ils concernent exclusivement les Maîtres de l'Ordre après l'Envoyé de Dieu. Ô peuple shi'ite ! Dieu n'a-t-Il pas déclaré : *Il n'y a pas eu une seule communauté où*

il n'y ait point eu d'avertisseur [Coran 35 :24 : wa inna min ummatin illā khalā fīhā nadhīr]'.

Quelqu'un lui a alors rétorqué : 'Mais, Abū Ja'far, le prophète Muḥammad fut l'avertisseur de notre communauté'.

L'imam répondit : 'Tu dis vrai, mais est-ce que pendant sa vie, l'Envoyé n'a-t-il pas missionné d'autres avertisseurs dans différentes régions de la terre ?' Il y a eu donc des avertisseurs missionnés par Muḥammad comme lui-même était un avertisseur missionné par Dieu.'

– Certes, tu as raison'.

– Alors Muḥammad doit également avoir des avertisseurs après sa mort et si tu nies cela c'est comme si tu condamnais les générations à venir de cette communauté à l'égarement'.

– Mais le Coran ne leur suffit-il point ?'

– Si, à condition que quelqu'un l'interprète [*mufassir*].'

– L'Envoyé de Dieu n'en a pas fait l'interprétation ?'

– Si, mais il a initié une seule personne à cette interprétation et il exposa le rang de cette personne à sa communauté et cette personne est 'Alī b. Abī Ṭālib.'

– Ô Abū Ja'far, cette question est réservée à l'élite et la masse ne peut la supporter'.

– 'Dieu veut être adoré dans le secret jusqu'à ce que Sa religion se manifeste au grand jour^{576} ... »

Chapitre 7

Dissimulation tactique et scellement de la prophétie

1. La garde du secret

La *taqiyya* que l'on pourrait traduire par « dissimulation tactique » consiste à « cacher une vérité relevant de la foi de ceux qui n'en sont pas dignes » (*al-taqiyya kitmān ḥaqīqa īmāniyya min ghayr ahlihā*)^{577}. Dans ce sens, elle est quasiment synonyme de deux autres termes techniques : *kitmān* et *khaf*. Il s'agit du nom d'action de la 8^e forme de la racine *WaQaYa/WaQä* laquelle évoque la garde, la conservation, la protection ou la crainte de quelque chose par souci de conservation. Cette 8^e forme, réfléchie, signifie se protéger contre quelque chose, éviter quelque chose que l'on craint. Dans le langage théologique, le mot a pris le sens de cacher son appartenance religieuse, voire la renier, en cas de menace sérieuse sur son intégrité physique ou sa vie. Fondée sur trois versets coraniques (3 :28 ; 16 :106 et 40 :28), la *taqiyya*, apparemment pratiquée pour la première fois dans ce sens par les Khārijites, est considérée comme licite par toutes les branches de l'islam si cela s'avère nécessaire^{578}. Sur le plan juridique, il s'agit d'appliquer les notions de *ḍarūra* – nécessité vitale – et de *rukḥṣa* – autorisation temporaire –, comme cela est expliqué par exemple par le savant ḥanafite Shams al-Dīn al-Sarakhsī (m. 483/1090) dans son

Mabsūṭ^{579}. Pourtant la *taqiyya* est historiquement devenue une des caractéristiques les plus marquantes, comme une sorte de symbole ou d'emblème, de l'islam shi'ite. Elle est même considérée, par les adversaires des Shi'ites, comme la preuve du mensonge, de l'hypocrisie et des opinions contradictoires de ces derniers. D'al-Malaṭī dans son *Kitāb al-tanbīh wa l-radd 'alā ahl al-ahwā' wa l-bida'* (« Le Livre de l'éveil et la réfutation des partisans des opinions passionnelles et des innovations blâmables ») aux idéologues wahhābites contemporains en passant par le rigoriste néo-ḥanbalite Ibn Taymiyya au VIII^e/XIV^e siècle dans son *Minhāj al-sunna al-nabawiyya fī naqḍ kalām al-shī'a* (« Chemin indiqué par la Sunna prophétique pour réfuter la théologie shi'ite »), les hérésiographes et les polémistes sunnites présentent tous le shi'isme comme étant une secte mensongère principalement à cause de la pratique de la *taqiyya*^{580}. Curieusement, certains orientalistes et islamologues ont adopté la même attitude. En 1906, dans sa monographie sur la *taqiyya*, Ignaz Goldziher qualifie la notion de « futile imposture » tout en dénonçant l'absence de morale chez les Shi'ites ; ou encore les auteurs de l'article « *taqiyya* » de la 2^e édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, Rudolph Strothmann et Moktar Djebli mettent en garde contre « les grands dangers moraux » de la « dissimulation tactique^{581} ».

Cependant il y a plus d'un siècle et demi, la complexité de la notion était déjà assez finement présentée par le voyageur avisé le comte Arthur de Gobineau. Dans son célèbre ouvrage *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, paru à Paris en 1865, Gobineau, tout en soulignant l'importance de la *taqiyya* et de sa pratique parmi les Shi'ites, insiste sur son existence massive au sein de trois autres communautés religieuses : les Nuṣayris-Alaouis en Syrie, les Chrétiens dans les régions de Trébizonde et d'Erzurum en Anatolie et les Zoroastriens en Iran. Ainsi, pour lui, la *taqiyya* est un élément essentiel de survie pour les communautés minoritaires dans un environnement qui s'avère parfois hostile : survie physique mais aussi survie spirituelle dans la mesure où la *taqiyya* permet de sauvegarder des doctrines religieuses spécifiques au groupe^{582}.

Effectivement, depuis plus d'une cinquantaine d'années, la complexité de la notion a été examinée sous plusieurs angles dans de nombreuses études consacrées à l'islam, aux différents courants du shi'isme en général et au shi'isme imamite duodécimain en particulier^{583}. Parmi les auteurs de ces études, quelques-uns, notamment Asaf A. Fyze, Henry Corbin, Etan

Kohlberg, Hans G. Kippenberg, Josef van Ess, Maria Dakake, Daniel De Smet, Orkhan Mir-Kasimov et le signataire de ces lignes, s'appuyant sur un grand nombre de sources anciennes et récentes, ont pu montrer, qu'au-delà d'une dissimulation tactique, la *taqiyya* remplit un rôle hautement religieux et spirituel, puisqu'elle fait pleinement partie de la piété shi'ite. C'est justement en partie pour cette raison, parce qu'elle n'est pas uniquement un stratagème temporaire suscité par une situation passagère, que les hérésiographes sunnites l'ont si violemment dénoncée. À la suite de Hans Kippenberg, Josef van Ess voit dans le caractère sacré de la *taqiyya* une influence de la *disciplina arcani* chrétienne fondée sur Mathieu 7 :6 : « N'offrez pas aux chiens ce qui est saint, ne jetez pas vos perles devant les porcs ; ils pourraient bien les piétiner, puis se retourner contre vous pour vous déchirer » ; passage évangélique cité presque textuellement par le penseur ismaélien Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. 412/1021) pour justifier la pratique religieuse de la *taqiyya* consistant à cacher les doctrines secrètes de la communauté de ceux qui n'en sont pas dignes^{584}.

C'est dans ce contexte que j'ai rendu le mot par « la garde du secret », traduction littérale de l'expression arabe *ḥifẓ al-sirr*. D'innombrables traditions attribuées aux saints imams du shi'isme, rapportées dès les plus anciennes compilations de hadith-s, soulignent avec insistance le caractère ésotérique de certains enseignements shi'ites et le devoir canonique, pour le croyant initié, de les garder cachés^{585}. La plupart de ces traditions remontent aux 5^e et 6^e imams, Muḥammad al-Bāqir (m. vers 115/733) et Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765) : « Notre enseignement est difficile, ardu ; il est secret, rendu secret, protégé par un secret^{586} » ; « Neuf dixièmes de la religion consistent en la garde du secret ; celui qui ne la pratique pas n'a pas de religion^{587} » ; « la garde du secret fait partie de notre religion (à nous, les imams) ... celui qui ne la met pas en pratique est dépourvu de foi^{588} » ; « la règle de Dieu c'est la garde du secret^{589} » ; « celui qui divulgue nos enseignements est comme celui qui les renie^{590} » ; « Soutenir notre cause (à nous les imams) n'est pas seulement la connaître et l'admettre, mais c'est aussi la protéger et la tenir cachée de ceux qui n'en sont pas dignes^{591} ».

Schématiquement, on pourrait dire que la *taqiyya* possède une double dimension : une dimension extérieure « politique », appelée par Etan Kohlberg « prudential *taqiyya* » (rendue nécessaire par la crainte d'une communauté minoritaire vivant dans un milieu hostile), puis une dimension intérieure « initiatique » que le même savant appelle « non-prudential

taqiyya » (suscitée par le devoir de tenir secret certaines doctrines aux non-initiés afin de les protéger)^{592}. Daniel De Smet a montré de manière convaincante que les deux dimensions ne sont pas toujours dissociables et s'articulent souvent l'une avec l'autre^{593}. Elles sont d'ailleurs présentées comme solidement liées dans le passage mentionné de l'Évangile de Mathieu.

2. Capacités prophétiques de l'imam

Mais à quoi s'applique la garde du secret ? Quels sont les enseignements à protéger pour protéger en même temps les fidèles initiés devant l'ignorance souvent accompagnée de violence des non-initiés ? Il est vrai que les ouvrages shi'ites, qu'il s'agisse du corpus de Hadith, des écrits théologiques et exégétiques ou des traités juridiques, contiennent presque tous un chapitre spécifique plus ou moins long sur le devoir de la garde du secret, sur les différents termes qui la désignent (*taqiyya*, *kitmān*, *khaf'*, etc. comme on l'a déjà vu), sur sa nécessité doctrinale, son caractère sacré, ses conditions d'application. Il existe même, dans le shi'isme, des traités monographiques consacrés à la *taqiyya*. Mais il est tout aussi vrai que ce n'est pas nécessairement dans ces chapitres-là ni dans ces traités qu'on trouvera les objets auxquels s'applique ce devoir. Ceux-ci sont disséminés, souvent de manière fragmentaire, dans l'immense corpus des écrits doctrinaux selon une technique relevant elle-même de la *taqiyya* et qu'on a appelé la technique de « la dispersion des informations » (*tabdīd al-'ilm*)^{594}. On les reconnaît par leurs caractères ésotériques et initiatiques, par des formules allusives qui les accompagnent parfois, invitant les fidèles à être discrets à leur sujet, par leur distance, voire leur rupture par rapport aux données sunnites dites « orthodoxes ». Ceci confirme encore une fois s'il en était besoin, les théories des spécialistes du « culte du secret » dans les traditions religieuses, de Georg Simmel à Paul Christopher Johnson en passant par Antoine Faivre et d'autres, que « le secret » est souvent une sorte de figure de style, un élément rhétorique ayant pour objet de piquer la curiosité de l'auditeur ou du lecteur et d'attirer son attention sur la nature et l'importance d'un enseignement donné ; mais « le secret » ne reste jamais, lui-même, totalement caché. On sait ainsi que, dans le shi'isme, font partie

de ces enseignements « secrets » les données messianiques, les informations concernant l'histoire de la rédaction du Coran et la thèse de la falsification du Coran officiel, la perception de l'histoire des premiers temps de l'islam et l'attitude à l'égard des Compagnons du Prophète, les sens cachés du Coran, certains exercices spirituels et surtout les doctrines imamologiques concernant la nature, le statut et les fonctions des saints par excellence du shi'isme que sont les imams^{595}. Parmi ces croyances imamologiques auxquelles s'applique la *taqiyya*, une, à ma connaissance, n'a pas retenu l'attention qu'elle mérite, étant donné sa portée religieuse et politique immense : il s'agit des capacités proprement prophétiques des imams.

Les rapports les plus anciens sur ces capacités sont à chercher dans le corpus ancien du Hadith imamite dont les plus anciennes sources parvenues jusqu'à nous ont été compilées *grosso modo* entre 850 et 950 de notre ère. Il s'agit des ouvrages des traditionnistes comme al-Sayyārī, Abū Ja'far al-Barqī, al-Şaffār al-Qummī, al-Kulaynī, Ibn Bābūya al-Şadūq ou les premiers commentaires coraniques comme celui attribué au onzième imam al-Ḥasan al-'Askarī ou ceux compilés par 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, al-'Ayyāshī ou encore Furāt al-Kūfī^{596}. Les traditions dont les contenus vont être discutés proviennent donc de ces ouvrages et de quelques autres similaires et en particulier du *Kitāb al-Kāfī* (« le Livre suffisant ») d'al-Kulaynī (m. vers 329/940-41), la compilation sans doute la plus systématique de l'époque^{597}.

Les hadith-s touchant les qualités prophétiques des imams semblent comprendre plusieurs groupes correspondant sans doute à plusieurs couches, plusieurs phases doctrinales. Dans un premier groupe, toute qualité prophétique est radicalement écartée des imams. Ceux-ci ne cessent de dire dans ce genre de traditions que leur statut est semblable à celui des imams des prophètes antérieurs et que leurs compétences ne concernent que le licite et l'illicite, c'est-à-dire une science légale on ne peut plus « orthodoxe ». L'objectif de ce genre de traditions semble être la prise en considération du dogme selon lequel Muḥammad est le dernier prophète et l'islam la dernière religion. Al-Kulaynī a regroupé ces traditions dans un chapitre intitulé justement « le caractère répugnant de la croyance en la prophétie des imams » (*karāhiyat al-qawl fīhim* [i.e. *fī l-a'imma*] *bi l-nubuwwa* - ce qui signifie nettement que, comme on le sait par ailleurs, certains professaient ce genre de doctrines dans les cercles shi'ites)^{598}. Cependant, à y regarder de plus près, on a l'impression que le traditionniste

y a appliqué une forme de *taqiyya*. Le chapitre ne comporte que sept très courts hadith-s où une certaine évolution y est nettement perceptible : alors que les premiers hadith-s semblent vouloir souligner le fait que Muḥammad est le dernier des prophètes, le Coran le dernier des Livres révélés et les imams uniquement des garants du bon fonctionnement légal de l'islam, les derniers attribuent aux imams un poids de plus en plus lourd dans l'économie du sacré^{599}. Dans l'avant-dernier hadith du chapitre, tout en se dissociant de ceux qui croient en la nature divine ou prophétique des imams, l'imam Ja'far al-Ṣādiq décrit ces derniers comme étant les trésoriers de la connaissance de Dieu (*khuzzān 'ilm allāh*), les interprètes de la cause de Dieu (*tarājimat amr allāh*) ou encore la preuve éclatante de Dieu (*al-ḥujjat al-bāligha*). Puis dans le tout dernier hadith, le même Ja'far est dit avoir déclaré que la seule différence entre les imams et le Prophète Muḥammad concerne le nombre légalement autorisé de femmes à épouser ! Les chapitres suivants chez al-Kulaynī, comportant un nombre beaucoup plus grand de traditions, semblent viser à nuancer fortement, pour ne pas dire contredire, le premier groupe de hadith-s « orthodoxes » que l'on vient de mentionner. En effet, dès le chapitre qui suit, les imams sont désignés par les deux termes techniques particulièrement forts de *muhaddath* et de *mufahham*, signifiant respectivement « celui à qui parlent les entités célestes » et « celui à qui est donnée la compréhension des choses célestes »^{600}. Les chapitres suivants rapportent des données anthropogoniques selon lesquelles l'imam est créé de la même substance céleste que le prophète Muḥammad, à savoir une argile tirée du Trône divin ; comme on l'a vu dans le chapitre précédent, il possède cinq esprits dont le plus noble est appelé l'Esprit Saint ou l'Esprit de la sainteté (*rūḥ al-quds*), appellation comme on le sait, de l'entité ou de la faculté qui permet la réception de la révélation^{601}. L'imam est investi de l'entité céleste appelée l'Esprit (*al-rūḥ*) dont parle le Coran (par ex. Q. 16:2, 17:85 ou 42:52) : « l'Esprit procédant de l'Ordre du Seigneur » ; grâce à cet être céleste, supérieur aux archanges Michel et Gabriel, l'imam est capable de recevoir directement les révélations divines^{602}.

Il est intéressant de noter que dans certaines traditions, face à l'imam énumérant ses propres capacités prophétiques, son interlocuteur, pourtant souvent un disciple intime, semble pétrifié par l'énormité des déclarations de son maître. Alors, celui-ci l'assure de sa sincérité et lui demande en même temps de rester discret^{603}. Évidemment, ce qui semble être en jeu

c'est le dogme islamique de la fin absolue, de l'interruption définitive de la prophétie après Muḥammad. Je vais y revenir.

Dans d'autres traditions certaines nuances sont introduites, sans doute pour sauvegarder le dogme « orthodoxe » de la supériorité du Prophète Muḥammad sur tout être humain en général et sur les imams en particulier. Des différences sont ainsi établies entre un prophète-messager (*rasūl*), un prophète simple (*nabī*) et un imam-*muḥaddath* (« À qui parlent les anges ») : le prophète-messager voit et entend l'ange aussi bien en rêve qu'en état de veille, le prophète simple voit et entend l'ange seulement en rêve, enfin l'imam-*muḥaddath* entend mais ne voit pas l'ange^{604}. Mais même ces nuances semblent être de circonstance et paraissent avoir été introduites *a posteriori* car elles paraissent contredites par d'autres traditions aussi allusives que savoureuses. Selon l'une d'entre elles, l'imam Ja'far al-Ṣādiq montre à un disciple intime « les duvets des anges » (*zaghāb al-malā'ika*), tombés dans sa maison et qu'il garde précieusement^{605}. D'après un autre hadith, devant la question claire d'un adepte : « Est-ce que les anges se manifestent à vous ? », le même imam évite de répondre et se contente de caresser la tête d'un de ses fils et de dire : « les anges sont à l'égard de nos enfants plus gentils que nous-mêmes. » Dans le même hadith, l'imam semble déclarer allusivement que les anges descendent dans sa demeure lui serrer la main (*muṣāfaha*)^{606}. Tout cela indiquerait que, tout comme les plus grands prophètes, l'imam est capable d'entendre mais aussi de voir l'ange et ce en étant bien éveillé. Al-Kulaynī, encore lui, a regroupé ces traditions dans un chapitre intitulé « les anges entrent chez les imams, foulent leur tapis et leur apportent des informations » (*inna l-a'imma tadkhulu l-malā'ika buyūtahum wa taṭa'u busuṭahum wa ta'tīhim bi l-akhbār*)^{607}.

Par ailleurs, à l'instar de Muḥammad, des prophètes et sages anciens, l'imam est capable d'ascension céleste ; il monte jusqu'au Trône divin pour augmenter ses connaissances ou encore rencontrer les esprits des personnages saints du passé^{608}. Il possède les Écritures saintes des religions antérieures qu'il peut lire dans leur langue d'origine ; il connaît les événements du ciel et de la terre, ceux du passé et de l'avenir et il détient des pouvoirs surnaturels miraculeux et des facultés thaumaturgiques^{609}.

Contemporain d'al-Kulaynī, al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-903) consacre les chapitres 14 à 19 de la neuvième section de son *Kitāb Baṣā'ir al-darajāt* aux cinq esprits des imams et du soutien que leur portent, à

l'instar des prophètes, l'Esprit saint et l'Esprit-procédant-de-l'Ordre-du-Seigneur (voir ci-dessus ch. 5 et 6)^{610}. De ces dizaines de traditions (dont nous avons examinés un certain nombre dans le chapitre précédent), je me contenterais d'en évoquer une seule ici, particulièrement représentative et qui concerne 'Alī. Un disciple dit à l'imam Ja'far que 'Alī, le premier imam, prétendait qu'au Yémen, où il était envoyé par le Prophète, il ne procédait que selon les préceptes de Dieu et de Muḥammad ; or, comment pouvait-il prétendre une telle chose alors que le Coran n'était pas encore totalement révélé et que le Prophète était absent. Ja'far répond : « Il était informé par l'Esprit saint^{611}. » Autrement dit, grâce à son Esprit saint, correspondant individuel de l'entité céleste du même nom et souvent équivalent à l'ange Gabriel, l'ange de la révélation, l'imam, en l'occurrence 'Alī, a la capacité de recevoir directement la révélation, sans dépendre de la personne de Muḥammad ou du Coran.

3. Sceau des prophètes

Toutes ces capacités font partie de ce qui est désigné par l'expression « la connaissance du monde invisible » (*'ilm al-ghayb*) que l'orthodoxie islamique plus tardive réservera exclusivement aux prophètes, voire à Dieu seul. Mais il y a encore plus. De nombreux rapports semblent indiquer que les disciples particulièrement initiés des imams sont eux aussi capables d'exploits prophétiques. Il est dit d'abord qu'ils ont été créés de la même substance que les prophètes, à partir de la matière première du monde céleste de 'Iliyyūn^{612}. Ensuite, l'adepte initié, désigné par l'expression technique « le fidèle éprouvé » (*mu'min mumtaḥan*), est constamment mis sur un pied d'égalité avec l'ange de la proximité (*malak muqarrab*) et le prophète envoyé (*nabī mursal*)^{613}. Puis dans les faits, si on se fie aux ouvrages hérésiographiques et historiques, les grands hérésiarques des débuts de l'islam, issus presque tous des cercles secrets shi'ites, auraient prétendu être le lieu de manifestation de Dieu et/ou être Envoyé de Dieu avec des capacités prophétiques et messianiques miraculeuses, qualificatifs des imams bien sûr mais aussi des prophètes antérieurs, Jésus Christ en particulier. Que l'on pense aux hérésiarques comme Abū Mansūr al-'Ijlī, Bayān b. Sam'ān, Abū l-Khaṭṭāb ou même le mystique supplicié al-

Hallāj^{614}. D'où l'usage massif, dans les milieux shi'ites, de deux traditions prophétiques : « les Sages sont les héritiers des prophètes » (*al-'ulamā' warathat al-anbiyā'*) et « les Sages de ma communauté sont semblables aux prophètes d'Israël » (*'ulamā' ummatī ka-anbiyā' banī isrā'īl*)^{615}.

À cet égard, le cas de la tradition appelée le « hadith du rang » (*ḥadīth al-manzila*) semble symptomatique. « Tu occupes par rapport à moi le rang qu'occupait Aaron par rapport à Moïse, sauf qu'après moi il n'y a pas de prophète » (*anta minnī bi manzilat Hārūn min Mūsā illā annahu lā nabīyya ba'dī*), aurait dit Muḥammad à 'Alī. Cette version de la tradition, dite la « version longue », est rapportée par toutes sortes de sources aussi bien sunnites que shi'ites. Et pour cause : elle met en évidence le « rang » religieux considérable de 'Alī – mis sur le même plan que la grande figure biblique Aaron – tout en respectant le dogme « orthodoxe » selon lequel Muḥammad est le dernier des prophètes. Or, il en existe une « version courte » où manque justement la dernière phrase : « sauf qu'après moi il n'y a pas de prophète », laquelle vient souligner ce dogme. Paradoxalement, cette dernière version est également rapportée par les sources sunnites les plus orthodoxes^{616}. Y. Friedmann, auteur de deux ouvrages désormais classiques sur la fin ou la continuité de la prophétie en islam, pense que cette version courte, plus ancienne, date de l'époque où le dogme en question n'était pas encore définitivement établi. En revanche, U. Rubin, corroborant le point de vue de l'orthodoxie musulmane, soutient que si cette version a été transmise par des autorités sunnites irréprochables, c'est parce qu'elle ne posait aucun problème étant donné que le dogme orthodoxe était anciennement et solidement accepté par tous^{617}. Or, le grand savant imamite Ibn Bābūya al-Ṣadūq (m. 381/991) analyse longuement ce hadith dans son ouvrage *Ma'ānī l-akhbār* (« Signification des traditions »). Il est vrai qu'il y rapporte seulement la version longue mais son examen porte principalement sur la fameuse dernière phrase en insistant sur le fait que sans celle-ci, certains milieux shi'ites auraient pu croire en la prophétie de 'Alī après Muḥammad. Cela montre que, d'une part, notre savant était au courant de l'existence de la version courte, et que, d'autre part, au moins jusqu'au IV^e/X^e siècle, le dogme qui nous occupe n'était pas encore universellement admis, notamment dans les cercles shi'ites^{618}. Ce genre d'ambiguïté est également palpable par exemple dans le sermon n° 234 du *Nahj al-balāgha*, compilé par al-Sharīf al-Raḍī (406/1015) aux confins des IV^e et V^e/X^e-XI^e siècle, où 'Alī déclare : « Je vois moi aussi la lumière de la

Révélation et de la mission d'apôtre et je sens le parfum de la prophétie » et Muḥammad lui répond : « 'Alī ! Tu entends ce que j'entends et tu vois ce que je vois sauf que tu n'es pas prophète^{619}. »

Ainsi, l'existence de différents groupes de traditions contradictoires montre peut-être des rapports datant d'époques différentes ou encore des enseignements donnés aux disciples au degré d'avancement différent, mais leur présence simultanée par exemple chez un auteur aussi important qu'al-Kulaynī, le ton allusif de plusieurs d'entre elles et l'invitation des imams à la plus grande discrétion à leur sujet relèvent tous et ce sans aucun doute du devoir de la garde du secret. Et pour cause ! Ce qui est en jeu, c'est la mise en question de l'article de foi selon lequel Muḥammad est le dernier des prophètes et donc l'islam la dernière des religions révélées avant la Fin des temps.

Mais qu'en est-il de l'histoire de cet article de foi ? Les doctrines imamologiques shi'ites sont-elles les seules, pendant les premiers siècles de l'hégire, de le mettre en question ? Voyons les choses d'un peu plus près. Le dogme s'est cristallisé autour de l'interprétation de l'expression « sceau des prophètes » du verset coranique 33 :40 : « Muḥammad n'est le père d'aucun homme parmi vous mais il est l'Envoyé de Dieu et Sceau des prophètes » [*mā kāna muḥammadun abā aḥadin min rijālikum wa lākin rasūla llāhi wa khātama* [ou *khātimā*] *an-nabiyyin...*]^{620}. L'expression *khātama/khātim an-nabiyyin* est un hapax dans la Vulgate coranique 'uthmānienne et, comme d'autres mots et expressions du même genre, elle a donné beaucoup de fils à retordre d'abord aux lettrés musulmans et, à la suite de ces derniers, aux orientalistes et islamologues. Elle serait d'origine manichéenne. Les anciens historiens des religions musulmans déclarent presque unanimement que c'est Mani qui portait le titre de « Sceau des prophètes » ; c'est le cas d'al-Bīrūnī, d'al-Shahrastānī, d'Ibn al-Murtaḍā ou encore d'Abū l-Ma'ālī al-Balkhī^{621}. Sans entrer dans les discussions érudites des uns et des autres, il me semble que la plupart des chercheurs modernes vont dans le même sens. De H.-Ch. Puech à J. Ries, en passant par M. Tardieu, G. Stroumsa ou la grande monographie de C. Colpe *Das Siegel der Propheten*, tous ces savants rattachent l'expression au manichéisme et à la personne de Mani^{622}. Ils sont tout aussi unanimes pour soutenir que, dans les textes manichéens, « le Sceau des prophètes » ne signifierait pas nécessairement le dernier des prophètes. Il est vrai que Mani se voyait lui-même comme l'équivalent du Paraclet promis par Jésus mais il pratiquait également

l'imitatio Christi et l'expression « Sceau des prophètes », bien que polyvalente, semble signifier dans sa bouche « Celui qui vient confirmer » la mission du Christ mais aussi celles de Zoroastre et de Bouddha, comme un sceau confirme le contenu d'une lettre officielle. Guy Stroumsa a analysé un extrait du texte manichéen *Xuāstvānīft* en traduction ouïgoure où ce sont les initiés manichéens, les Élus, qui sont appelés « les prophètes ». Mani, désigné lui-même par le titre d'apôtre, et considéré comme supérieur aux « prophètes », confirme la mission des Élus. Ici, les prophètes ne sont pas les prédécesseurs mais les successeurs, les disciples de Mani^{623}. Nous sommes très proches de la conception shi'ite des successeurs initiés de Muḥammad, les imams et autres sages, que le Prophète aurait confirmés. Ces métaphores appartiennent dans leur fond, comme l'a souligné Michel Tardieu, au judéo-christianisme au sens strict^{624}. On connaît également l'importance et la richesse du symbolisme du « sceau » chez les gnostiques. À cet égard il suffit de voir les dizaines d'occurrences du terme dans l'index des *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*^{625}. Récemment, Hartmut Bobzin a soutenu l'hypothèse selon laquelle l'expression désigne, dans un certain nombre de textes judéo-chrétiens et chrétiens, la personne de Jésus qui vient confirmer et accomplir la prophétie de Moïse^{626} ; ce qui est également souvent le cas de Muḥammad comme messager coranique venant confirmer et parachever les missions prophétiques de Jésus et de Moïse.

Revenons à l'islam et à l'islam sunnite cette fois. La confirmation de la doctrine selon laquelle Muḥammad est le dernier des prophètes semble tellement absolue qu'elle tend à faire oublier que ce dogme a eu une histoire. Or, aussi bien la complexité des données dans les sources islamiques (à commencer par le sens exact du terme *khātam/khātim* de l'expression coranique) que celle des études critiques consacrées à la question (de H. Hirschfeld, I. Goldziher, J. Horowitz, A. Jeffery, J. Wansbrough aux deux études mentionnées de Y. Friedmann, à celle de D. Powers ou celle d'U. Rubin) mettent bien en évidence cette histoire et son caractère encore problématiques à bien des égards^{627}.

Il est vrai que si l'on consulte la littérature des exégèses coraniques, même à l'époque ancienne, on se rend compte que pratiquement la seule interprétation qui y est donnée de l'expression coranique *khātam* ou *khātim al-nabiyyin* c'est qu'il n'y aura plus de prophète après Muḥammad. Mais en examinant d'autres sources, en particulier le corpus de Hadith, même le

plus « orthodoxe », d'autres définitions semblent faire surface. Par exemple al-Bukhārī et Muslim, autorités incontestables de Hadith sunnite, rapportent une tradition où l'expression a le sens du prophète qui vient parachever la mission des prophètes antérieurs^{628}.

Dans un grand nombre de hadith-s, rapportés par exemple par Ibn Ḥanbal, Ibn Sa'd, al-Ṭabarī ou encore Ibn Kathīr, l'expression signifie le prophète qui se manifeste juste avant la fin des temps et non spécifiquement le dernier des prophètes^{629}.

Dans une tradition remontant à 'Ā'isha, l'épouse du Prophète, et rapportée par Ibn Abī Shayba et beaucoup d'autres, celle-ci déclare : « Dites (au sujet de Muḥammad) qu'il est le Sceau des prophètes mais ne dites pas qu'il n'y aura pas de prophète après lui »^{630}. D'autres Compagnons pensaient la même chose. Le chapitre s'intitule d'ailleurs chez Ibn Abī Shayba : « Tous ceux qui refusaient à professer qu'il n'y aura plus de prophète après le Prophète » (*man kariha an yaqūl lā nabī ba'd al-nabī*)^{631}.

Par ailleurs, selon un grand nombre de rapports traditionnels concernant Ibrāhīm, le fils qu'a eu le Prophète avec Marie la Copte et qui mourut en très bas âge, il est dit que Muḥammad, tout en pleurant la mort de son enfant, aurait déclaré : « Par Dieu, c'était un prophète, fils d'un prophète » ou bien « ... S'il était resté en vie, il aurait été un homme véridique et un prophète (*ṣiddīqan nabīyyan*) »^{632}.

Parmi les rapports consacrés à la « Vie du Prophète » et transmis par le célèbre Ibn Hishām dans sa non moins célèbre *al-Sīra al-nabawiyya*, dans l'épisode concernant la reconnaissance de la nature prophétique de Muḥammad par le moine chrétien Baḥīra/Baḥīrā, l'expression « sceau de la prophétie » signifie surtout une marque corporelle, probablement une tache de rousseur, preuve de la prophétie de celui qui la porte. L'information sera reprise par beaucoup d'autres « biographes » du Prophète^{633}.

L'assertion selon laquelle la prophétie se terminerait à la mort de Muḥammad n'allait donc apparemment pas de soi, et ce au moins pendant les deux premiers siècles de l'islam. La poésie arabe ancienne des tout premiers siècles aurait également gardé les traces des hésitations concernant cette question. Le *Dīwān* du poète contemporain du Prophète, Umayya Ibn Abī al-Ṣalt (ou attribué à lui), contient un vers où il est dit que Muḥammad est le sceau des prophètes, ceux venus avant lui et ceux qui viendront après lui^{634}. Y. Friedmann se réfère également à d'autres poètes anciens pour

souligner le sens ambigu du terme « sceau^{635} ». Dans les *Naqā'id* de Jarīr et al-Farazdaq, le terme est mis au pluriel et Muḥammad est appelé *khayr al-khawātim*, « le meilleur des sceaux »^{636}. De même, dans son commentaire des poèmes *Hāshimiyyāt* d'al-Kumayt b. Zayd al-Asadī, Abū Riyāsh al-Qaysī, écrivant aussi tardivement qu'au début du IV^e/X^e siècle, soutient que « le Sceau des prophètes » signifie « le meilleur (littéralement la beauté) des prophètes » (*khātam al-anbiyā' fa huwa jamāl al-anbiyā'*)^{637}.

Bien entendu, des textes et des traditions de ce genre seront plus tard interprétés plus ou moins subtilement pour sauver le dogme de « Muḥammad, le dernier des prophètes », mais le caractère problématique aussi bien du verset coranique qui l'a fondé que de l'expression « Sceau des prophètes » que le verset contient semble indéniable. La récente monographie de David Powers, consacrée à ce verset et intitulée justement *Muḥammad is not the father of any of your men. The making of the last Prophet*^{638}, est une tentative, fondée sur une érudition impressionnante et des argumentations sophistiquées, pour démontrer que le verset 33 :40 est un ajout tardif dont l'objectif principal a été d'établir précisément le dogme de l'ultime prophète. Sans partager forcément les méthodes et les conclusions de ce livre, on peut observer à travers lui l'ampleur des problèmes posés par l'expression aux débuts de l'islam. Cette étude, ainsi que beaucoup d'autres depuis la fin du XIX^e siècle, comme on vient de le voir, montrent toutes l'extrême complexité du sujet ainsi que son histoire mouvementée^{639}. Leurs informations, fondées sur un très grand nombre de sources islamiques souvent très vieilles, attestent que les Shi'ites étaient loin d'être les seuls, pendant les premiers siècles de l'hégire, de professer la possibilité de continuité de la prophétie après la mort de Muḥammad.

4. Épilogue

Que peut-on conclure ? Finalement, la question de la fin de la prophétie après l'islam, posé probablement dès la mort de Muḥammad, sera acceptée par tous les Musulmans, les Shi'ites compris (à l'exception notable de certains courants ismā'īliens)^{640}, peut-être vers les II^e et III^e siècles de l'hégire. Cette quasi-unanimité aurait été le résultat d'une répression

étatique, conséquence de plusieurs siècles de conflits sanglants. En effet, l'histoire de l'islam naissant est marquée par une violence séculaire se manifestant surtout par d'incessantes guerres civiles qui, nécessairement, ont eu une influence décisive sur la genèse et le développement des textes scripturaires et des doctrines^{641}. Y. Friedmann insiste sur le poids des nombreux « faux-prophètes » (« faux » bien entendu pour les autorités musulmanes) et les guerres menées contre eux par le pouvoir central dans l'élaboration de la définition dogmatique du *khatm al-nubuwwa* comme « fin de la prophétie^{642} ». Que l'on pense aux figures de la prophétesse Sajāḥ ou des prophètes Musaylima, al-Aswad al-ʿAnsī ou Ṭulayḥa b. Khuwaylid contre lesquels le premier calife Abū Bakr déclencha, juste après la mort du Prophète, les sanglantes « guerres de la sédition » (*hurūb al-ridḍa*). Plus tard, ce fut le cas des rebelles se déclarant prophètes et envoyés de Dieu tels qu'al-Ḥārith b. Saʿīd sous les Omeyyades, et ceux de Muḥammad b. Saʿīd dit « le crucifié » (*al-maṣlūb*), de Hāshim b. al-Ḥakīm dit « le voilé » (*al-muqannaʿ*) ou encore de Maḥmūd b. al-Faraj sous les Abbassides. Cependant, dans ce registre, le nombre des révoltés appartenant à l'une des multiples sectes ʿalides/shiʿites et se disant prophètes est de loin le plus élevé parmi les divers courants théologico-politiques. Nous avons déjà mentionné les noms de quelques-uns parmi eux (ci-dessus note 38 et le texte afférent). Ajoutons encore, parmi beaucoup d'autres, ceux d'al-Mukhtār b. Abī ʿUbayd, de ʿAbdallāh b. Muʿāwiya, de Mughīra b. Saʿīd, ou encore de Muḥammad b. Ismāʿīl, petit-fils de l'imam Jaʿfar al-Ṣādiq, considéré comme un prophète par bon nombre de Shiʿites septimains, notamment les Qarmaṭes. L'histoire des califats omeyyades et abbassides débordent des récits de leurs rébellions, de la déclaration de leur statut prophétique - par eux-mêmes ou par leurs partisans- et de leur féroce répression par les forces califales^{643}.

On peut raisonnablement penser que le dogme de « la fin de la prophétie » aurait connu ses premières gestations dès « les guerres de la sédition », dans les cercles du pouvoir califal de Médine, afin de délégitimer les prétentions des adversaires de celui-ci. Cependant, l'ambiguïté, voire le flou qui entourent le sens du terme *khātam/khātim* de l'expression coranique qui nous occupe, et ce pendant plusieurs siècles, montrent clairement que la définition officielle se heurta à un certain nombre de résistances et mit très longtemps pour être enfin acceptée par tous les croyants. La répression physique et doctrinale des Shiʿites en

général et de leurs « hérésiarques » en particulier, ceux que S.M. Wasserstrom appelle « les thaumaturges révolutionnaires », a certainement été pour quelque chose dans l'établissement de cette unanimité^{644}.

Les enjeux étaient immenses. Il y allait de l'autorité religieuse et politique dirigeant la communauté et les critères de sa légitimité. Pour le pouvoir califal et les juristes-théologiens qui le soutenaient et qui finirent par représenter le sunnisme, la prophétie était terminée car la totalité des paroles et directives, aussi bien divines que prophétiques, étaient désormais contenues dans le Coran et dans le Hadith dit « authentique ». Pour les Shi'ites, et certains autres mouvements moins importants, la direction spirituelle et temporelle des fidèles ne pouvait pas être assurée uniquement par des textes dont, de surcroît, l'authenticité posait problème, mais plutôt par des hommes inspirés, des sages divins à la tête desquels se trouvait la personne infaillible de l'imam. Or, pour le pouvoir et ses théologiens, gérer les Ecritures scripturaires (élaborées de surcroît sous leur contrôle), imposer leur autorité et se présenter comme leurs seuls garants étaient plus faciles que maîtriser des hommes prétendant être en relation directe avec la source de ces Écritures et possédant une réelle influence sociale. Il fallait donc à tout prix réprimer, sur le plan politique, la prétention à la prophétie de certains opposants, inspirée le plus souvent par l'imamologie shi'ite, et, sur le plan religieux, imposer à tous la doctrine de la fin de la prophétie.

Celle-ci fut donc acceptée par le shi'isme aussi, en tout cas dans ses principales branches et au moins en apparence. Il est en effet significatif que toutes les exégèses coraniques shi'ites du verset 33:40 (contenant la fameuse expression « Sceau des prophètes »), qu'il s'agisse de sources pré- ou post-bouyides, semblent avoir scrupuleusement respecté cette doctrine. Mais, ne s'agit-il pas justement d'une pratique de *taqiyya*, surtout dans les exégèses pré-bouyides^{645} ? En effet, l'idée d'une rupture définitive de communication entre le Ciel et le Sage était apparemment insupportable pour les imams et leurs adeptes. Héritiers de bon nombre de doctrines du judéo-christianisme, du manichéisme et des mouvements gnostiques de l'Antiquité tardive, s'identifiant comme des initiés divins représentant une religion de la connaissance, ils auraient introduit des nuances dans les données prophétologiques pour sauvegarder la possibilité d'une telle communication en y appliquant en même temps les règles de la *taqiyya*, de la garde du secret^{646}. Le prophète voit et entend l'ange, alors que l'imam-*muḥaddath* – jamais appelé « prophète » – ne peut qu'entendre le messager

céleste ; le prophète reçoit la révélation (*wahy*) alors que l'imam est capable de recevoir l'inspiration (*ilhām*) ; le prophète est le messenger de la lettre de la Parole divine (*tanzīl*), son aspect exotérique (*ẓāhir*), alors que l'imam est le messenger inspiré de son esprit, connaisseur de sa dimension ésotérique (*bāṭin*), son exégèse spirituelle (*ta'wīl*) ; le prophète est le législateur et l'instaurateur de la religion extérieure pour la majorité des fidèles (*al-'amma, al-akthar*), alors que l'imam est le Maître de l'herméneutique, initiateur de la religion intérieure pour une minorité d'élites (*al-khāṣṣa, al-aqall*)^{647}. En même temps, comme on l'a vu, l'imam possède pleinement les capacités prophétiques (et les enseigne à ses initiés, selon les « hérésiarques ») : ascension céleste, communication avec les entités célestes, connaissance de l'avenir, toutes sortes de pouvoirs miraculeux et thaumaturgiques, etc. Cependant, pour bien distinguer son statut de celui du prophète, le terme utilisé pour qualifier sa nature est celui de *walāya* (alliance ou amitié divine), prolongement, sur le plan ésotérique, de la *nubuwwa* mais distinct de lui et transmis de génération en génération par le Legs sacré, la *waṣiyya*^{648}.

Le shi'isme va ainsi progressivement distinguer entre une prophétie législative (*nubuwwa tashrī'iyya*) et une prophétie ontologique non-législative (*nubuwwa takwīniyya*) désignée par le terme de *walāya*^{649}. Il semble ainsi reprendre, à sa manière, la vieille division juive, survenue selon E.E. Urbach après l'avènement du christianisme, entre prophétie législative fondatrice de religion et prophétie non législative interdite d'innovation^{650}. L'orthodoxie sunnite rejettera catégoriquement et souvent agressivement ces doctrines^{651}. Les fidèles des imams, victimes pendant plusieurs siècles de sanglantes répressions, marginalisés et ostracisés par une religion officielle majoritaire de plus en plus rigide, semblent s'être vus contraints d'appliquer la *taqiyya* à bon nombre de leurs doctrines les plus importantes. La continuité de la prophétie, notion religieuse capitale héritée de plusieurs traditions spirituelles de l'Antiquité tardive, aurait figuré au centre de ces doctrines. Terminons notre propos par une tradition mettant en scène le premier imam et l'imam par excellence, 'Alī b. Abī Ṭālib, et un Grec converti, se réclamant de la philosophie et de la médecine (*rajul min al-yūnāniyyīn al-mudda'īn li l-falsafa wa l-ṭibb*), tradition qui illustre bien différents aspects de notre problématique. Il s'agit d'un long dialogue entre les deux hommes, rapporté par un des plus vieux commentaires coraniques shi'ites, le *Tafsīr* attribué au onzième imam des duodécimains, al-Ḥasan

al-‘Askarī (m. 260/874). Je ne reproduis ici, dans la belle traduction de Daniel de Smet, que la partie concernant les consignes de ‘Alī sur l’observance du devoir de « la garde du secret » :

« Je t’ordonne de pratiquer la *taqiyya* dans ta religion, car Dieu, le Très-Haut, a dit : ‘Que les croyants ne prennent pas pour amis des incrédules de préférence aux croyants. Celui qui agirait ainsi n’aurait rien à attendre de Dieu à moins que vous ne redoutiez d’eux quelque fait redoutable (Coran 3 :28)’. Je te permets donc de préférer nos ennemis à nous, si la peur t’y incite, de te dissocier ouvertement de nous, si la crainte t’y amène, de délaisser les prières prescrites, si tu redoutes des menaces et des dangers pour ton bien-être. La préférence que tu manifestes ainsi extérieurement envers nos ennemis par rapport à nous, à cause de ta peur, ne leur est d’aucune utilité et elle ne comporte aucune nuisance pour nous. Car le fait que tu te dissocies ouvertement de nous en pratiquant la *taqiyya* n’implique aucune offense contre nous et ne nous est point nuisible. Si tu te distancies de nous temporairement avec ta langue alors que tu nous restes fidèle dans ton cœur..., tu agis d’une façon bien meilleure que si tu t’exposais à l’anéantissement, puisqu’alors tu ne pourrais plus œuvrer pour la religion et la prospérité de tes frères, les croyants. Garde-toi donc, je répète, garde-toi de négliger la *taqiyya*, que je t’ordonne d’observer, car tu verserais inutilement ton sang et le sang de tes frères, et exposerai ton bien-être et le leur à la perte, en les mettant entre les mains des ennemis de la religion de Dieu^{652}. »

Troisième partie

Horizons spirituels

Chapitre 8
La Perle précieuse attribué à Rajab al-Bursī
Les 500 versets coraniques au sujet de ‘Alī

La dévotion à l’égard de ‘Alī, comme imam par excellence, figure sacrale et homme théophanique, imprègne toute la spiritualité shi’ite. Même de longs siècles après la fin de la période des imams historiques et la domination de la tradition rationaliste où l’autorité du juriste-théologien tend à remplacer la *walāya* des imams, ‘Alī continue à occuper le cœur de la vie intérieure du fidèle. Certains auteurs majeurs ont joué un rôle central dans la présentation et la transmission de ce que l’on pourrait appeler la mystique de ‘Alī. Rajab al-Bursī, grand artisan de la convergence entre shi’isme, soufisme et philosophie, est sans nul doute l’un d’entre eux.

1. Brèves notes sur al-Bursī et son ouvrage majeur ***Mashāriq al-anwār***

Aux VIII^e et IX^e siècles de l’hégire/XIV^e et XV^e siècles de l’ère chrétienne, la pensée ésotérique shi’ite connut un enrichissement considérable. Cette époque compte en effet, parmi les grandes figures qui l’ont marqué, Sayyid Ḥaydar Āmolī (m. *circa* 790/1388), artisan d’une grande synthèse entre le

shi'isme et un soufisme profondément marqué par Ibn 'Arabī, ou bien Faḍlallāh Astarābādī (m. 796/1394), fondateur de l'École Ḥurūfiyya ou encore Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī (838-906/1434-1501), maître de la synthèse entre le soufisme, la philosophie avicennienne et la théosophie shi'ite^{653}. Ce Moyen Âge finissant a été également le temps de notre auteur al-Ḥāfiẓ Rajab al-Bursī (vivant en 813/1410-1411). Important penseur mystique, al-Bursī a été introduit dans la recherche académique occidentale – une fois n'est pas coutume – par Henry Corbin, notamment grâce aux séminaires de celui-ci pendant les années 1968 à 1970 à l'École Pratique des Hautes Études en Sorbonne^{654}. La traduction partielle de l'*opus magnum* d'al-Bursī, les *Mashāriq al-anwār*, faite à l'occasion de ces séminaires, fut publiée de manière posthume en 1996, excellemment éditée et introduite par Pierre Lory^{655}. Entre-temps, Todd Lawson consacra à cet ouvrage capital un premier article monographique contenant de très bonnes pages sur la vie et l'œuvre d'al-Bursī^{656}. Plus récemment, Pierre Lory, encore lui, a publié une courte mais fort profonde étude sur quelques aspects de la pensée ésotérique de notre auteur^{657}. En dehors des langues occidentales, les études les plus substantielles sur notre auteur et son œuvre restent celles, en arabe, de Kāmil Muṣṭafā al-Shaybī dans ses deux ouvrages fondamentaux, injustement négligés quoiqu'aujourd'hui quelque peu dépassés, sur les relations entre le soufisme et le shi'isme^{658}.

Malgré l'importance et la portée de sa pensée, la vie de Rajab al-Bursī demeure presque inconnue ; la quasi-totalité des informations à son sujet doit être conjuguée au conditionnel et ce malgré le nombre relativement élevé de notices consacrées à lui et à ses écrits dans différentes sortes d'ouvrages prosopographiques, bibliographiques ou doctrinaux^{659}.

Raḍī al-Dīn Rajab b. Muḥammad b. Rajab al-Ḥillī al-Bursī est surtout connu grâce à son célèbre ouvrage déjà mentionné, *Mashāriq al-anwār* ou plus précisément *Mashāriq anwār al-yaqīn fī ḥaqā'iq asrār amīr al-mu'minīn* (« les Orientés des lumières de la certitude concernant les vérités des secrets du Commandeur des croyants », i.e. 'Alī b. Abī Ṭālib) qui, comme son titre l'indique, est un ouvrage consacré à la figure de 'Alī, considéré ici en tant qu'Homme Parfait (notamment en accord avec la pensée d'Ibn 'Arabī) et le plus haut lieu de manifestation de Dieu^{660}. C'est dans ce livre que l'auteur se nomme lui-même « Rajab al-Ḥāfiẓ » (i.e. « Rajab le traditionniste », « Rajab, expert en Hadith »), « al-Ḥāfiẓ al-Bursī » ou encore « al-Ḥāfiẓ »^{661}. Il serait né dans le village de Burs au

cœur des terres shi'ites d'Irak, entre Hilla et Kūfa, autour de l'an 743/1342, peut-être dans une famille d'origine iranienne d'après al-Shaybī. Il aurait fait ses études à Hilla avant d'émigrer en Iran, vers 780/1378, probablement lassé des pressions de ses coreligionnaires trop « exotéristes », pour se réfugier au Khurāsān, auprès de l'éphémère Etat shi'ite « hétérodoxe » des Sarbedārs. Il se serait ensuite installé à Ṭūs/Mashhad pas loin du mausolée du huitième imam des Duodécimains, 'Alī b. Mūsā al-Riḍā (m. 203/818), pour s'adonner totalement à une vie de piété, de méditation et d'écriture. D'après al-Ḥurr al-'Āmilī, al-Bursī aurait rédigé une première version de ses *Mashāriq* en 773/1371-72 et une seconde et définitive version, d'après Afandī/Efendī, en 813/1410-11^{662}. Il serait donc mort après cette date, de mort naturelle. Le rapport sur son assassinat ne semble en effet nullement crédible. Sa tombe se trouverait à Ṭūs, selon la plupart de ses biographes mais, d'après al-Kh^wānsārī, le mausolée censé appartenir à un certain Ḥāfiẓ Rajab à Ardestān au nord d'Isfahan en Iran central serait en fait celui de notre auteur^{663}.

Rajab al-Bursī est compté par Henry Corbin parmi les plus grands représentants de la gnose métaphysique shi'ite duodécimaine. Ses *Mashāriq* contiennent en effet de profondes spéculations théologiques, philosophiques et numérologiques sur les plus anciennes doctrines imamologiques, par un fin connaisseur des sciences occultes islamiques (notamment la science des lettres) et de divers courants soufis allant de l'École de Najm al-Dīn Kubrā en Orient musulman aux œuvres d'Ibn 'Arabī en Occident d'une part, du néoplatonisme islamique d'al-Fārābī et d'Avicenne à al-Suhrawardī d'autre part. Se présentant comme étant aussi éloigné des Shi'ites exotéristes (*ahl al-tafrīt*, littéralement : « les gens de la réduction ») que des ésotéristes extrémistes (*ahl al-ifrāt*, litt. : « les gens de la démesure », i.e. les *ghulāt*), al-Bursī se range parmi les fidèles duodécimains appartenant à « la voie médiane » (*al-namṭ al-awsaṭ*) qu'il identifie aux Gens de la connaissance, de la gnose salvatrice (*al-'ārifūn*)^{664}. Pourtant, il est pleinement conscient que sa pensée ne sera pas tolérée par un grand nombre de Musulmans, y compris des Shi'ites, et qu'il sera taxé, à cause de ses écrits, d'une forme ou d'une autre d'hérésie^{665}. Sa position doctrinale explique l'attitude ambiguë d'un certain nombre d'auteurs imamites à son égard. Par exemple, ses *Mashāriq* sont cités et exploités, déjà quelques décennies après sa mort, par un auteur aussi important que le traditionniste et théologien Taqī al-Dīn Ibrāhīm al-Kaf'amī vers les années 890/1484-85 ou encore plus tard par le

philosophe traditionaliste al-Fayḍ al-Kāshānī au XI^e/XVII^e siècle^{666}. Pourtant, il faut attendre trois siècles après sa mort pour qu'une notice bibliographique lui soit consacrée, en l'occurrence par al-Ḥurr al-‘Āmilī (m.1104/1693) et Afandī/Efendī al-Jīrānī (m. 1130/1718). Al-Ḥurr, justement, cite assez fréquemment et avec admiration al-Bursī et ses écrits dans ses *Jawāhir al-saniyya* et son *Ithbāt al-hudāt* mais n'hésite pas à souligner, dans son *Amal al-‘āmil* et ses *Wasā'il*, que certains ont perçu dans les *Mashāriq* des doctrines relevant de l'extrémisme shi'ite, *al-ghuluww*, et qu'al-Bursī ne peut être considéré comme un transmetteur de hadith digne de confiance^{667}. Al-Majlisī présente la même attitude dans ses *Bihār*^{668}. D'autres, en revanche, ont défendu « l'orthodoxie » shi'ite de notre auteur tout en soulignant une certaine originalité chez lui^{669}. Enfin, une autorité comme al-Khānsārī s'inscrit violemment en faux contre ceux qui abusent de l'accusation d'extrémisme en rejetant des doctrines qui font partie des articles de foi indispensables du shi'isme et décrit Rajab al-Bursī avec les titres les plus gratifiants des plus grands maîtres spirituels^{670}. En fait, les arguments techniques des experts en Hadith contre la crédibilité d'al-Bursī en tant que transmetteur de traditions, concernent surtout certains hadiths rapportés par lui, notamment dans les *Mashāriq*, qui ne se trouvent nulle part ailleurs dans les compilations de traditions shi'ites faisant autorité ; c'est notamment le cas de plusieurs sermons attribués à ‘Alī, comme la *khuṭbat al-iftikhār* ou la *khuṭbat al-taṭanjīyya*, où ce dernier déclare son identité théophanique avec Dieu^{671}. Tout cela semble prouver encore une fois, s'il en était besoin, qu'en ce qui concerne les doctrines imamologiques fondamentales, la distinction entre un shi'isme « modéré » et un shi'isme « extrémiste » s'avère artificielle^{672}. On a déjà signalé le grand nombre d'éditions des *Mashāriq* (ci-dessus note 8). L'ouvrage a eu en effet une grande et rapide popularité surtout dans les milieux mystiques et philosophiques de l'Iran shi'ite. Il en existe une monumentale paraphrase persane commentée intitulée *Maṭāli‘ al-asrār* et composée par un certain al-Ḥasan al-Khaṭīb al-Kirmānī (dit également al-Sabziwārī ou encore al-Mashhadī), écrite en 1090/1680 sur ordre du souverain safavide Shāh Sulaymān^{673}. Il en existe également un résumé inédit en persan écrit en 1286/1869 par un certain Muḥammad Zamān ‘Ārif dit « Sāqī », apparemment inconnu par ailleurs^{674}. Enfin, il est à noter que certains manuscrits des *Mashāriq* semblent porter d'autres titres comme *Asrār al-*

a'imma (« Secrets des Imams »), *Asrār al-ḥurūf* (« Secrets des lettres ») ou *Khafī/Akhfā al-asrār* (« Le (plus) caché des secrets »)^{675}.

2. D'autres ouvrages et le commentaire coranique « La Perle précieuse » (*al-Durr al-thamīn*)

Le livre *Mashāriq anwār al-yaqīn* est le seul ouvrage dont l'attribution à Rajab al-Bursī ne semble pas poser problème. Les autres écrits qui lui sont attribués ne sont pas encore dûment identifiés ni même retrouvés pour certains. Par ailleurs, il est à noter que ceux qui sont connus comme étant plus ou moins certainement les siens sont tous en arabe^{676}. À cet égard, les informations, fournies aussi bien par la tradition manuscrite que par les notices prosopographiques et bibliographiques, sont des plus confuses : des titres différents peuvent désigner un même livre et des écrits différents ont parfois des intitulés presque identiques. Même le nom de l'auteur est indiqué avec de grosses variantes sur les manuscrits^{677}. Le croisement des différentes listes dressées dans les catalogues de manuscrits ou par divers bio-bibliographes d'al-Bursī aboutit au résultat suivant, sans doute provisoire (dans l'ordre alphabétique) :

– (*Kitāb*) *al-Alfayn fī waṣf sādāt al-kawnayn*, dont il existerait au moins un manuscrit^{678}.

– *Al-Durr al-thamīn* : ce commentaire coranique centré sur la figure de 'Alī constitue le sujet de la présente étude. J'y reviendrai plus loin.

– *Lawāmi' anwār al-tamjīd wa jawāmi' asrār al-tawhīd (fī uṣūl al-'aqā'id)* ; présenté par son auteur comme une introduction aux *Mashāriq*, cet écrit est publié dans la quasi-totalité des éditions de ce dernier ouvrage. Il contient un condensé des doctrines théologiques et mystiques de l'auteur^{679}.

– *Mashāriq al-amān wa lubāb ḥaqā'iq al-īmān*, dont le contenu est assez proche de celui des *Mashāriq anwār al-yaqīn*. Il s'agit de développements ésotériques plus ou moins longs sur une sorte de miscellanées de thèmes importants du shi'isme, allant de la science des lettres aux commentaires du Coran et des hadith-s, en passant par toutes sortes de sujets eschatologiques, théologiques et magiques. Une édition récente de l'ouvrage est parue au Liban^{680}.

– *Tafsīr sūrat al-ikhhlās/al-tawhīd*, commentaire philosophique de la sourate 112 du Coran, ne présentant aucune spécificité shi'ite. Il a été deux fois édité en Iran^{681}.

– (*Risāla fī*) *Ziyārat (li-) amīr al-mu'uminīn*, manifestement un traité sur la visite de la tombe de 'Alī et les prières qu'il convient d'y réciter (selon les deux sens du terme *ziyāra* : visite de la tombe d'un saint et les prières effectuées pendant cette visite). Afandī/Efendī al-Jīrānī, qui l'a apparemment eu entre les mains, déclare, à son sujet, qu'il est très long et très célèbre pour sa beauté et ses subtilités^{682}.

– Un certain nombre de poèmes sont attribués à notre auteur. Ils sont tous au sujet de divers aspects de la sainteté des différents membres de la Famille du Prophète (*ahl al-bayt*), notamment 'Alī, et reflètent le véritable culte que voue notre auteur à leur égard. Ils ont été publiés à la fin de la plupart des éditions des *Mashāriq*^{683}.

– D'autres écrits dont on ne sait rien sont mentionnés par les sources ; on ignore même s'il en existe des manuscrits (les multiples variantes des titres ne sont pas indiquées ici) : *Asrār al-nabī wa Fāṭima wa l-a'imma*, *Faḍā'il amīr al-mu'minīn*, *Mawlid al-nabī wa 'Alī wa Fāṭima*, *Risāla fī kayfiyyat al-tawhīd wa l-ṣalāt 'alā l-rasūl wa l-a'imma*, *Risāla fī l-ṣalawāt 'alā l-nabī wa ālihi l-ma'sūmīn*, *al-Risālat al-mukhtaṣara fī l-tawhīd* (ces trois derniers sont-ils identiques ?)^{684}.

Revenons maintenant au commentaire coranique attribué à Rajab al-Bursī et principalement connu sous le titre suivant : *al-Durr al-thamīn fī khams mi'a āyat nazalat fī amīr al-mu'minīn*, « la Perle précieuse sur les 500 versets coraniques révélés au sujet du Commandeur des croyants [i.e. 'Alī]^{685} ». Il a été édité, de manière non critique, par 'Alī 'Āshūr à Beyrouth en 1424/2003^{686}. S'agit-il d'un ouvrage indépendant comme semble le prétendre ce dernier à la suite de plusieurs bio-bibliographes anciens ? Ou bien a-t-on affaire, comme le déclarent 'Abdallāh Afandī/Efendī al-Jīrānī et Āghā Bozorg al-Ṭīhrānī, à un résumé des commentaires coraniques d'al-Bursī dans ses *Mashāriq anwār al-yaqīn*, fait par un certain Taqī al-Dīn 'Abdallāh al-Ḥalabī ? Il est vrai que le texte édité, loin d'être identique aux parties correspondantes des *Mashāriq*, présente pourtant des similitudes évidentes avec elles. Mais le même genre de remarques peut être fait au sujet des parallélismes et des ressemblances entre les *Mashāriq al-amān* et les *Mashāriq anwār al-yaqīn*. On peut raisonnablement penser qu'à partir des mêmes matériaux, notre auteur (ou

quelqu'un se réclamant de ses idées ?) a rédigé plusieurs ouvrages plus ou moins similaires.

Le chiffre 500 du titre semble symbolique car par aucun comptage des versets abordés on n'arrive à ce total. Les chapitres du livre sont consacrés à 35 sourates sur les 114 du Coran, avec la répétition de trois d'entre elles, à savoir al-Kahf (sourate 18), al-Nūr (sourate 24) et al-Furqān (sourate 25). Cependant, à l'intérieur de chaque chapitre, beaucoup d'autres versets appartenant à d'autres sourates, sont utilisés pour corroborer les propos de l'auteur. L'objectif du livre est de révéler ce que ce dernier considère comme des mentions explicites, des allusions présumées ou des significations secrètes de ces versets concernant 'Alī, ses relations avec Muḥammad, les membres de sa famille, ses fidèles ou ses ennemis.

Malgré son aspect qui rappelle quelque peu un bloc-notes, *al-Durr al-thamīn* appartient pleinement à un genre exégétique particulièrement important dans le shi'isme que j'ai appelé ailleurs « les commentaires personnalisés^{687} ». Avant de traduire quelques extraits de l'ouvrage et les commenter sommairement, essayons de voir de quel genre littéraire il s'agit.

La genèse et le développement de ce genre de commentaire coranique dans le shi'isme semblent intimement liés aux doctrines shi'ites anciennes concernant la succession du Prophète et une des conséquences majeures de celle-ci, à savoir la falsification (*tahrīf*) de la version officielle du Coran qu'on appelle la Vulgate 'uthmānienne. Selon ces doctrines, à la mort du Prophète (en l'an 11/632 selon la tradition) et à la suite d'un complot longuement préparé à l'avance, ses ennemis prirent le pouvoir. Ceux-ci, principalement menée par le clan des Omeyyades, étaient passés à l'islam, contraints et par opportunisme cynique, surtout après leur cuisante défaite à la bataille de Badr (2/624). Juste après le décès de Muḥammad, ils imposèrent à sa succession, par un véritable « coup d'État », le califat d'Abū Bakr puis celui de 'Umar, écartant violemment du pouvoir le seul successeur légitime du Prophète, 'Alī, et en réprimant la sainte Famille prophétique (*ahl al-bayt*), notamment Fāṭima, fille de Muḥammad et épouse de 'Alī. Une des premières implications de ce coup de force a été l'élaboration d'une version falsifiée du Coran et la tentative de son imposition à toute la communauté des fidèles. C'est que la version originelle intégrale du Coran, trois fois plus volumineuse que le Coran officiel étatique, mentionnait, explicitement ou allusivement, d'abord 'Alī,

comme le successeur divinement désigné de Muḥammad, et ensuite d'autres membres de la Famille prophétique, leurs vrais amis et leurs vrais ennemis. Or, ces ennemis étaient maintenant au pouvoir et une de leurs premières tâches ne pouvaient être que de supprimer ou altérer les passages compromettants du Livre saint. C'est effectivement ce qu'ils firent, rendant par là même de nombreux passages du texte sacré difficilement intelligibles^{688}.

« Le Coran est révélé en quatre parties (*arba'at arbā'*) : un quart nous concerne [nous, les gens de la Famille prophétique], un autre quart est au sujet de nos adversaires, un troisième au sujet du licite et de l'illicite et un dernier concerne les devoirs et les préceptes^{689}. »

« Personne n'égale 'Alī dans le Livre de Dieu quant à ce qui a été révélé en son honneur^{690}. »

« Soixante-dix versets ont été révélés exclusivement au sujet de 'Alī auxquels personne d'autre ne peut être associé^{691}. »

Selon plusieurs traditions, le Coran originel contenait explicitement les noms de plusieurs dizaines des membres éminents de la tribu de Quraysh, ainsi que les noms de leurs pères, présentés comme les ennemis de Muḥammad^{692}.

Ce sont justement ces versets ou ce qui constituait leur centre de gravité, c'est-à-dire les noms des personnages historiques précis au sujet desquels ils ont été révélés, qui ont été censurés par les califes et leurs hommes, donnant au Coran cet aspect fragmentaire, souvent difficilement compréhensible : « Si on avait laissé le Coran comme il fut révélé, aurait dit l'imam Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765), nous y aurions trouvé nos noms [nous, les gens de la Famille prophétique] comme y sont nommés ceux qui sont venus avant nous [i.e. les personnages saints des religions antérieures]^{693}. » Le même imam aurait également déclaré : « Si le Coran pouvait être lu comme il fut révélé, même pas deux personnes n'auraient divergé à son sujet^{694}. »

Les ouvrages shi'ites, en particulier duodécimains, notamment les compilations anciennes de hadith-s, à commencer par la monographie d'al-Sayyārī (première moitié du III^e/IX^e s.) sur la question de la falsification, contiennent en effet de très nombreuses traditions où sont cités des passages du Coran contenant des noms des personnages historiques contemporains du Prophète, notamment 'Alī (passages qui ne figurent donc pas dans le Coran connu de tous)^{695}.

L'articulation entre la Famille prophétique et le Coran est clairement exprimée dans la fameuse tradition des « Deux Objets Précieux » (*ḥadīth*

al-thaqalayn) attribuée à Muḥammad où celui-ci dit en substance qu'il laisse derrière lui pour sa communauté deux « objets précieux » indissociables, à savoir sa Famille et le Livre de Dieu^{696}. Pour les Shi'ites, la trahison des adversaires de Muḥammad, qui usurpèrent les droits de 'Alī, de Fāṭima et de leurs descendants, consistait justement en la rupture du lien unissant ces deux éléments, défigurant ainsi la mission du Prophète. Ils violentèrent en effet la Famille prophétique et falsifièrent le Livre divin. Dans une tradition remontant au Prophète et transmis par les Shi'ites, celui-ci met en garde sa communauté : « ...Il vous sera demandé des comptes sur ce que vous avez fait subir aux Deux Objets Précieux que je vous laisse après moi, à savoir le Livre de Dieu et ma Famille. Prenez garde, quant au Livre, ne dites pas que nous l'avons altéré et falsifié (*ghayyarnā wa ḥarrāfnā*) et quant à ma Famille, n'allez pas dire que nous l'avons abandonnée et tuée^{697}. » Dans une lettre attribuée à l'imam Mūsā al-Kāzīm (m. 183/799) et adressée à un disciple, on lit : « Ne cherche pas à embrasser la foi de ceux qui ne nous suivent pas [littéralement : ceux qui ne sont pas nos shi'ites »], n'aime pas leur religion car ce sont des traîtres qui ont trahi Dieu et Son Envoyé en trahissant leurs Dépôts (*amānāt*). Sais-tu comment ils trahirent ces saints Dépôts ? Le Livre de Dieu leur était confié et ils l'ont falsifié et altéré. Leurs vrais dirigeants [i.e. 'Alī et ses descendants] leur étaient désignés mais ils se détournèrent d'eux^{698}. » Comme on l'a dit, selon les premiers écrits shi'ites, les principaux éléments censurés du Coran étaient surtout des noms de personnes, notamment ceux des membres de la Famille du Prophète et leurs ennemis ; censure qui a rendu le Coran difficilement compréhensible. D'où la nécessité de l'exégèse, de l'herméneutique. La falsification a rendu le Coran un livre ou un guide muet, silencieux (*kitāb/imām ṣāmit*). Sa Parole, son sens, lui est rendu par l'imam et son enseignement, appelé pour cette raison le Coran parlant (*kitāb/Qur'ān nāṭiq*)^{699}. Dès ses plus anciennes sources, le shi'isme se définit comme une religion herméneutique dont l'objectif est de révéler le sens caché du Coran. L'imam porte ainsi le titre du « maître » ou du « combattant de l'exégèse spirituelle » (*ṣāhib/muqātil/mujāhid al-ta'wīl*)^{700}. C'est la raison pour laquelle une des formes les plus anciennes d'exégèse coranique dans le shi'isme consiste en l'identification de ces personnes^{701}. Ainsi, « le commentaire personnalisé », sans doute la plus ancienne modalité de l'exégèse ésotérique shi'ite, consiste à dévoiler le sens caché du Coran – car perdu par la falsification –, son vrai esprit recouvert

par la lettre altérée, en identifiant les personnes au sujet desquelles la Parole a été révélée. Pour différents courants shi'ites, surtout dans la tradition qui va aboutir à l'imamisme duodécimain, l'importance des personnes et de leurs rôles dans l'Histoire constituent le centre de gravité de la foi ; cela ne pouvait donc pas ne pas figurer explicitement dans le texte de la Révélation. Dans une lettre attribuée au sixième imam Ja'far al-Şādiq à son disciple intime al-Mufaḍḍal al-Ju'fī, l'imam insiste lourdement sur le fait que la véritable foi, la vraie religion consiste en la connaissance des personnes (*inna al-dīn huwa ma'rifat al-rijāl*), que la connaissance des personnes est la religion de Dieu (*ma'rifat al-rijāl dīn allāh*) et que ces personnes sont les Amis de Dieu, notamment le Prophète, 'Alī, les imams de sa descendance et leurs fidèles d'une part, les Ennemis de Dieu, c'est-à-dire les adversaires des imams et leurs partisans, d'autre part. Le fondement de la foi consiste par conséquent à reconnaître les Alliés de Dieu et leurs adversaires, c'est-à-dire les adversaires de Dieu^{702}. Parmi les personnages ainsi identifiés, 'Alī se taille, et de loin, la part de lion. J'y reviendrai.

Le « commentaire personnalisé » se retrouve également chez les auteurs non-shi'ites, il est vrai dans des proportions beaucoup plus réduites, et surtout dans le contexte des « circonstances de la révélation » (*asbāb al-nuzūl*). Mais il devient très tôt un véritable genre littéraire particulièrement prisé dans le shi'isme. Citons quelques exemples dans l'ordre chronologique :

Au III^e/IX^e siècle : *Mā nazala min al-Qur'ān fī amīr al-mu'minīn* d'Ibrāhīm b. Muḥammad al-Thaqafī (m. 283/896), auteur du célèbre *Kitāb al-ghārāt*^{703} ; le *Tafsīr* d'al-Ḥusayn b. al-Ḥakam al-Ḥibarī (m. 286/899)^{704}.

Au IV^e/X^e siècle : le *Tafsīr* de Furāt al-Kūfī (m. vers 300/912), disciple d'al-Ḥibarī^{705} ; *Kitāb al-tanzīl fī l-naṣṣ 'alā amīr al-mu'minīn* (connu également sous d'autres titres) d'Ibn Abī al-Thalj (m. 322/934 ou 325/936-937)^{706} ; *Asmā' amīr al-mu'minīn min al-Qur'ān* d'Ibn Shammūn Abū 'Abdallāh al-Kātib (m. vers 330/941-942)^{707} ; *Mā nazala fī l-khamsa* (« Ce qui a été révélé au sujet des Cinq » – i.e. les Cinq du Manteau : Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan et al-Ḥusayn) et *Mā nazala fī 'Alī min al-Qur'ān* de 'Abd al-'Azīz al-Jalūdī al-Baṣrī (m. 332/944)^{708} ; *Ta'wīl mā nazala min al-Qur'ān fī ahl al-bayt* (avec des variantes dans ce titre) de Muḥammad b. al-'Abbās al-Bazzāz dit Ibn al-Juḥām (vivant en 328/939-940)^{709} ; *Mā nazala min al-Qur'ān fī ṣāḥib al-zamān* (« Ce qui a été révélé

dans le Coran au sujet du Maître du temps – i.e. le Mahdi ; titre avec des variantes) d'Ibn 'Ayyāsh al-Jawharī (m. 401/1010), auteur du *Muqtaḍab al-athar*^{710}.

Au v^e/xi^e siècle : *Āy al-Qur'ān al-munazzala fī amīr al-mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib* d'al-Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022)^{711} ; deux livres d'al-Ḥākīm al-Ḥaskānī (m. après 470/1077-1078), à savoir *Khaṣā'is amīr al-mu'minīn fī l-Qur'ān*^{712} et *Shawāhid al-tanzīl*^{713}.

Au vi^e/xii^e siècle : *Nuzūl al-Qur'ān fī sha'n amīr al-mu'minīn* de Muḥammad b. Mu'min al-Shīrāzī (dates exactes inconnues)^{714} ; *Khaṣā'is al-wahy al-mubīn fī manāqib amīr al-mu'minīn* d'Ibn al-Biṭrīq al-Ḥillī (m.600/1203-1204)^{715}.

Au viii^e/xiv^e siècle : l'ouvrage que nous examinons ici : *al-Durr al-thamīn fī khams mi'a āya nazalat fī amīr al-mu'minīn* d'al-Bursī.

Au x^e/xvi^e siècle : *Ta'wīl al-āyāt al-zāhira fī faḍā'il al-'itra al-tāhira* de Sharaf al-Dīn al-Astarābādī^{716}.

Aux confins des xi^e/xvii^e et xii^e/xviii^e siècle : deux ouvrages de Hāshim b. Sulaymān al-Baḥrānī, *al-Lawāmi' al-nūrāniyya fī asmā' amīr al-mu'minīn al-qur'āniyya*^{717} et *al-Maḥajja fī mā nazala fī l-qā'im l-ḥujja* (« Large voie vers ce qui a été révélé au sujet du Qā'im la Preuve – i.e. le Sauveur eschatologique »)^{718}.

Au xiii^e/xix^e siècle : *al-Āyāt al-nāzila fī dhamm al-jā'irīn 'alā ahl al-bayt* (« Les versets révélés pour dénoncer les injustes à l'égard de la Famille prophétique ») de Ḥaydar 'Alī al-Shīrwānī^{719}, ou encore *al-Naṣṣ al-jalī fī arba'in āya fī sha'n 'Alī* d'al-Ḥusayn b. Bāqir al-Burūjirdī^{720}. Notons enfin que la rédaction de ce genre d'ouvrages continue encore de nos jours dans les milieux shi'ites, surtout duodécimains^{721}.

3. Extraits annotés d'*al-Durr al-thamīn*

Comme on va le voir dans les exemples ci-dessous, l'auteur d'*al-Durr al-thamīn*, fidèle à la longue tradition des « commentaires personnalisés », peuple le texte coranique avec différents personnages, souvent censés avoir été supprimés par les falsificateurs du texte de la Révélation, lesquels en ont complètement modifié la trame narrative, donc son sens.

Coran I (al-Fātiḥa) : la *Basmala* (i.e. la formule : *Au Nom de Dieu le Clément le Miséricordieux*) :

« ... Il s'agit du Rappel (*dhikr*) de Dieu l'Unique qui comporte 19 lettres, c'est-à-dire le total des lettres des Cinq Silhouettes (*al-ashbāḥ al-khamsa*) que Dieu inscrivit avec la lumière, par sa dextre de puissance, dans le Monde de la Lumière avant la création des années et des siècles... Ils constituent l'origine de la création et sa fin ; le secret de l'être et son sens profond^{722}. »

Les « Cinq silhouettes » sont les entités métaphysiques pré-existentielles des Cinq Impeccables (*ma'ṣūm*), les Gens du Manteau (*ahl al-kisā'*), c'est-à-dire Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan et al-Ḥusayn dont le total des lettres (i.e. des consonnes) des noms est de 19 (M, Ḥ, M, D, ' , L, Y, F, Alif, Ṭ, M, H, Ḥ, S, N, Ḥ, S, Y, N), tout comme le nombre des lettres/consonnes de la *basmala*, la formule *bi 'smi llāhi (al-)rahmāni (al-)rahīm*. Selon la science des lettres, particulièrement prisée par al-Bursī, les lettres composant un nom (*ism*) contiennent l'essence de la réalité du nommé (*musammā*). C'est dire que tout comme la *basmala* ouvre « le monde » qu'est le Coran, c'est par les Cinq Impeccables que s'ouvre l'Être. Ils sont l'alpha et l'omega ainsi que le sens ultime de la création. Le chapitre se poursuit avec des hadith-s sur la pré-existence des entités lumineuses de Muḥammad et de 'Alī, lesquels sont « humains extérieurement et divins intérieurement » (*zāhiruhumā bashariyya wa bāṭinuhumā lāhūtiyya*). Ils ont été manifestés dans des corps/temples humains (*hayākil nāsūtiyya*) afin que les hommes puissent supporter leur vision car ils occupent le rang du Seigneur des deux Mondes (*fa-humā maqāmay rabb al-'ālamayn*) et ils sont les voiles du Créateur des êtres (*ḥijābay khāliq al-khalā'iq*). Ainsi, les Impeccables, plus singulièrement Muḥammad et 'Alī, sont les lieux de manifestations de Dieu, le premier représentant la dimension exotérique et le second la dimension ésotérique de la théophanie divine^{723}.

Coran I (al-Fātiḥa), verset 6 : *Guide-nous sur la Voie droite*. « Dieu fit de 'Alī la Voie droite (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*) au sujet de laquelle les gens tombèrent dans la divergence. 'Alī est le Livre explicite (*al-kitāb al-mubīn* ; expression coranique récurrente) et la Religion de Dieu (*dīn allāh*) en dehors de laquelle rien n'est agréé des serviteurs^{724}. »

Coran I (al-Fātiḥa), verset 7 : « *La Voie de ceux que Tu as gratifiés* : c'est-à-dire les descendants de Muḥammad. *Non pas celle qui subissent ton courroux et celle des égarés* : Cette sage sentence possède deux significations. Selon le sens exotérique [rapporté par les exégètes], les

premiers désignent les Juifs et les seconds les Chrétiens ; mais le sens ésotérique concerne ceux qui ont eu la démarche des Juifs et des Chrétiens [dans notre communauté] ... Comme l'a dit l'Envoyé de Dieu au sujet de 'Alī : 'Tu vas être le centre des conflits car il y a en toi quelque chose de similaire à Jésus. Les Juifs détestèrent Jésus au point de calomnier sa mère et les Chrétiens exagérèrent à son égard au point de le prendre pour Dieu...'. Les cibles du courroux de Dieu dans cette communauté sont ceux qui se détournent de l'amour (*ḥubb*) de 'Alī ; ils sont les « métamorphosés » de cette communauté (*musūkh hādhihi l-umma*) et les égarés sont ceux qui exagèrent dans leur amour de 'Alī (*al-mufriṭūn*)^{725}. »

L'auteur procure aux lecteurs une véritable clé exégétique pour les passages du Coran qui parlent de manière négative au sujet des Juifs et des Chrétiens. Ces derniers termes ne sont que des symboles, dans le sens étymologique du terme, c'est-à-dire des signes de reconnaissance des groupes particuliers de Musulmans : des « Sunnites » farouchement hostiles à 'Alī et à sa famille, les *nāṣibī*, pl. *nawāṣib*, et des Shi'ites exagérants, extrémistes, les *ghālīn*, pl. *ghulāt*.

Coran II (al-Baqara), versets 1-4 : « ...*Cet Écrit que n'entache aucun doute* : L'Écrit (*kitāb*) c'est 'Alī, exotériquement et ésotériquement^{726}. ... *est une guidance pour les pieux* : c'est-à-dire pour les gens de la *walāya* et de la piété véridique qu'est l'amour de 'Alī^{727}... *ceux qui croient en l'Invisible* : l'Invisible désigne trois choses : l'avènement du Résurrecteur (*al-qā'im*), le Jour de la Résurrection et le Jour du Retour (*yawm al-raj'a*)^{728}...*et accomplissent la prière* : la prière véridique c'est l'amour des Impeccables ; le reste n'est que métaphore. Car une prière accomplie en l'absence de leur amour et de leur souvenir n'est ni enregistrée ni agréée. La prière c'est leur amour^{729}... *et offrent de ce que Nous leur avons attribué* : le véritable don c'est l'enseignement des initiés sur les vertus des Descendants de Muḥammad, [i.e.les imams] (*ta'līm al-mu'minīn faḍā'il āl Muḥammad*) et la présentation de leurs qualités^{730}...*et ceux qui croient en ce qui t'a été révélé et ce qui a été révélé à ceux qui sont venus avant toi* : c'est-à-dire ce qui a été révélé au sujet de 'Alī et de la signification de 'Alī (*fī 'Alī wa fī ma'nāhu*)^{731}.

Toute cette séquence insiste fortement sur le fait que sans l'amour des Amis ou des Alliés de Dieu, des hommes et des femmes qui manifestent sur terre les Noms et Attributs de Dieu et accomplissent la volonté divine, sans leur *walāya* donc, point de véritable religion. Par ailleurs, en tant que

symbole suprême de la *walāya*, de l'homme divin, de la déification de l'Homme Parfait ou de l'humanisation de Dieu, 'Alī constitue le centre de gravité, le sens et l'objectif ultime de toutes les révélations.

Coran II (al-Baqara), versets 138 et 22 : *Une onction de Dieu. Qui peut mieux oindre que Dieu ?* : Abū 'Abdallāh [i.e. l'imam Ja'far al-Şādiq] a déclaré : '(l'onction) désigne notre *walāya* et l'amour à notre égard [i.e. nous les Impeccables]. Ceci est la lumière de l'initié dans ce monde et dans l'au-delà'^{732} ... Dieu a considéré ceux qui aiment 'Alī comme de vrais monothéistes puisqu'Il a dit : *Ne donnez pas d'associés à Dieu. L'associé signifie semblable. Celui qui donne à 'Alī un associé donne en fait un égal à Dieu. Or Dieu n'a pas d'égal ; de même 'Alī, en tant qu'Allié de Dieu, n'a pas de semblable. Malheur à ceux qui le comparent à Zurayq et Ghudar [i.e. 'Umar et Abū Bakr] ; malheur à ceux qui, à la place du Guide de la Vérité, ont choisi Pharaon et Hāmān [i.e. Abū Bakr et 'Umar]*^{733} . »

'Alī, l'Allié théophanique de Dieu, ne peut être comparé à quiconque. Il est l'Élu de Dieu et de Muḥammad. Ceux qui ont usurpé sa place et leurs partisans ont en fait rompu avec la vraie religion de l'Unité divine, en écartant de la direction de la communauté le seul vrai initié à la religion de Muḥammad et donc son seul successeur légitime^{734}.

Coran III (Āl 'Imrān), verset 2 : « *Il n'y a de Dieu si ce n'est Lui, le Vivant, le Subsistant* : Cette sourate vise 'Alī qui est le Livre et le Voile de Dieu, son Nom suprême menant à Lui, mystérieux, son Ordre efficace, son Symbole le plus noble, son Annonce solennelle, son Verbe le plus grandiose^{735} . »

'Alī est ici clairement présenté dans sa dimension théophanique divine (*lāhūt*), en tant que lieu de manifestation des Noms de Dieu (*mazhar, majlā*). Il est le Livre de Dieu, œuvre divine qui guide vers l'Auteur, le Voile qui cache et révèle en même temps, le Nom suprême aux pouvoirs illimités menant au Nommé, l'Ordre divin qui régit l'univers^{736}. Il est qualifié, comme dans la quasi-totalité des commentaires shi'ites, par des expressions coraniques *al-mathal al-a'lā* (« l'auguste symbole », Coran 16/al-Naḥl :60), *al-naba' al-'azīm* (« l'annonce solennelle », Coran 78/al-Naba' :2) et enfin *al-kalima* (« le Verbe », nombreuses occurrences) qui, très souvent, y est associé à Jésus. Ces assertions audacieuses sont notamment illustrées par un certain nombre de sermons attribués à 'Alī où celui-ci déclare, dans de longues successions d'affirmations, son identité avec Dieu, sermons qui ne sont pas sans rappeler les « propos paradoxaux »

(*shataḥāt*) des mystiques et qui sont particulièrement prisés par al-Bursī dans ses *Mashāriq*^{737}.

Coran III (Āl ‘Imrān), verset 61 : ...*Venez ! Appelons nos fils et vos fils, nos épouses et vos épouses, nos personnes et les vôtres et livrons-nous à une ordalie* [littéralement *une imprécation réciproque*]... Les fils sont al-Ḥasan et al-Ḥusayn ; par « les épouses », est désignée Fāṭima et par « personne » ‘Alī. C’est par eux que le Prophète défia ses ennemis par ordalie. Or, les fils sont les fils de ‘Alī, l’épouse est celle de ‘Alī et la personne, ‘Alī lui-même. C’est lui qui embrasse la totalité du verset de l’ordalie (*āyat al-mubāhala*). C’est par lui que Dieu défie Ses ennemis, qu’Il prouve la véracité de sa Parole, qu’Il rectifie ce qui est dévié dans Sa religion^{738}. »

Pour l’auteur, le verset de l’Ordalie ne concerne pas tant l’ensemble des Cinq du Manteau, comme le veut la quasi-totalité de la tradition exégétique musulmane aussi bien shi’ite que sunnite d’ailleurs, mais plutôt ‘Alī. Autrement dit, c’est ce dernier qui concentre en lui la sacralité de toute la sainte Famille prophétique.

Coran III (Āl ‘Imrān), verset 106 : *Le Jour où certaines faces deviendront éclatantes et certaines autres ténébreuses. Quant à ceux qui auront la face noircie : ‘Vous avez dénié après avoir cru’*... Vous avez dénié ‘Alī après avoir cru en sa *walāya* le jour de Ghadīr et après lui avoir prêté serment de fidélité... Le Prophète a déclaré au sujet de ce verset : ‘le Jour de la Résurrection, ma communauté reviendra à la vie et s’avancera sous cinq bannières. Un premier groupe s’avancera sous la bannière du Veau (*‘ijl* ; allusion au Veau d’Or biblique repris, avec d’importants écarts, par le Coran) de cette communauté [i.e. Abū Bakr ou ‘Umar]. Je lui demanderai : qu’avez-vous fait avec les Deux Objets Précieux (*al-thaqalayn*) que je vous avais confiés ? [voir ci-dessus note 44 et le texte afférent] Ils diront : ‘Quant au plus grand Objet Précieux [i.e. le Coran], nous l’avons mis en pièces et falsifié (*mazzaqnāhu wa ḥarrafnāhu*) et le plus petit [i.e. la Famille prophétique], nous l’avons haï et pris pour ennemi’ [voir ci-dessus note 45 et le texte afférent]. Je leur rétorquerai alors : ‘Éloignez-vous, partez assoiffés [allusion à la soif qui est l’épreuve caractéristique du Jour de la Résurrection] et avec des faces ténébreuses’ ».

Le dialogue continue ainsi avec le groupe des partisans du « Pharaon de cette communauté », c'est-à-dire soit Abū Bakr soit 'Umar, ceux du Samaritain (Sāmīrī ; le corrupteur des Fils d'Israël dans le Coran 20/Tāhā : 85 *sqq.*) de la communauté, c'est-à-dire soit 'Uthmān soit Mu'āwīya, et enfin ceux des Khārijites. Ils disent tous avoir trahi le Coran, détesté et assassiné les membres de la Famille de Muḥammad et ils sont renvoyés par ce dernier, terrassés par la soif et faces noircies. Le hadith prophétique se termine ainsi : « Ensuite, s'avanceront vers moi les gens de la bannière du guide des pieux, du sceau des Légataires [i.e. les imams de tous les temps], du seigneur des initiés [*imām al-muttaqīn wa khātīm al-waṣiyyīn wa sayyid al-mu'minīn* i.e. 'Alī] et je leur demanderai : 'Qu'avez-vous fait avec les Deux Objets Précieux que je vous ai laissés après moi ?' Ils répondront : 'Le plus grand [le Coran], nous lui avons obéi et nous l'avons suivi ; quant au plus petit [la Famille prophétique], nous l'avons chéri et défendu jusqu'à notre mort'. Je leur dirai alors : 'Désaltérez-vous en paix, avec des faces éclatantes de blancheur'^{739}. »

Coran IV (al-Nisā'), versets 167, 168 et 170 : *Ceux qui dévient et dressent des obstacles sur le chemin de Dieu... Selon Ibn 'Abbās, le Chemin c'est 'Alī... Ceux qui dévient et sont injustes à l'égard des droits des descendants de Muḥammad... Selon Ibn 'Abbās, c'est ainsi que le verset a été révélé*^{740}. Puis [Dieu] identifie la *walāya* de 'Alī à la Vérité [du verset suivant] : *Hommes ! L'envoyé vous apporte la Vérité de la part de votre Seigneur. Croyez-y, mieux vaut pour vous et si vous déniez... c'est-à-dire croyez à la walāya de 'Alī*^{741}. »

Coran VI (al-An'ām), verset 160 : *Qui apportera une bonne action en gagnera dix fois plus... La bonne action (al-ḥasana), c'est la profession de foi 'pas de dieu si ce n'est Dieu', la foi en Muḥammad et l'amour de la Famille prophétique (ḥubb ahl al-bayt). Et la mauvaise action (al-sayyi'a), c'est dénier leur walāya... D'où le hadith du Prophète : 'l'amour de 'Alī est une bonne action qu'aucune mauvaise ne pourra altérer et la haine de 'Alī est une mauvaise action qu'aucune bonne ne pourra racheter*^{742}. »

Coran VII (al-A'rāf), verset 181 : *Parmi ceux que Nous avons créés, il y a une communauté qui guide dans le vrai et se montre juste grâce au vrai... « L'envoyé de Dieu a déclaré : 'Ma communauté se divise en soixante-treize branches dont soixante-douze sont condamnées au Feu [de l'enfer]. Une seule parmi ces branches se dirige vers le Jardin [du paradis] et c'est*

celle formée par toi, ô ‘Alī, et tes fidèles [littéralement « tes Shi’ites », *shī‘atuka*], car tu n’es jamais séparé du vrai et tes fidèles jamais séparés de toi. Ils sont donc dans le vrai^{743}. »

Coran VII (al-A‘rāf), versets 143 : [*Et lorsque Moïse vint à notre lieu de rencontre et que son Seigneur lui parla, il dit :*] ‘*Mon Seigneur, fais-moi voir, que je puisse te contempler*’ [*Dieu répondit : ‘Tu ne me verras point, mais regarde la montagne, si elle reste en place, alors tu pourrais me voir.’*] *Alors son Seigneur se manifesta [sur la montagne et Il la mit en miettes]*... Le Coran déclare ainsi que l’Essence sainte de Dieu (*dhātih al-muqaddasa*) ne peut être objet de vision oculaire ni à la portée des pensées ; en même temps le Livre parle de la manifestation. Or, il y a manifestation lorsqu’il y a forme (*hay’a*) et aspect (*mathāl*). Alors comment peut-on parler de la vision de ce qui ne peut être objet de vision ? La solution de l’énigme se trouve dans l’emploi du mot « Seigneur » (*rabb*) qui peut désigner des entités différentes et dont les qualificatifs sont ici sous-entendus : ce qui se manifesta [à Moïse sur la montagne] a été la Lumière (*nūr*) de son Seigneur, la Grandeur (*‘azama*) et l’Éclat (*jalāl*) de son Seigneur. Or, Muḥammad et ‘Alī représentent la Grandeur et l’Éclat. C’est pour cette raison que le Commandeur des initiés a dit : ‘C’est moi celui qui parla à Moïse du milieu du buisson [littéralement « l’arbre », *al-shajara*]. Je suis cette Lumière qui se manifesta à lui...’^{744}. »

Ce que perçoit Moïse dans la montagne et à travers le buisson ardent n’est pas Dieu dans son Essence transcendantale mais sa Face immanente manifestée à travers l’Homme divin dont les symboles par excellence sont les Muḥammad et ‘Alī métaphysiques. Nous sommes ici au cœur de la théologie shi’ite de la figure de l’Imam en équilibre entre l’agnosticisme (*ta‘īl*) et l’assimilationnisme (*tashbīh*)^{745}. L’Essence de Dieu (*dhāt*) ne peut être que l’objet d’une théologie apophatique car elle est, de manière absolue, au-delà de toute compréhension, toute intelligence, toute perception. Dimension à jamais cachée de Dieu, elle est l’Inconnaissable. Mais si les choses en restaient là, aucune relation, aucune re-connaissance n’auraient été possibles entre Dieu, retranché dans son insondable abscondité, et les créatures abandonnées devant une béance métaphysique. La théologie ne serait alors qu’un agnosticisme et la foi qu’une vacance. Mais Dieu possède un autre niveau ontologique, celui de ses Noms et Attributs (*asmā’ wa ṣifāt*) qui, pour intervenir effectivement dans l’Être, se manifestent dans des Organes théophaniques, Main, Face, Côté, Langue de

Dieu, tels que mentionnés par le Coran. Il ne s'agit plus ici d'un Dieu inconnaissable mais inconnu qui aspire à être connu. Or, c'est justement pour cette raison que, loin de tout assimilationnisme faisant de Dieu un existant semblable à l'homme, ces Organes sont dits être des métaphores de ce qui manifeste de façon la plus éclatante, ce qui peut être révélé en Dieu, à savoir l'Imam dans son sens cosmique, l'Homme Parfait spirituel, le Guide de Lumière dont Muḥammad et encore plus souvent 'Alī sont les noms, aussi bien dans l'univers spirituel que dans le monde sensible. Cette Guidance de lumière, véhicule du Dieu révélé et appelée, entre autres, la *walāya*, est toujours présente sur terre et traverse les âges en s'incarnant dans les Alliés ou les Amis de Dieu (*walī*, pl. *awliyā'*) ou en se manifestant à eux, leur permettant de connaître et de faire connaître ce qui peut être connu en Dieu. Les imams, ou plus généralement les Amis de Dieu, ce sont des hommes et des femmes qui, par leur existence et leurs actes, prouvent concrètement l'existence et l'intervention de Dieu dans l'univers. D'où leur titre de « Preuve de Dieu » (*ḥujja*, pl. *ḥujaj allāh*). Sans eux, Dieu n'est qu'une abstraction, objet de pures spéculations intellectuelles ou de spiritualités théoriques.

D'où la présence de 'Alī, seigneur de la *walāya* et l'Imam des imams, dans un nombre infini de textes shi'ites, en tant que le lieu de manifestation par excellence des attributs divins. Il constitue ainsi le pivot autour duquel gravite une théologie de la théophanie qui se présente comme un antidote de ce que Corbin appelle le « monothéisme arithmétique », la religion d'un dieu abstrait, purement spéculatif, dont le culte ne peut être qu'illusion^{746}. Le shi'isme se veut la religion d'un Dieu vivant, concret ; un Dieu qui intervient effectivement dans la vie de tous les jours pour apporter transformation et salut pour celui qui cherche à Le connaître. Pour être aussi proche de ses fidèles, ce Dieu se manifeste dans son Ami, dans l'Imam, avec sa double dimension spirituelle divine (*lāhūt*) et matérielle humaine (*nāsūt*).

Quelqu'un demanda à 'Alī s'il pouvait voir Dieu qu'il priait. Il répondit : « je n'adorerais pas un Dieu que je ne verrais pas (*mā kunt_u a'bud rabban lam arah_u*) » et d'ajouter ensuite : « Cependant les yeux de la chair ne peuvent L'atteindre par leur regard. Ce sont les cœurs qui Le voient par les réalités de la foi^{747}. » On sait maintenant que cette Face de Dieu, celle qui s'est manifestée à Moïse, est l'Imam, le 'Alī de Lumière, qui s'incarne dans

l'Ami divin terrestre pour le transformer en modèle spirituel et horizon mystique du fidèle.

Un disciple dit à l'imam Ja'far al-Šādiq : « Informe-moi si, au Jour de la Résurrection, les fidèles initiés (*mu'minūn*) pourraient voir Dieu ». Ja'far répondit : « Oui, mais ils l'ont déjà vu bien avant l'avènement de ce Jour... lorsque Dieu leur demanda : 'Ne suis-je pas votre Seigneur et ils répondirent certes [Coran 7/al-A'rāf :172]' ». Le disciple rapporte qu'ensuite son maître resta silencieux pendant un long moment puis déclara : « Les fidèles initiés Le voient déjà dans ce monde-ci avant le Jour de la Résurrection. Ne Le vois-tu pas toi-même en ce moment précis [devant toi, en ma personne] (*a lasta tarāhu fī waqtika hādhā*) ? » Le disciple : « Puissé-je te servir de rançon, est-ce que je peux rapporter cet enseignement sous ton autorité ? » Ja'far : « Non, car un négateur, ignorant le sens profond de ces mots, l'utilisera pour nous accuser d'assimilationisme et d'infidélité ; la vision par le cœur n'est pas semblable à la vision oculaire^{748}. »

4. Le message des « commentaires personnalisés »

Y a-t-il un enseignement secret contenu dans les « commentaires personnalisés » en général et dans le *Durr al-thamīn* attribué à al-Bursī plus singulièrement ? Existe-t-il un « message subliminal » que les auteurs de ce genre littéraire tenteraient d'insinuer aux fidèles ?

Il est évident que les personnages, positifs ou négatifs, directement visés, voire explicitement cités par la Parole divine (selon les tenants de la thèse de la falsification) acquièrent, aux yeux des fidèles, une dimension paradigmatique, emblématique, polarisée respectivement de manière positive ou négative. Lorsque Dieu daigne parler des membres de la Sainte Famille du Prophète, de leurs amis ou de leurs adversaires, toutes ces personnes deviennent les protagonistes d'une Histoire sainte de portée universelle : les acteurs du combat cosmique entre le Bien et le Mal. Les personnages historiques se hissent ainsi au niveau de symboles marquant ce champ de bataille qu'est l'Histoire. Ils répètent et réactualisent, comme ne cesse de le rappeler d'ailleurs le Coran, le combat qu'ont dû mener tous les prophètes et saints du passé contre l'injustice et l'ignorance de leurs

adversaires. Or, la lettre du Coran (*tanzīl*), tout au moins dans sa version connue de tous, ne permet pas la pleine compréhension de cette vérité fondamentale. C'est l'herméneutique (*ta'wīl*) de l'imam qui permet sa perception. Forces du Bien et Forces du Mal d'une part, la lettre et l'esprit du Livre d'autre part, ces deux conceptions doctrinales fondant la littérature de « l'exégèse personnalisée » semblent marquer le passage vers une évolution religieuse capitale : la première ébauche, encore élémentaire, de ce que j'ai appelé ailleurs la double vision du monde caractéristique du shi'isme : la vision dualiste et la vision duelle, distinctes et néanmoins indissociables et complémentaires^{749}.

À cette étape, la première vision semble se résumer à une conception dualiste de l'humanité. Selon celle-ci, l'univers est un vaste champ de combat où s'affrontent, tout le long de la création, les gens du Bien et ceux du Mal, autrement dit les différents Alliés de Dieu (*walī*, pluriel *awliyā'*, i.e. prophètes, imams, saints de tous les temps) et leurs fidèles d'une part, leurs adversaires et les partisans de ceux-ci d'autre part. Adam et Iblīs, Abraham et Nemrod, Moïse et Pharaon, Muḥammad/‘Alī et Abū Bakr/‘Umar sont les protagonistes de la longue histoire de ce combat. Ce dualisme se développe autour d'une « théorie des opposés » (*ḍidd*, pl. *aḍḍād*) illustrée par des « couples » fondamentaux comme imam/ennemi de l'imam (*'aduww al-imām*), gens de la droite/ gens de la gauche (*aṣḥāb al-yamīn/ aṣḥāb al-shimāl*), guides de la lumière/guides de l'obscurité (*a'immat al-nūr/ a'immat al-ḡalām*) ou encore *walāya/barā'a*, c'est-à-dire l'amour sacré à l'égard des Alliés de Dieu et la dissociation sacrée à l'égard de leurs ennemis^{750}. Les adversaires de la *walāya*, les puissances ténébreuses visées par la *barā'a*, ne sont pas forcément des païens et des incroyants. Les Israélites qui trahirent Moïse en se vouant au culte du Veau d'Or, ou encore les Compagnons du Prophète qui le trahirent en rejetant ‘Alī, le seul successeur désigné de ce dernier, ne sont pas des non-Israélites ou des non-Musulmans mais ceux qui refusent le message essentiel du fondateur de la religion, ce que le shi'isme appelle la *walāya*, l'amour et l'autorité de l'Allié de Dieu en tant qu'être théophanique. Ces ignorants voient ainsi la religion de ce qu'elle a de plus profond et la transforment en un instrument de pouvoir et de violence. En effet, dans la période islamique, les adversaires, les Ennemis (*'aduww*, pl. *a'dā'*), sont ceux qui rejetèrent la *walāya* de ‘Alī et, par la suite, celle des imams de sa descendance. Il s'agit en l'occurrence de la quasi-totalité des Compagnons du Prophète, en

particulier les trois premiers califes, les Omeyyades, les Abbassides et d'une façon générale ceux que les Shi'ites appellent « la majorité » (*al-akthar*) ou « la masse » (*al-'amma*), c'est-à-dire ceux que l'on finira par appeler « les Sunnites^{751} ».

Cette conception dualiste, très ancienne dans les milieux alides, appelés progressivement les Shi'ites, est bien entendu véhiculée par les « commentaires personnalisés », celui entre autres d'al-Bursī, héritier d'une longue tradition textuelle dont la constante doctrinale et les procédés narratifs à travers les siècles sont remarquablement cohérents. Comme on l'a vu, les sentences et concepts négatifs du texte coranique sont quasi systématiquement reliés aux adversaires, réels ou idéologiquement supposés, de Muḥammad et de 'Alī, tout comme les discours et notions positifs sont associés, dans la quasi-totalité des cas, à 'Alī, les membres de sa famille ou ses adeptes.

L'une des couches ésotériques de ce genre de commentaire coranique consiste donc à justifier et à maintenir la conception dualiste de l'humanité dans l'esprit des fidèles en l'inscrivant dans la trame même du Livre saint.

Or, une autre couche semble jouer exactement le même rôle à l'égard de la seconde conception : la conception duelle de la Parole de Dieu. Selon celle-ci, la Révélation est composée de deux niveaux : la lettre, sa dimension obvie, littérale, exotérique, et l'esprit, sa dimension cachée, secrète, ésotérique. Les prophètes législateurs, les Envoyés (*nabī*, pl. *anbiyā'* ou plus souvent *rasūl*, pl. *rusul*), sont les porteurs de la lettre de la Parole divine destinée à une majorité de fidèles, alors que leurs imams sont les messagers de l'esprit de la même Parole enseigné à une minorité d'initiés. Cette dialectique, fondée sur les couples complémentaires du prophète et de l'imam, de la *nubuwwa* (statut de la prophétie) et de la *walāya* (statut de l'Alliance divine, de l'imamat), de la lettre de la révélation et de son herméneutique spirituelle (*tanzīl* / *ta'wīl*), se trouve au centre d'une vision duelle de l'Écriture sainte selon laquelle toute Parole divine comporte au moins deux niveaux : un niveau manifeste, exotérique (*ẓāhir*) lequel cache un niveau secret et ésotérique (*bāṭin*), le caché donnant sens à l'apparent. Comme on vient de le voir, depuis les plus anciens ouvrages exégétiques shi'ites, les *Tafsīr*-s personnalisés – et l'ouvrage attribué à al-Bursī appartient à cette tradition – l'essentiel de l'ésotérique du Coran réside dans l'identification des personnages historiques auxquels le texte révélé fait explicitement ou implicitement allusion.

À cet égard, on pourrait émettre une autre hypothèse : il se peut que cette conception duelle de la Parole divine ait été une conséquence de la croyance en la falsification et la censure du Coran. Le texte originel, intégral de celui-ci, contenant les noms de la totalité des protagonistes conservés aux endroits originels de la Révélation, était assez clair pour ne pas avoir besoin de commentaire. Rappelons-nous la tradition déjà citée de Ja'far al-Šādiq : « Si le Coran pouvait être lu comme il fut révélé, même pas deux personnes n'auraient divergé à son sujet^{752}. » À cette étape, la lettre et l'esprit n'étaient pas séparés et ils n'existaient donc pas en tant que tels : la lettre était l'esprit et l'esprit la lettre. La clarté de la lettre et l'éclat de l'esprit constituaient une même et unique lumière, perceptible par tous. C'est la falsification qui rompt cette unité du texte et rend le commentaire nécessaire. La conception duelle de l'Écriture, faisant du Hadith le commentaire du Coran, serait ainsi consécutive à la thèse de la falsification. On peut raisonnablement penser que les deux points de vue – à savoir le Coran rendu inintelligible par la falsification (conception probablement plus ancienne) et donc ayant besoin d'herméneutique et le caractère énigmatique intrinsèque du Coran nécessitant organiquement l'herméneutique – circulaient tous les deux et dans une large mesure dans les milieux shi'ites du III^e/IX^e siècle ; on peut même raisonnablement penser que la popularité de ces points de vue était le résultat de leur ancienneté. Cependant, avec le temps et la marginalisation progressive de la thèse de la falsification à partir de l'époque bouyide, le premier point de vue sera peu à peu écarté et deviendra minoritaire^{753}. Il est à noter que dans ce contexte doctrinal, la figure de 'Alī, émergeant dans un nombre impressionnant de versets, dépasse le personnage historique pour symboliser aussi bien la figure de l'Imam par excellence, représentant souverainement tous les guides de tous les temps, que la nature et la fonction de ceux-ci, à savoir l'Alliance divine (*walāya*).

Nous avons déjà vu quelle relation organique relie la Révélation à la figure de l'imam qui, messager de l'esprit, est la langue du Livre sans laquelle celui-ci reste « muet ». Sans l'explication de l'imam, l'Écriture sainte ne demeure que lettre close puisqu'inintelligible et par conséquent inapplicable. 'Alī est le symbole de ce « maître de l'herméneutique » (*šāhib al-ta'wīl*) qu'est le *walī* / imam, conception que viennent illustrer d'innombrables traditions. De plus, le premier imam des Shi'ites est également le symbole suprême et la personnification de la *walāya*, notion

qui, avec le temps, prendra de plus en plus de densité^{754}. Ainsi, l'Imam est aussi bien le sujet que l'objet de l'herméneutique, sujet comme maître initiateur au sens caché de la Parole, et objet comme le secret ultime de celle-ci, c'est-à-dire l'Homme divin.

Les deux conceptions sont ainsi intimement liées. L'Écriture possède un niveau caché. La révélation de ce niveau met en lumière le combat entre le Bien et le Mal en identifiant les personnages antagonistes, les Alliés de Dieu et leurs ennemis. Ainsi, une nouvelle relation est établie entre l'exégèse coranique, le Hadith, l'éthique et la théologie. Ici, il est utile de rappeler une évidence. L'islam est né et s'est développé dans la violence, dans une ambiance multiséculaire de guerres civiles. Les premières réflexions théologiques en islam sont par conséquent nées dans ces conflits. Les interminables discussions entre Shi'ites, Murji'ites, Qadarites, Mu'tazilites, Jabrites... tournent principalement autour des questions aussi vitales que les suivantes : pourquoi nous nous battons sans cesse entre nous ? Qu'est-ce qui se trouve à l'origine de ces violences : volonté divine ou actes des hommes ? Qu'est-ce que c'est qu'une autorité légitime ? Celle-ci tire-t-elle son origine du vouloir de Dieu ou bien du choix des hommes ? Autrement dit : déterminisme ou libre-arbitre ? Qui est le guide juste ou le dirigeant injuste ? Qui est croyant et qui est incroyant ? Quels sont les critères de la véritable foi, de l'apostasie, de l'incroyance ? Quelles sont les solutions à ces problèmes^{755}... ? La pensée doctrinale shi'ite prend forme dans la même situation conflictuelle et ses réponses à ce genre de questions sont fondées dans sa perception des événements historiques des débuts de l'islam et ses implications : trahison à l'égard du prophète Muḥammad et son message, conspiration contre son successeur 'Alī, défiguration de sa religion et falsification de son Livre rendu ainsi insaisissable dans sa lettre, nécessité de l'herméneutique comme moyen d'atteindre l'esprit, donc l'intelligibilité du texte révélé.

Chapitre 9

Icône et contemplation

‘Alī, face de Dieu et support de méditation

1. Les icônes portatives

Comme c’est le cas dans toute culture religieuse, le shi’isme possède un art populaire riche^{756}. L’examen qui va suivre tente de montrer qu’outre sa richesse, cet art présente parfois une complexité remarquable dans des domaines qui relèvent souvent exclusivement des aspects savants de la religion.

Dans la panoplie composite de l’art pictural shi’ite, l’icône portative (*shamā’il-i jībī* littéralement « l’image pieuse de poche » en persan) semble occuper une place particulière. Elle porte le nom de *shamā’il* qui est aussi celui des grands portraits muraux de saints dans la peinture dite de ‘maison de café’ ou sur les tissus peints (littéralement « écrans » ou « voiles », *parda*) des conteurs ambulants de récits épiques et religieux (*naqqāl, parda dār*)^{757}. Les plus anciens spécimens connus des *shamā’il* portatifs dateraient du xviii^e siècle de notre ère. L’objet serait originaire d’Iran ou d’Inde, où on le trouve plus facilement qu’ailleurs, mais il existe également dans d’autres régions acquises au shi’isme^{758}.

Le *shamā’il* portatif est un objet de dévotion censé assurer bénédiction et protection à son propriétaire. C’est une planchette rectangulaire de bois,

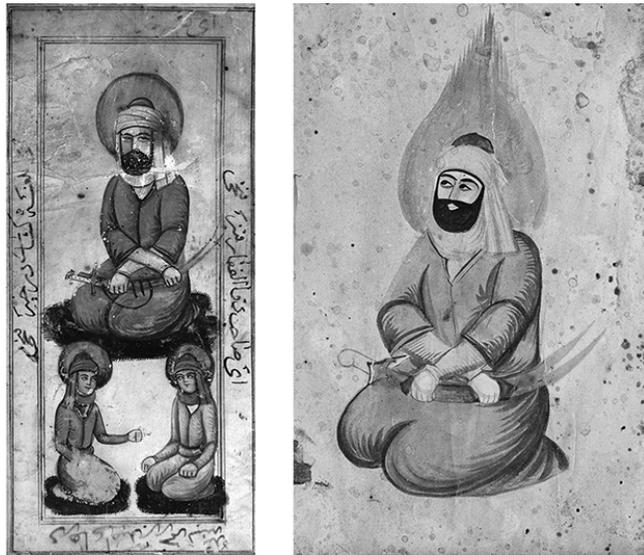
recouverte de papier mâché peint, qui mesure environ 15 à 20 centimètres sur 10. L'objet se présente aussi sous forme de retable composé de deux ou plusieurs planchettes, dissimulant parfois un miroir. Il porte toujours l'image (*shamā'il*) polychrome présumée des personnages saints du shi'isme. Il s'agit généralement de celle de 'Alī b. Abī Ṭālib^{759}. Toutes les planchettes qu'il m'a été donné d'examiner portaient l'image de 'Alī, le plus souvent seul ou accompagné d'un ou plusieurs autres personnages : le prophète Muḥammad, les deux fils de 'Alī, Ḥasan et Ḥusayn, son épouse Fāṭima, le visage voilé, son serviteur Qanbar. L'on voit parfois un lion (manifestation du courage légendaire de 'Alī signifié par ses surnoms *Asad allāh*, lion de Dieu, ou *Ḥaydar*, lion). Les visages des personnages masculins sont souvent dévoilés et clairement peints. Il arrive aussi qu'ils soient voilés, donc invisibles au regard^{760}. Très souvent, 'Alī est assis, la tête entourée d'un halo, portant sur les genoux son sabre, le fameux Dhu l-faqār^{761}.

La figure 1, où l'on voit 'Alī et ses deux fils, et la figure 2, sont des exemples typiques de ces *shamā'il*. Sur la première planchette, l'image est entourée de poèmes mystiques : en haut : *ey shīr-e khodā [...]* (« O lion de Dieu [...] » – i.e. 'Alī –, le reste est effacé). En bas : *dar hā-ye omīd bar rokham baste shodeh* (« Les portes de l'espoir se sont fermées devant moi »). À droite : *ey sāheb-e dho l-faqār-e (au lieu de dho l-faqār o) qanbar fathī* (« O Maître du Dhu l-faqār et de Qanbar, [accorde-moi] une ouverture/une inspiration »). À gauche : (le début est effacé) [...] *goshā-ye dar-e Khaybar fathī* (« O toi qui a ouvert la porte de Khaybar – célèbre bataille de 'Alī – [accorde-moi] une ouverture/une inspiration »). Il s'agit en fait d'un quatrain attribué au célèbre mystique khurāsānien, Abū Sa'īd Abū l-Khayr (m. 440/1048) :

Ey shīr-e khodā amīr-e ḥaydar fathī / Vey ḥalqe goshā-ye dar-e Khaybar fathī
Dar hā-ye omīd bar rokham baste shodeh / Ey sāheb-e dho l-faqār o qanbar fathī
(O lion de Dieu, prince Lion (surnom de 'Alī) [accorde-moi] une ouverture/une inspiration,
O toi qui as conquis la forteresse de Khaybar en ouvrant sa porte, [accorde-moi] une ouverture/une inspiration,
Les portes de l'espoir se sont fermées devant moi,
O Maître du Dhu l-faqār et de Qanbar, [accorde-moi] une ouverture/une inspiration)^{762}.

La lecture du poème commence donc au sommet de la planchette et se poursuit dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. On remarquera que

le halo qui entoure la tête des saints sur la première planchette est circulaire alors qu'il est en forme de flamme sur la seconde^{763}.



À ma connaissance, le *shamā'il* portatif, objet de dévotion populaire, est inconnu des études critiques. Des ouvrages de référence tels que *Shi'ism and Late Iranian Arts* de Samuel R. Peterson, *Iconografia dell'Ahl al-bayt : Immagini di arte persiana dal XII al XX secolo* de Maria Vittoria Fontana, *Royal Persian Paintings : The Qajar Epoch* dirigé par Layla S. Diba et Maryam Ekhtiyar ou *Imageries populaires en Islam* de Pierre et Micheline Centlivres ou même des monographies comme celles de Peter Chelkowski ou de 'Alī Bolūkbāshī l'ignorent^{764}. Sans prétendre combler pleinement cette lacune, je me pencherai ici sur certaines fonctions probables de l'objet en question.

2. « La vision par le cœur »

Pendant l'été 1983, à Shiraz, un derviche appartenant à la confrérie soufie des Dhahabiyya m'a présenté une de ces planchettes en employant à son égard l'expression « *shamā'il* de poche ». C'était la première fois que j'en voyais une. Le derviche m'a expliqué qu'elle faisait partie des objets spirituels que doivent posséder certains adeptes (ensemble d'objets communément appelé la *waṣla* des derviches), et qu'elle servait de support

à une pratique contemplative secrète appelée, dans sa confrérie, l'exercice de *vejhe* (de *wijha* en arabe, voir plus bas). L'exercice consiste à regarder fixement l'image de 'Alī tout en se concentrant sur son propre cœur et en pratiquant le *dhikr-e 'Alī*, c'est-à-dire en répétant inlassablement le nom de 'Alī qui est aussi un des Noms de Dieu. Le but est d'atteindre la contemplation de « l'imam intérieur », celui du cœur de l'individu initié, sous forme de lumière (*imām-e nūrānī* – littéralement « imam de lumière », ou *nūrāniyyat-e imām*, « le rayonnement lumineux de l'imam »). Le mystique m'a dit encore que cette pratique est principalement celle des derviches débutants, ceux à qui il est interdit de se concentrer sur l'image mentale du visage du maître vivant de l'ordre, parce qu'ils risquent de tomber dans « l'idolâtrie » et le « culte du maître », mais aussi parce qu'ils sont incapables de visualiser sans support physique « la face de Lumière » de l'imam. On leur remet alors ces portraits de 'Alī, imam par excellence, afin qu'ils s'en servent pendant un certain temps comme support de visualisation jusqu'à ce qu'ils deviennent aptes à s'en passer^{765}.

Les révélations du derviche shirazi au sujet du *shamā'il* m'ont vivement intéressé. La posture de 'Alī tenant son sabre est frappante. Il se tient assis sur les genoux, les avants bras croisés de sorte que chaque main repose sur la cuisse opposée. C'est l'une des attitudes caractéristiques de la pratique du *dhikr* soufi. De nombreuses recherches ne m'ont pas permis de trouver la moindre confirmation écrite ou orale de cet usage initiatique des *shamā'il* portatifs. D'autres membres de la même confrérie Dhahabiyya que je connaissais ont refusé de dire quoi que ce soit au sujet de leur pratique de *vejhe* et des supports éventuels de celle-ci.

Plusieurs années après cette rencontre, au cours de mes travaux de recherches à Paris, j'ai pu constater que l'exercice de *vejhe* possède des origines très lointaines dans la pratique spirituelle de « la vision par le cœur » (*al-ru'ya bi l-qalb*). Il s'agit d'une pratique dont le contenu théologique, anthropologique et eschatologique a été exposé de manière allusive par des compilateurs de hadith-s shi'ites aussi anciens qu'al-Şaffār al-Qummī, Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī ou Ibn Bābūya al-Şadūq, au cours du III^e/IX^e et du IV^e/X^e siècles. Ceci m'a incité à poursuivre ma recherche au-delà du corpus ancien et à étudier les prolongements de la « vision par le cœur » dans la mystique shi'ite, plus précisément dans la littérature des confréries soufies imamites aux époques moderne et contemporaine. Les résultats de cette recherche sont aujourd'hui publiés

dans plusieurs ouvrages qu'il peut être utile de consulter pour mieux comprendre ce qui va suivre^{766}.

Dans de nombreux passages sur la pratique de la « vision par le cœur » des ouvrages dhahabi que j'ai consultés, je n'ai trouvé aucune mention explicite de l'exercice de *vejhe* ni du *shamā'il* portatif comme support de contemplation. Cependant, deux trouvailles, datant des années 2000, m'ont permis d'établir un lien entre mes travaux sur les textes doctrinaux et les révélations du derviche de Shiraz.

D'abord, grâce à la bienveillance de quelques vieilles connaissances dhahabi, j'ai pu disposer d'un document interne de la confrérie intitulé précisément « Qu'est-ce que le *vejhe* ? ». La copie qui m'en a été offerte couvre les pages 150 à 160 d'un ouvrage qui semble être un manuel des pratiques et des croyances dhahabi, apparemment écrit par l'avant-dernier maître de la Dhahabiyya Aḥmadiyya, le Dr Ganjaviyān, ou peut-être rédigé sous sa dictée.

La seconde trouvaille est un ensemble de quatorze *shamā'il* portatifs acquis sur un marché de Téhéran par ma collègue iranienne du Centre National de la Recherche Scientifique, Madame Živa Vesel qui a bien voulu m'autoriser à les étudier au début des années 2000^{767}. Le lecteur connaît déjà deux des *shamā'il* de cet ensemble (fig. 1 et 2). Une troisième pièce de celui-ci-ci me semble contenir des éléments particulièrement significatifs pour la problématique de la pratique de *vejhe*. Ils corroborent, me semble-t-il, les dires du derviche iranien.

Qu'il me soit permis, en guise d'introduction, de revenir brièvement sur la pratique contemplative shi'ite de « la vision par le cœur » et sur le rôle de 'Alī comme objet de contemplation analysés dans des travaux précédents^{768}.

Le couple *zāhir/bāṭin* (manifeste/caché ou exotérique/ésotérique), omniprésent dans le shi'isme, est naturellement en œuvre en théologie aussi^{769}. Dieu possède Lui-même deux niveaux ontologiques : celui de l'Essence (*dhāt*) qui constitue son niveau caché, non-manifesté, sa Face inconnaissable, et celui des Noms et Attributs (*asmā' wa ṣifāt*) qui correspond à la Face révélée de Dieu. Ce dernier niveau est manifesté à travers son lieu de théophanie (*mazhar, majlā*) par excellence, c'est-à-dire l'Imam dans son sens cosmique et métaphysique^{770}. En ce qui concerne la question de la vision, L'Essence insondable de Dieu ne peut en aucun cas être objet de vision. En revanche, les Noms de Dieu, révélés à travers

l'Imam, peuvent être perçus, non pas par l'œil physique, mais grâce à la découverte de la Lumière de l'Imam « dans » ou « par » le cœur (ce sont les deux sens de la préposition *bi* dans l'expression *al-ru'ya bi l-qalb*)^{771}. Dans cette pratique spirituelle secrète, faisant du fidèle qui y est initié « le fidèle dont le cœur a été éprouvé par Dieu pour la foi » (*al-mu'min qad imtaḥana llāhu qalbahu li l-īmān*), la vision de la Face lumineuse de l'Imam dans le cœur équivaut à la contemplation de la face révélée de Dieu. Or, partout dans la littérature ésotérique shi'ite, 'Alī est présenté comme le véhicule par excellence de l'Imam cosmique, le plus haut lieu de manifestation de Dieu^{772}. Avec une telle imamologie mystique, il est normal que 'Alī joue le rôle central dans les pratiques contemplatives. À cet égard, qu'il nous suffise de citer deux hadith-s que mentionnent constamment les ouvrages mystiques lorsqu'ils abordent la question de la vision de Dieu à travers la vision de l'Imam. Il y a tout d'abord cette tradition attribuée au Prophète, rapportée par les compilations de hadith-s qui font autorité : « Regarder la face de 'Alī est un acte cultuel d'adoration ; se souvenir de lui est un acte cultuel d'adoration » (*al-naẓar ilā wajh 'Alī 'ibāda wa dhikruhu 'ibāda*)^{773}. Il y a ensuite ce propos qui remonte à 'Alī lui-même et qui n'apparaît que dans le corpus des écrits proprement mystiques « Me connaître en tant que lumière c'est connaître Dieu et connaître Dieu c'est me connaître en tant que lumière. Celui qui me connaît en tant que lumière est un croyant fidèle dont Dieu a éprouvé le cœur pour la foi » (*ma'rifatī bi l-nūrāniyya ma'rifatu llāh wa ma'rifatu llāh ma'rifatī bi l-nūrāniyya man 'arafanī bi l-nūrāniyya kāna mu'minan imtaḥana llāhu qalbahu li l-īmān*)^{774}. La lumière « vue » dans ou par le cœur est ainsi identifiée à la face de 'Alī, être théophanique par excellence. Ces données initiatiques sur le rôle du regard porté sur une figure sacrale, fondée sur une théologie complexe et subtile de l'Imam, ont également atteint la religiosité « populaire ». En guise d'exemples, on peut citer plusieurs portraits d'époque qajar de 'Alī, parfois accompagné de ses deux fils, qui se trouvent au musée du mausolée de la sainte Ma'ṣūma à Qumm ou encore au musée de l'imam 'Alī à Téhéran où l'on trouve des inscriptions en persan de ce genre, présentées comme étant des dits du premier imam : « Celui qui regarde et embrasse mon portrait (*shamā'il*), chaque jour après la prière de l'aube, c'est comme s'il accomplissait soixante fois le pèlerinage à la Mecque » ou encore « Celui qui regarde constamment mon portrait restera à l'écart des maux de toutes sortes et celui qui en doute est un incroyant ».

3. « Qu'est-ce que le *vejhe* ? »

Traduction commentée du traité dhahabi anonyme (les notes et les textes entre crochets ont été rédigés par moi ; les digressions, ayant peu ou pas de rapport avec notre propos ainsi que les formules eulogiques ont été supprimées) :

Salut sur la Face de Dieu qui apporte paix et sécurité à celui qui y ajoute foi^{775} [en arabe suivi d'une traduction libre en persan. Le texte se poursuit en persan]. Il n'y a nul doute que le Prophète ultime ainsi que chacun des autres Impeccables [i.e. Fāṭima et les douze imams] sont tous la Face la plus noble de Dieu ainsi que Sa preuve la plus éclatante, Sa main de puissance, Son œil tout-voyant et Son oreille tout-entendant. Avec tout ce qui a été écrit auparavant, fondé sur le livre des *Baṣā'ir al-darajāt*^{776} et d'autres sources fiables, ce qui vient d'être dit n'a pas besoin de preuve supplémentaire. Cependant, afin d'en tirer bénédiction, une tradition sera citée ; elle est tirée du livre des *'Uyūn akhbār al-Riḍā* du Shaykh Ṣadūq [Ibn Bābūya, m. 381/991], une des sources les plus sûres du Hadīth [voir plus bas]. Ensuite, concernant le sens de *vejhe*^{777} (l'une des questions les plus ardues sur le chemin initiatique et la connaissance mystique) un propos de l'imam ['Alī] Commandeur des croyants, constituant une preuve décisive, sera rapporté. Et maintenant, le hadīth rapporté par le Shaykh Ṣadūq dans les *'Uyūn akhbār al-Riḍā*, sur la nature du Maître de la *walāya* [i.e. 'Alī]^{778} et le fait qu'il est la Face de Dieu : [suit le texte arabe du hadīth et sa traduction persane. Le début de la longue chaîne des transmetteurs qui ne concerne pas notre propos est omis] 'Alī b. Mūsā al-Riḍā [le huitième imam] rapporte de son père Mūsā b. Ja'far [le septième imam... la chaîne remonte la lignée des imams] [...] qui rapporte de son père 'Alī b. Abī Ṭālib, du Prophète, des anges Gabriel, Michaël, Séraphiel lequel rapporte de Dieu qui déclare : « je suis Dieu. Nul dieu hormis Moi. J'ai créé les créatures par ma puissance. J'ai choisi parmi elles mes envoyés et parmi ceux-ci, j'ai choisi Muḥammad comme ami, confident intime et élu, le chargeant de mission comme envoyé auprès de mes créatures. Et j'ai élu 'Alī pour [compléter la mission de] Muḥammad, je l'ai élu comme son frère, son légataire, son lieutenant, le messenger de son œuvre après lui. J'ai élu 'Alī comme mon vicaire auprès de mes serviteurs afin qu'il explicite pour eux mon Livre, qu'il juge parmi eux d'après ma justice. J'ai établi 'Alī comme la connaissance qui guide hors de l'égarement, comme mon seuil, comme ma demeure où celui qui y entre est sauvé de mon feu, comme ma forteresse où je protège celui qui s'y réfugie de toute mauvaise chose de ce monde et de l'autre. J'ai fait de 'Alī ma face ; je ne détournerai jamais ma face de celui qui dirige la sienne vers 'Alī. J'ai fait de 'Alī ma preuve dans les cieux et sur terre pour la totalité de mes créatures de sorte que je n'accepte rien des actes de celles-ci si elles n'ajoutent pas foi à la *walāya* de 'Alī en même temps qu'à la mission prophétique de Muḥammad, mon envoyé. 'Alī est ma main étendue au-dessus de mes serviteurs ; il est le bienfait dont je gratifie ceux que j'aime. Les serviteurs que j'aime et que j'ai pris sous ma bienveillance, je leur accorde la *walāya* et la connaissance de 'Alī alors que ceux qui subissent ma colère, la subissent à cause du fait qu'ils ont ignoré 'Alī, sa *walāya* et sa connaissance. Je jure par ma gloire et ma grandeur que celui qui aime 'Alī sera protégé du Feu et je l'introduirai dans mon Jardin, que celui qui se détourne de l'amour de 'Alī connaîtra ma colère et je le précipiterai dans le Feu, quelle vilaine destinée^{779} ! »

[Le texte se poursuit en persan] Dans le commentaire coranique *Burhān*, en glose du verset 88 de la sourate 28 « Tout est périssable sauf sa face », il est rapporté de l'imam Ṣādiq [le sixième imam] : « Nous, les gens de la

Famille du Prophète, nous sommes cette face impérissable^{780}. » La raison principale de la citation de ce genre de traditions est de montrer que la Preuve Infaillible [i.e. l'imam ou d'une manière plus générale les Impeccables, soit le Prophète, sa fille Fāṭima et les imams] est la face éternelle de Dieu. Celui qui veut se diriger vers Dieu doit se diriger vers cette face.

Les gens de la gnose mystique ont appelé *vejhe* le fait de se diriger vers la face divine^{781}. De quoi s'agit-il ? En disant que l'imam est la face divine, entend-on son visage et son aspect physique ? Comme on l'a dit précédemment, l'une des notions théologiques et philosophiques les plus difficiles dans les propos des initiés et des sages est la pratique cultuelle de *vejhe* et la contemplation de la présence de l'être adoré grâce à cette pratique. Techniquement, on l'appelle aussi la méditation (*tafakkur*) ou encore la forme [ou « la face », « le visage »] mentale (*ṣūrat i fikriyya*), comme l'a chanté Mawlavī [Jalāl al-Dīn Balkhī Rūmī, m. 672/1273. Le vers provient de son *Mathnavī* ; c'est une variante du vers n° 3207, « Histoire du Bédouin et du philosophe », Daftar 2]^{782} :

Par la pratique du *dhikr* [répétition rythmée d'un mot sacré], une voie s'ouvre
Grâce à la pratique de *fikr* [« méditation »], apparaît [la forme] du roi
(*dhekr ān bāshad ke bogshāyad rahī / fekr ān bāshad ke pīsh āyad shahī*).

Ou encore le Shaykh Shabistarī [Sa'd al-Dīn Maḥmūd, m. 720/1320. Le vers provient de son *Golshan-e rāz*, Réponse à la première question, vers 2]^{783} :

La méditation c'est aller de l'illusoire vers le réel,
C'est voir l'universel absolu dans le particulier
(*tafakkor raftan az bāṭel sū-ye ḥaq / be jozv andar bedīdan koll-e moṭlaq*).

La compréhension de cette question est rendue difficile du fait que les gens de Dieu n'en ont parlé que symboliquement, comme dans les vers cités plus haut. La raison en est que la grande majorité des hommes sont incapables de dépasser les limites des capacités des organes des sens et leur compréhension en est entachée. Or, ces questions divines vont bien au-delà non seulement des sens, mais aussi de la raison. C'est pourquoi des subtilités comme le *vejhe* on ne peut parler que par allusion. Pour démontrer la véracité du fait que la pratique cultuelle des gens de la connaissance et de la perfection ne se fait que grâce au *vejhe*, qu'il suffise de rapporter un

propos du trésorier des secrets de la Révélation après Muḥammad, le Maître de la *walāya*, [‘Alī] le Commandeur des croyants. Ainsi, n’aurons-nous nul besoin d’une argumentation raisonnée.

Dans le livre *al-Ikhtisāṣ*, le Shaykh Mufīd [m.413/1022] rapporte d’al-Aṣḥāb b. Nubāta [célèbre disciple de ‘Alī], en mentionnant sa chaîne de transmetteurs :

[...] Du haut de la chaire de la mosquée de Kūfa, ‘Alī s’adressa ainsi au peuple : « Questionnez-moi avant que vous ne me perdiez ! Voici la demeure de la connaissance. J’ai dans ma bouche la salive du Prophète ; questionnez-moi car je détiens la science des origines et des fins.^{784} » À ce moment, un homme nommé Dhi‘lib, connu pour son éloquence, sa science et son courage, se leva et dit : [...] « Commandeur des croyants ! Est-ce que tu as vu ton Seigneur ? » ‘Alī répondit : « Prends garde Dhi‘lib ! Je n’adorerais pas un Seigneur que je ne verrais pas ? ». « Alors décris-le ». « Malheur à toi ! Les yeux ne peuvent L’atteindre par le regard ; ce sont les cœurs qui le voient par les réalités de la foi^{785}. »

La citation de cet extrait du sermon [de ‘Alī] tiré de l’*Ikhtisāṣ* a pour but de démontrer que, d’après le dit du Commandeur des croyants, voir Dieu est possible grâce à la vision par le cœur. Celui qui a atteint les « réalités de la foi » peut le voir et il sait les modalités de cette vision. Alors, le débutant dans les affaires de la foi n’a pas le droit de nier cela et il doit savoir que les voiles de la négation injustifiée sont parmi les plus épais et les plus ténébreux entre Dieu et les créatures. Qu’il sache aussi que croire en la réalité de cette vision est une condition nécessaire de la perfection de sa foi... Qu’il traverse les obstacles qui lui voilent Dieu par le cheminement spirituel et l’ascèse, sous la guidance des instructeurs divins qui ont eux-mêmes dépassé ces voiles, comme l’a si bien dit le Maître Rāz [Abū l-Qāsim Sharīfī Shīrāzī, l’un des grands maîtres de l’ordre des Dhahabiyya, m. 1286/1869] :

Grâce à son amour, j’ai atteint un point/ où je ne vois rien d’autre que le Témoin éternel
Les univers et tout ce qui s’y trouve se sont effacés/ lorsque j’ai atteint la Face éternelle de Dieu
Dans ces espaces de l’immensité au-delà de l’espace/ j’ai volé, sans ailes, des milliers d’années
Et je n’y ai vu que la Face du Réel/ Tout ce que je dis et entends c’est grâce à Lui.

De tout ce qui vient d’être écrit, on peut tirer les conclusions suivantes :

a – L’imam infallible est la Face de Dieu.

b – À travers l’imam, la vision de la beauté divine est possible, non pas avec les yeux de la chair mais par l’œil du cœur et grâce aux réalités de la foi. Puisque l’imam est lui-même la totalité des réalités de la foi, il constitue la direction de la prière dans le cœur dans l’acte d’adoration de Dieu^{786}. Il

ne s'agit cependant pas de son corps physique ; il s'agit de s'effacer dans sa *walāya* pour y renaître éternellement afin d'avoir sa sainte vision à travers le cœur et de pouvoir déclarer : « Je n'adorerais pas un Seigneur que je ne verrais pas » [suit une longue partie consacrée au fait que la vision des Impeccables ne peut être que véridique puisqu'aucune créature maléfique, en l'occurrence Satan, n'a le pouvoir de prendre leurs formes] » (fin de citation du traité dhahabī).

4. Analyse d'une planchette de la collection Vesel

Il s'agit du *shamā'il* représenté par la figure 3^{787}. 'Alī, la tête entourée d'un halo circulaire, est assis sur les genoux, les avant-bras croisés tenant le Dhu l-faqār sur les cuisses. Nous avons vu que cette position ressemble à une des positions caractéristiques de la pratique du *dhikr* soufi. En effet, des formules de *dhikr* entourent le portrait sur la planchette. On lit au sommet la formule *yā 'Alī*. Puis de haut en bas et de droite à gauche : *yā Bāqī* (début effacé), *yā Qayyūm* (fin effacée), *yā Dayyān*, *yā Burhān*, *yā Ghufrān*, *yā Subhān*, *yā Samī'* (début effacé), *yā Baṣīr* (fin effacée)^{788}. Enfin, deux distiques, dont les hémistiches sont clairement isolés, sont écrits horizontalement au sommet et à la base, et verticalement à gauche et à droite, de haut en bas et de bas en haut. Leurs allusions symboliques semblent désormais décodées à la lumière des textes anciens et de notre traité sur la pratique de *vejhe*.



Premier vers :

Tant que l'amour de 'Alī se reflète dans le miroir du cœur
On peut dire que mon cœur est le lieu de manifestation des grâces divines
(*tā dar āyīne-ye del mehr-e 'Alī jelve namāst / mītavān goft delam maẓhar-e alṭāf-e khodāst*).

Second vers :

Le Lion de Dieu ['Alī] est venu à l'être,
Ainsi se révéla tout secret voilé
(*asadallāh dar vojūd āmad / dar pas-e parde har ʿe būd āmad*).

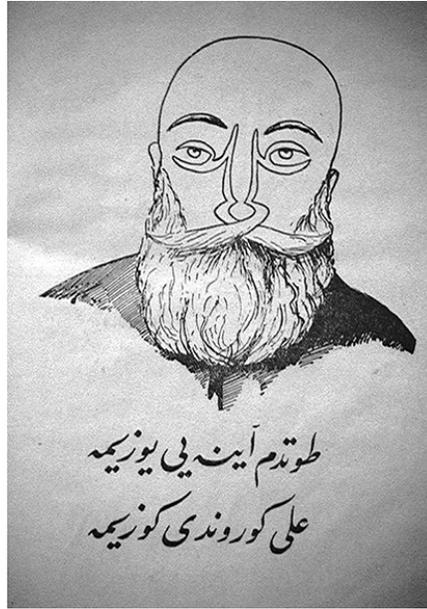
La position de 'Alī, les formules de *dhikr*, les poèmes chantant les secrets théophaniques de 'Alī et la vision béatifique de son amour qui se reflète comme une lumière dans le cœur, tout cela établit des rapports étroits entre notre *shamā'il* et la pratique de la vision par le cœur en général et l'exercice de *vejhe* en particulier. Ce faisceau de données concordantes semble bien étayer les dires du derviche de Shiraz au sujet du *shamā'il* portatif comme support de contemplation mystique.

Une peinture exécutée sur le coffret en papier mâché d'un petit miroir conservé au Musée historique de Berne représente un *shamā'il* de 'Alī qui, à cet égard, se compare fort bien à notre pièce. En effet, sur les marges du portrait de 'Alī, entouré de ses deux fils, ses compagnons et des anges, plusieurs vers sont tracés dans une belle calligraphie. En voici les trois premiers :

Voici le portrait du Lion de la Vérité, l'Ami de Dieu,
 Ou bien est-ce le miroir reflétant Dieu ?
 (*ṣūrat-e shīr -e ḥaq valī-ye khodāst / yā ke ā'īne-ye khodāy namāst ?*)
 Lorsque la sagesse perçut l'image de la face de 'Alī,
 Elle dit que c'est le miroir de la beauté de Dieu.
 (*dīd čon 'aql naqsh-e rūy-e 'Alī/ goft ā'īne-ye jamāl-e khodāst*)
 Le lieu de manifestation de la Lumière divine, c'est la beauté de 'Alī,
 C'est en lui qu'apparaît le secret de la création de Dieu.
 (*mazhar-e nūr-e ḥaq jamāl-e 'alī-st / va ndarū serr-e ṣon '-e ḥaq peydāst*)^{789}.

Le fait que l'usage initiatique du *shamā'il*, en particulier celui de 'Alī, dépasse l'Ordre des Dhahabiyya appuie encore cette hypothèse. En effet, il fait également partie de la *waṣla* (sur ce terme voir ci-dessus, début de la partie 2) des derviches Khāksār et peut-être de ceux de l'ordre des Ni'matullāhiyya aussi^{790}. Chez les Baktāshiyya, héritiers des doctrines des Hurūfiyya sur la sacralité du visage humain et son caractère théophanique, le portrait ainsi que le nom calligraphié de 'Alī constituent de puissants supports de méditation et de contemplation^{791}. La forme de Dieu s'inscrit sur le visage de l'homme baktāshi grâce au nom de 'Alī : le '*ayn* est figuré par l'arcade sourcilière, le *lām* est formé par la ligne du nez et le *yā'* par la courbe de la moustache. Ainsi, des deux côtés de la virtuelle ligne verticale médiane du visage, deux 'Alī « en miroir » couvrent la face. L'on pourrait dire de la sorte qu'une identité est iconographiquement établie entre le soi de l'individu initié (représenté par sa propre face), 'Alī et Dieu^{792}. Cette doctrine spirituelle est abondamment attestée. Ces vers célèbres du poète baktāshi Ḥilmī Dede Bābā (m. 1907) l'illustrent clairement :

J'ai tenu un miroir devant mon visage / 'Alī est apparu à mes yeux
 Je me suis regardé moi-même / 'Alī est apparu à mon visage
 (*tutdum aynayi yūzūme / Ali göründü gözūme*
nazar eyledim özūme / Ali göründü gözūme)^{793}.



Dans ce contexte, le fait que certains *shamā'il*-s portatifs contiennent également un miroir vaut d'être noté. Dans certains objets rassemblés par Madame Vesel, la surface qui porte le portrait de 'Alī glisse à la manière d'un tiroir pour faire apparaître un miroir. Ainsi, celui qui contemple la planchette peut passer rapidement de l'image de 'Alī au reflet de son propre visage et vice-versa.

5. Contemplation d'icône : entre interprétations et applications

Les doctrines théoriques qui soutiennent la pratique de la « vision par le cœur », c'est-à-dire, comme on l'a vu, la contemplation de la forme spirituelle lumineuse de l'imam au niveau du cœur, semblent être des interprétations de deux séries de traditions distinctes. D'abord, dans le corpus de Hadith ancien, une adoption-adaptation interprétative de la théorie aristotélicienne de la perception visuelle, apprise sans doute à travers quelques résumés élémentaires traduits, selon laquelle la vision n'est possible que lorsque le sujet et l'objet de la vision sont de même nature. Selon une tradition attribuée au dixième imam 'Alī al-Hādī : « La visibilité (littéralement « la vision » *al-ru'ya*) n'est possible que lorsqu'il y a de l'air

transparent entre le sujet voyant et l'objet vu. Sans cet air et sans une lumière entre le sujet et l'objet, il ne peut y avoir aucune visibilité. Or, l'existence des facteurs communs de l'acte entre le sujet et l'objet entraîne la similitude de nature entre eux deux^{794}. » En accord avec cette théorie, la consubstantialité entre le « corps spirituel » de l'imam et le cœur du fidèle initié, permettant ainsi la vision entre eux, est soulignée par tout une série de hadith-s cosmo-anthropogoniques sur la création des corps, des cœurs et des esprits des hommes. En effet, selon ces traditions, le corps pré-existential de l'imam ainsi que le cœur (siège de l'esprit) de son fidèle sont créés de la même « matière première » de la substance céleste appelé 'Illiyīn^{795}. Cette identité de nature permet que « l'œil du cœur » du fidèle puisse avoir la vision du « corps de lumière » de l'imam. Enfin, la pratique de la contemplation grâce au *shamā'il*, comme on vient de le voir, peut être considérée comme une interprétation pratique et une application instrumentale de ces doctrines théoriques.

S'il est vrai que le terme d'« icône » est employé avec un sens technique précis dans le christianisme en général et dans le christianisme orthodoxe en particulier, il est permis de l'appliquer au *shamā'il* portatif sous réserve de lui accorder la signification plus générale de l'objet d'art sacré telle que la propose Plotin, définition qui est à la base de celle de l'icône chrétienne^{796}. Cette définition trouve son fondement dans le regard du sujet voyant plutôt que dans la forme de l'objet vu^{797}. À propos de la contemplation de la statue du temple par exemple, Plotin parle dans les *Ennéades* du regard qui n'est pas celui « des yeux du corps », mais celui qu'effectue mystérieusement « l'œil intérieur^{798} ». Cet exercice de concentration transforme le sujet regardant : « [Pour que l'objet d'art sacré puisse remplir son rôle] il faut que l'œil voyant se rende pareil à l'objet vu, pour s'appliquer à le contempler. Jamais un œil ne verrait le soleil sans être devenu semblable au soleil, ni une âme ne verrait le beau sans être belle ». Par ailleurs, une inscription d'une église orientale du x^e siècle au sujet de l'icône paraît encore plus pertinente pour notre propos : « Petite est l'image que tu as sous les yeux ; immense est celui qui porte en soi l'image de l'Infini. Vénère le prototype dont tu n'as ici que l'image^{799}. » Cette fonction iconique du *shamā'il* est également manifeste sur une autre planchette acquise par Madame Vesel. Exécutée en Inde, le portrait de 'Alī est ici entouré d'une sorte de Mandala, support de méditation et de contemplation dans plusieurs religions indiennes (fig. 5)^{800}.



L'icône portative, le « *shamā'il* de poche », selon le mot de notre derviche, constituerait donc un puissant lien entre l'art pictural shi'ite et la mystique des confréries ou encore entre les croyances populaires et les tendances soufies. Ce n'en est pas le seul. D'autres connexions caractéristiques peuvent être signalées : Les écrans où sont peintes les scènes de l'histoire sainte du shi'isme sont appelés, un peu partout en Iran et en Afghanistan, les « écrans de derviches » (*parda-ye darvīshī*) et les récits racontés devant ces écrans par les conteurs sont dits, surtout au Khorassan, « récits de derviches » ou encore « récits véridiques » (*ḥikāyāt-e darvīshī / ḥikāyāt-e ḥaqīqī*)^{801}. On sait que beaucoup de ces conteurs ambulants ont appartenu et appartiennent encore à la confrérie des Khāksāriyya^{802}. Des expressions populaires en Iran concernant 'Alī proviendraient apparemment toutes des milieux appartenant au soufisme ou aux cercles liés au mouvement « chevaleresque » de la *futuwwa* : « Que la main de 'Alī te protège » (*dast-e 'Alī negahdārat*), « Que l'ombre de Morteḏā 'Alī soit sur ta tête » (*sāye-ye Murtaḏā 'Alī bar sarat*), « Que 'Alī soit ton soutien et protecteur » (*'Alī posht o panāhat*), « O 'Alī, de l'aide » (*yā 'Alī madad*), « 'Alī le roi des hommes, l'homme du champ de bataille » (*'Alī shāh-e mardān, mard-e meydān*), etc^{803}. En même temps, la pratique spirituelle de l'icône des saints shi'ites, et singulièrement celle de 'Alī, montre de la façon peut-être la plus significative combien les frontières peuvent être poreuses entre religion savante et religion populaire, entre doctrines anciennes et croyances et pratiques vivantes. Ici encore, comme

dans de nombreux autres cas, la conjugaison de l'art et de la mystique constitue le pont le plus solide entre les deux rives.

Épilogue

« Peuple ! Je suis le Christ ; moi qui guéris les aveugles et les lépreux... Je suis le Christ et il est moi... Jésus fils de Marie fait partie de moi et moi, je fais partie de lui ; lui qui est le plus grand Verbe de Dieu. »

« ...Je suis Le Premier ; je suis Le Dernier. Je suis Le Caché ; je suis Le Manifeste. Je suis Celui qui donne ; je suis Celui qui prend. Je suis le résurrecteur des morts... Je suis celui qui parla par la bouche de Jésus... Je suis le Sauveur de ce temps. Je suis le Christ. Je suis le Second Christ. Je suis le Jésus de ce temps... Je suis Le Compatissant ; je suis Le Miséricordieux. Je suis l'Élevé ; je suis Le-Plus-Élevé... »

Dans ce genre de proclamations, 'Alī s'identifie avec Jésus en tant que « Second Christ », expression christologique et eschatologique désignant la parousie de Jésus à la Fin des temps en tant que Sauveur. 'Alī y est ainsi présenté comme étant le Messie, homme divin par excellence dans la spiritualité biblique, possédant une double nature humaine et divine, homme de chair partageant les attributs de Dieu. Ces sermons attribués à 'Alī (présentés et analysés ci-dessus aux chapitres 2 et 4) ont été rapportés par d'innombrables sources shi'ites dont les plus anciennes datent de III^e et IV^e/IX^e et X^e siècles. Cependant, ils ont toutes les chances d'être très

anciennes, et même remonter à l'époque de 'Alī lui-même, car on peut se demander quels intérêts auraient eu les fidèles de forger ces propos et de les mettre dans la bouche de leur premier imam, de le présenter comme l'homme divin par excellence et le Sauveur de la Fin du monde puisque le monde n'a pas pris fin et que, lui, il est mort assassiné depuis longtemps, échouant tristement dans ses projets de gouvernement ? Cette forgerie aurait complètement décrédibilisé leur premier Maître. Justement, comme on l'a vu, après l'assassinat de 'Alī (que certains de ses fidèles n'ont pas accepté, en appliquant à son cas la doctrine chrétienne dite docétiste), après l'éloignement des menaces apocalyptiques contenues dans le message de Muḥammad, avec les guerres civiles et en même temps les conquêtes et la formation de l'empire, les Shi'ites, tout en contestant des pans entiers de l'histoire officielle réécrite par les pouvoirs califaux, infléchirent un certain nombre de leurs croyances en 'Alī. De son statut messianique, celui-ci en perdit la dimension apocalyptique mais en garda la double nature, interface entre le divin et l'humain, attributs qui vont également être reconnus chez les imams de sa descendance^{804}. Ainsi, le Guide divin, Maître de la *walāya*, Alliance et Amitié divine, devient le lieu de manifestation des Noms et Attributs de Dieu, l'« Organe » de Dieu pour réaliser Sa volonté sur terre, le sage initiateur puisque la Parole vivante de Dieu. C'est en effet, grâce à l'imam, le Maître divin, que Dieu continue à communiquer aux humains, grâce à lui que la prophétie continue, que le ciel ne devient pas muet pour les créatures.

« Nous sommes l'Œil de Dieu, ne cessent de répéter les imams, nous sommes la Main de Dieu, nous sommes la Face de Dieu, nous sommes Son Côté, Son Cœur, Sa Langue, Son Oreille. » Les imams/*walī* en général et 'Alī tout particulièrement sont désignés par des appellations telles que « la Preuve de Dieu », « le Vicaire de Dieu », « le Chemin de Dieu », « le Seuil de Dieu » ou encore décrits par des expressions comme « le Signe Suprême » (*al-āyat al-kubrā*, Coran 79 : 20), « l'Auguste Symbole » (*al-mathal al-a'lā*, Coran 16 : 60), « l'Anse la Plus Solide » (*al-'urwa al-wuthqā*, Coran 2 : 256 ou 31 : 22) (voir ci-dessus chapitre 4). C'est dans ce registre que 'Alī est dit avoir déclaré : « Dieu n'a pas d'Annonce plus grandiose que moi, ni Signe plus grand que moi^{805} » ; ou encore « Dieu m'a permis d'avoir la vision de Son Royaume ; ainsi rien ne m'a été caché en ce qui est arrivé avant moi et ce qui aura lieu après moi^{806} ». La création a comme but la connaissance du Créateur par les créatures ; l'Imam, être

théophanique par excellence et « Symbole Suprême » de ce qui peut être connu en Dieu, constitue donc la raison et le but de la création. « Celui qui nous connaît connaît Dieu et celui qui nous méconnaît, méconnaît Dieu », « Sans Dieu, nous ne serions pas connus et sans nous, Dieu ne serait pas connu ». Le Guide, dans sa fonction humaine en tant que « Coran parlant », est détenteur et transmetteur d'une connaissance initiatique dont le contenu ultime est lui-même dans sa réalité théophanique, sa nature divine. En même temps, l'imam théophanique est intériorisé, sous forme d'un « guide de lumière » (*imām nūrānī, nūrāniyyat al-imām*), présent au cœur de son fidèle qui, grâce à des pratiques spirituelles et ascétiques, peut en avoir la vision en soi et atteindre ainsi, « organiquement », son Seigneur personnel : « celui qui se connaît, connaît son Seigneur » (ci-dessus chap. 9).

Ces doctrines sont exposées dans l'immense corpus de Hadith pendant ce qu'on pourrait appeler l'âge classique des sources imamites, aux III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles et reprises dans les grandes compilations d'auteurs iraniens d'époque safavide et qâjâr, entre les X^e/XVI^e et XIII^e/XIX^e siècles^{807}. Entre-temps, la figure divine de 'Alī ne fut jamais oubliée. Elle a été véhiculée plus ou moins discrètement dans les courants principaux du shi'isme, comme l'imamisme ou l'ismaélisme, et ouvertement dans les sources issues des courants dits « extrémistes » (comme les Nuṣayris et les Druzes)^{808}. Comme le montre clairement Orkhan Mir-Kasimov dans son texte en annexe de ce livre, cette figure de 'Alī connaît un développement considérable dans les milieux mystiques et messianiques (pas toujours shi'ites) qui ont été à la base de grands empires avant et après l'invasion mongole. Ils donnèrent ainsi naissance une nouvelle fois à « la religion de 'Alī » (*dīn 'Alī*) notamment dans l'Orient musulman, aussi bien dans les milieux lettrés que populaires. Le phénomène, d'une ampleur remarquable dans le temps et dans l'espace, est, à titre d'exemple, illustré par la poésie, surtout de langue persane, véhicule par excellence de la spiritualité mystique, des Balkans ottomans à l'Inde moghole, en passant par l'Iran proprement dit ou l'Asie centrale. On peut le lire dans ces vers de Faḍlallāh Astarābādī (796/1394), fondateur de l'influent mouvement des Ḥurūfiyya :

« Ce que décrit le verset 'Dis, Lui est Dieu', c'est 'Alī/Le Roi des rois dans l'univers de la connaissance, c'est 'Alī.

Ce point universel duquel ont surgi les êtres particuliers/ Par Dieu c'est cela 'Alī, grâce à Dieu c'est 'Alī^{809}. »

Mais on peut tout aussi bien le lire dans les chants dévotionnels des ménestrels de l'Asie centrale de nos jours :

« Une nuit, j'ai vu dans un doux rêve la beauté de l'Echanson de (la source paradisiaque de) Kawthar / 'Alī fils d'Abī Ṭālib, le Prince des Initiés, le Lion.
Il me présenta un livre contenant les Noms de Dieu/ Je l'ai ouvert et j'ai vu le nom du Roi des hommes ('Alī) au commencement du livre^{810}. »

Ou encore :

« Ce Roi grandiose qui, pendant la nuit de l'ascension céleste/ Etait uni à Aḥmad le puissant (i.e. le prophète Muḥammad) c'était 'Alī.
Ce n'est point de l'infidélité, le discours d'infidélité n'est nullement cela/ Puisque 'Alī est tant que l'Être est ; 'Alī a été depuis que l'Être fut^{811} ».

On peut également parler de la présence centrale de 'Alī dans l'iconographie et la théologie des Bektashis ou des chants des soufis sunnites Qawwālī du Pakistan qui commencent toujours par un morceau dévotionnel dédié à la nature divine de 'Alī et multiplier ainsi les exemples. Il est cependant vrai que peu de gens même parmi les chercheurs sont au fait de ce phénomène. Le shi'isme est une « religion discrète » et 'Alī est son Secret bien gardé mais aussi, au-delà de la religion des imams, 'Alī est le mystère des pans entiers de l'islam spirituel.

Pourquoi 'Alī et non une autre personne de l'entourage du Prophète ? Depuis quelques décennies, les recherches critiques sur les origines de l'islam et du Coran, ainsi que l'intégration progressive des études sur le shi'isme ancien à celles-ci, ont permis des progrès remarquables dans notre connaissance de ces dossiers^{812}. Nous pourrions peut-être trouver des pistes d'investigations prometteuses sur la figure de 'Alī en nous faisant aider par ces progrès. Inversement, l'étude de différents éléments de la figure de 'Alī dans les sources anciennes pourrait aider à mieux comprendre les origines de l'islam, encore énigmatiques sur bien des points.

Les études mentionnées ont connu deux tournants décisifs depuis moins d'une cinquantaine d'années. D'abord, dans les années 1970, avec les travaux de Günter Lüling, à Erlangen en Allemagne, et de John Wansbrough, Patricia Crone et Michael Cook, à Oxford et Cambridge en Angleterre^{813}. Ensuite, autour des années 2000, des recherches sur le Coran comme celles, très controversées, de Christoph Luxenberg en Allemagne, ou les nombreux écrits du français Alfred-Louis de Prémare sur la période qui nous intéresse ont été en quelque sorte complétés par les

apports de « l'histoire matérielle », par exemple par les travaux archéologiques et les articles afférents de Christian Robin et ceux épigraphiques de Frédéric Imbert^{814}. Ces études, et d'autres similaires, ont fait couler beaucoup d'encre et suscité des critiques parfois justifiées, y compris, pour certains, de la part de leurs propres auteurs qui, faisant montre d'une grande honnêteté intellectuelle, ont reconnu leurs insuffisances ou approximations. Mais elles semblent avoir introduit, de manière durable, voire définitive, de nouveaux critères épistémologiques et méthodologiques dans la recherche sur les origines de l'islam et du Coran. Ces critères sont *grosso modo* de deux ordres : d'abord, pour ce qui est les origines de l'islam et du Coran répétons-le, les sources islamiques, notamment proto-sunnites et sunnites, ne sont absolument pas crédibles. Elles sont remplies de contradictions, d'invéraisemblances, de falsifications historiques, de légendes de toutes sortes et de toutes origines. L'intégration des études sur les sources shi'ites montre que les guerres civiles entre les fidèles, les conquêtes arabes et la naissance de l'empire ainsi que la volonté de faire oublier la dimension apocalyptique des messages de Muḥammad y ont été pour beaucoup^{815}. Nous y reviendrons. Ensuite, pour étudier ces problématiques, il est indispensable d'y intégrer l'étude critique des sources non musulmanes idéalement contemporaines ou immédiatement postérieures à l'avènement de Muḥammad, c'est-à-dire des sources juives en hébreu ou araméen, des sources chrétiennes en grec, éthiopien, arménien et surtout syriaque, des sources zoroastriennes en pehlevi, etc^{816}. Ceci ne signifie évidemment pas que les écrits shi'ites ou non musulmans disent la réalité historique, loin de là. Ils sont souvent aussi orientés que la littérature proto-sunnite et sunnite. Mais ils peuvent apporter des compléments, des contrepoints et des renouvellements de perspectives qui s'avèrent souvent particulièrement féconds.

Ces tournants et leurs apports aussi riches que variés ont provoqué une véritable explosion dans le nombre des études scientifiques sur les débuts de l'islam depuis une vingtaine d'années. Ils ont également favorisé la formation d'équipes de recherche où collaborent ensemble des spécialistes des études arabes et islamiques bien sûr mais aussi ceux des études chrétiennes, juives, manichéennes de cette époque, des experts de langues bibliques et d'autres langues de cette région dans l'Antiquité tardive, archéologues, paléographes, codicologues, épigraphistes, voire des historiens de l'astronomie ou de géologie, etc.

Parmi les très nombreux résultats de ce bouillonnement intellectuel et académique, ceux qui, en l'occurrence, nous intéressent sont les deux suivants : contrairement à ce que prétend l'apologétique musulmane à travers d'innombrables sources, l'Arabie préislamique n'était pas une terre d'ignorance, de paganisme et de barbarie. L'Arabie n'était pas une île perdue au milieu d'un océan mais une immense région située entre les plus grands centres de civilisations et de religions monothéistes, entre la Byzance et le Yémen, entre l'Iran et l'Abyssinie. Les Arabes, commerçants et caravaniers depuis la nuit des temps, circulaient entre ces terres et pays, transportant marchandises de toutes sortes mais aussi hommes, livres, idées et croyances. L'Arabie des villes, celles de tribus sédentarisées (et non l'Arabie des bédouins du désert), notamment celle des cités de la Mecque, de Médine et de Ṭā'if, autrement dit l'Arabie de Muḥammad, appartient, depuis des siècles, aux monothéismes bibliques (juifs, chrétiens, judéo-chrétiens, manichéens). Mises à part les découvertes, aussi décisives que probantes, de l'archéologie et de l'épigraphie, la preuve absolue en est le texte coranique lui-même où les terminologies et les données bibliques et parabibliques adaptées à la culture arabe se trouvent par milliers, presque à chaque page^{817}.

Autre constat qui prend de plus en plus de consistance dans les recherches philologique et historique les plus récentes sur le Coran, c'est l'importance, dans l'entourage de Muḥammad, des christianismes de langue syriaque (lesquels parmi les divers et nombreux courants du christianisme dit oriental ?) et/ou de ce qu'on désigne par le terme vague de « judéo-christianisme » (en gros la religion de juifs qui ont gardé leurs croyances et leurs pratiques mais qui acceptent Jésus comme étant le Christ). Contrairement à la majorité des spécialistes au 19^e et pratiquement tout le long du 20^e siècle qui croyaient en l'influence massive du judaïsme, les dernières décennies ont été marquées par des études de plus en plus fines montrant le(s) christianisme(s) de langue syriaque (où beaucoup d'éléments juifs peuvent également être présents) comme ayant un poids autrement plus lourd^{818}.

Ainsi, en se fondant sur certains résultats des recherches des dernières décennies, complétés par des données issues d'investigations critiques sur le shi'isme ancien, il est possible de dresser, comme hypothèse de travail et possible piste de recherches à venir, le paysage d'ensemble suivant de

l'avènement de Muḥammad et ses implications religieuses et historiques jusqu'à la fin du premier siècle de l'hégire.

Aux confins des VI^e et VII^e siècles de notre ère, sur de vastes terres qui vont de la Byzance et l'Iran jusqu'au Yémen et l'Abyssinie, dans un monde plongé dans des attentes apocalyptiques et messianiques, Muḥammad serait venu annoncer la fin imminente du monde, appeler ses gens à la repentance, à pratiquer la bonté et la piété pour éviter la colère proche de Dieu. Ses premiers fidèles étaient très probablement appelés « croyants » (*mu'minūn*), parmi lesquels se seraient trouvés des juifs et des chrétiens auxquels aucune conversion n'aurait été exigée^{819}. Il s'agissait probablement d'hommes et de femmes pieux, s'adonnant aux pratiques spirituelles et ascétiques et surtout des non-militants pacifiques appelant leurs semblables au rappel de Dieu, à l'entraide et à la charité avant l'avènement prochain du Jugement ultime. Un deuxième groupe de fidèles, venus à Muḥammad plus tard et peut-être appelés « émigrants » (*muhājirūn*) (et « soumis », *muslimūn* ?), l'auraient opportunément rejoint après ses victoires militaires (« les hypocrites » dont parle le Coran ?). Ils auraient été militants, plaidant pour la préparation martiale de la terre pour l'*eschaton*, partisans de conquêtes et en quête de butin ; pour eux, contrairement au premier groupe, la guerre sainte dans le Chemin de Dieu aurait été supérieure à toute autre pratique religieuse. Les relations entre les deux groupes auraient été loin d'être fraternelles et paisibles^{820}. Cette division, magistralement mise en lumière par Karl-Friedrich Pohlmann, est-elle superposable avec d'une part les Banū Hāshim, famille immédiate de Muḥammad (dont 'Alī évidemment) et s'occupant des affaires religieuses dès l'anté-islam, et d'autre part les Banū 'Abd Shams, dont la grande famille Omeyyade, qui avait la responsabilité des affaires économiques et de la sécurité de la grande tribu de Quraysh. Les permanents conflits et tensions entre les deux groupes, bien avant et longtemps après Muḥammad, étaient connus de tous^{821}.

Proclamant la fin imminente des temps, appartenant à une culture biblique, Muḥammad annonçait l'avènement du Messie, très probablement en la personne de Jésus. Or, pour un certain nombre de ses fidèles, certainement parmi ceux du premier groupe, 'Alī aurait été une nouvelle manifestation de Jésus, « Second Christ » et Sauveur de la fin du monde (ci-dessus chap.2)^{822}. Pour eux, la figure divine de 'Alī en tant que Messie constituait le centre de gravité du Message de Muḥammad, lequel n'était que l'annonciateur de l'avènement de leur saint héros. Ces hypothèses

semblent fournir une explication pour deux singularités remarquables de ‘Alī. D’abord, son nom qui, comme on l’a vu (ci-dessus chap. 2), est certainement un surnom, puisque personne d’autre à son époque ne le porte. C’est également le cas d’autres « noms », d’abord celui de Muḥammad lui-même ou encore celui de ‘Umar. Mais parmi ces « noms » uniques, celui de ‘Alī est le seul qui est aussi un nom divin, l’Élevé, le Très Haut^{823}. Ensuite, ‘Alī est la seule personne de l’entourage de Muḥammad au nom de qui est associé le terme de « religion » : *dīn ‘Alī*. Celle-ci serait-elle la religion de ceux qui voyaient en ‘Alī le fidèle le plus convaincu et l’ami le plus intime de leur prophète mais aussi le Sauveur et le Guide des fins dernières annoncé par ce dernier (ci-dessus chapitre 3) ?

Les années passaient et la Fin du monde n’arrivait pas. Muḥammad semble avoir abandonné l’idée de l’imminence du Jugement dernier et avoir introduit des infléchissements dans son message. L’évolution est en tout cas sensible dans le Coran. Il aurait ainsi très bien pu penser à gérer les affaires à long terme de sa famille, de ses fidèles et imaginer sa succession. Celle-ci ne pouvait revenir, semble-t-il, qu’à ‘Alī, père de sa seule descendance mâle mais aussi son ami le plus fidèle et peut-être son Messie^{824}. Candidat apparemment incontesté du premier groupe des fidèles, connu pour ses qualités religieuses, la prise de pouvoir par ‘Alī était insupportable pour le second groupe. Et pour cause. ‘Alī avait toujours montré sa bravoure en prenant souvent la tête des batailles du Prophète pour faire gagner les idées de ce dernier. Il s’était notamment illustré, semble-t-il, dans la bataille de Badr en tuant bon nombre d’adversaires de Muḥammad appartenant à Quraysh, c’est-à-dire une coalition tribale dont les Omeyyades auraient constitué l’élément le plus puissant. Ces derniers ne l’oublieront jamais.

Muḥammad meurt dans des conditions mystérieuses. Après les violences civiles qui marquèrent le conflit concernant sa succession, les hommes influents de Quraysh, probablement ceux du second groupe, militants et conquérants, prirent la tête de ses partisans. Pendant le règne des trois premiers califes, les guerres civiles s’intensifient et, en même temps, commencent les conquêtes. Les terres méridionales et africaines de Byzance ainsi que la totalité de l’empire iranien des Sassanides passent, en quelques décennies, sous domination arabe. Cette suite d’évènements n’expliquerait-il pas une autre singularité remarquable de ‘Alī, à savoir son absence, contrairement à tous les autres « compagnons » célèbres de Muḥammad, dans les guerres de conquêtes ? En effet, il n’aurait pas

considéré ces guerres comme étant conformes à la lettre et à l'esprit des premiers messages de Muḥammad ni aux croyances de ses premiers fidèles, les seuls vrais à ses yeux. Ces guerres étaient celles de ses adversaires de toujours, celles des « hypocrites », les *munāfiqūn* du Coran. Il ne pouvait y prendre part. Au même moment, il se serait surtout occupé à élaborer la version écrite du Coran. Selon les sources shi'ites, il cherchait ainsi à neutraliser la trahison de ses ennemis qui préparaient une version falsifiée du Livre saint^{825}.

Le court règne de 'Alī fut une suite ininterrompue de sanglantes guerres civiles et se termina par son assassinat en l'an 40/661. Vers la fin de son califat tragique, il déplaça mystérieusement sa capitale de plusieurs milliers de kilomètres, allant de Médine en Arabie à Kūfa en Irak. Autre singularité de notre personnage que les historiens n'expliquent pas. Or, la question se pose : n'était-ce pas à cause de la proximité de la cité à dominant arabe de Ḥīra, bouillonnant centre intellectuel et spirituel de l'ancien empire sassanide ? La ville où étaient encore vivants des courants chrétiens, anti-nicéens et anti-chalcédoniens pour la plupart, chassés justement pour ces raisons de la Byzance et réfugiés en Iran, de même que des mouvements gnostiques à tendance messianique comme les Marcionites et les Bardesaniens ou encore des Manichéens qui resteront actifs dans la région jusqu'au IV^e/X^e siècle^{826} ? Cette terre, déjà marquée par des idées ésotériques et gnostiques tardo-antiques, ne paraissait-elle pas plus accueillante à la « nouvelle manifestation du Messie » que la terre de Ḥidjāz, alliée à la Syrie, pays acquis depuis la mort de Muḥammad à la cause des pires ennemis de ce dernier^{827} ? Est-ce un élément de plus dans le dossier, encore rempli de zones d'ombre, des convergences entre 'Alī, l'Iran préislamique et les convertis iraniens, convergences qui ont conduit le grec Théophane le Confesseur (né en 759 de l'è.c.) à appeler notre personnage dans sa *Chronographie* : « 'Alī le Perse » ? Était-ce un hasard si le jour de Ghadīr Khumm, le 18 dhū l-ḥijja de l'an 10 de l'hégire (d'après une date unanimement admise), où, selon les Shi'ites, Muḥammad désigna 'Alī comme son successeur, correspond au 20 mars 632 soit l'antique Nowrūz, le Nouvel An iranien ? Ghadīr Khumm est évidemment une des plus grandes fêtes shi'ites ; la chose est bien connue. Mais ce qui est moins connu c'est que Nawrūz aussi. Nombreuses sont en effet des traditions remontant aux imams qui font les louanges du Nouvel An iranien et le décrivent comme un évènement cosmique sacré de la plus haute

importance^{828}. Ajoutons enfin que, selon certaines recherches récentes, Muḥammad, prophète mais aussi commerçant, donc parfaitement au fait des événements internationaux de sa région, était non seulement au courant des interminables guerres entre la Byzance et l'Iran (la sourate 30 du Coran s'intitule « les Byzantins ») mais il aurait même pris position contre la Byzance et donc pour les Sassanides^{829}. Le fait semble corroboré par des tentatives d'attaquer les terres byzantines vers la fin de sa vie ainsi que par la christologie coranique qui est en désaccord avec la christologie officielle de la grande Eglise catholique de Constantinople et en accord avec celle des courants jugés justement « hérétiques » par la Byzance et présents en pays iranien, surtout à Ḥīra/Kūfa comme on vient de le voir.

Après 'Alī, le pouvoir passe aux Omeyyades. Les guerres civiles, la répression féroce des opposants, notamment des Alides, et en même temps l'expansion des conquêtes se poursuivent. 'Alī sera maudit dans les lieux publics. Il sera présenté, tout comme ses fidèles, comme les ennemis principaux à dénoncer. Avec le cinquième calife omeyyade, 'Abd al-Malik b. Marwān aux confins des I^{er} et II^e siècles de l'hégire, l'empire va avoir sa langue, l'arabe, comme langue de l'administration, sa religion désormais appelée officiellement « islām », quelques-unes de ses lois décisives concernant les terres et les peuples conquis, son Livre, c'est-à-dire la version officielle du Coran (version de compromis par un calife qui cherche, avec violence, d'imposer l'unité à son empire ?), son Messie, qui ne sera ni Jésus ni évidemment 'Alī, mais un descendant indéterminé de Muḥammad ; en outre, la figure de ce dernier est fortement promue, probablement pour neutraliser et marginaliser celle de 'Alī (voir ci-dessus chapitre 2, *in fine*). Quelques décennies plus tard, les Abbassides prennent le pouvoir à l'issue d'une révolution sanglante et l'extermination des Omeyyades. Pourtant, ils continuent la politique répressive anti-alide de leurs prédécesseurs tout en tentant de faire de 'Alī un Compagnon comme les autres afin de minimiser radicalement sa sainteté et récupérer son personnage (voir l'Introduction). 'Alī reste donc omniprésent dans l'histoire des débuts de l'islam. Il en constitue même en quelque sorte le centre de gravité tant les prises de position à son égard déterminent les événements et les doctrines. Nous avons vu qu'il en a été également ainsi, depuis au moins sept siècles et jusqu'aujourd'hui, pour une part considérable des Musulmans, notamment en Orient. Le personnage, encore mystérieux à

bien des égards, est peut-être un élément-clé pour mieux comprendre l'islam, depuis ses origines jusqu'à nos jours.

Annexe 1
**Connaissance divine et action
messianique : la figure de ‘Alī dans
les milieux mystiques et messianiques
(du v^e/XI^e au x^e/XVI^e siècle)
Orkhan Mir-Kasimov**

Introduction

Les pages qui suivent ont été guidées par la question suivante : comment la figure de ‘Alī b. Abī Ṭālib, centrale dans l’islam shi’ite, a été intégrée dans les milieux mystiques et messianiques en dehors des cercles shi’ites proprement dits, et quel rôle a-t-elle joué dans la série des transformations profondes que le monde musulman subit dans la période qui va du v^e/XI^e au x^e/XVI^e siècles ? Le début de cette période fut marqué par la désintégration des califats - dans l’ordre chronologique, Omeyyade en péninsule Ibérique,

Fatimide en Afrique du Nord et en Égypte, et Abbaside au Moyen Orient –, alors que sa fin témoigna de l'émergence d'un nouvel ordre géopolitique fondé sur des nouvelles conceptions du pouvoir. Ce nouvel ordre fut représenté, dans la partie orientale du monde musulman, par les empires Ottoman, Safavide et Moghol, qui se sont consolidés entre les VIII^e/XIV^e et X^e/XVI^e siècles. En Occident, la situation était plus complexe. Dans la péninsule Ibérique, l'Andalousie musulmane, le territoire du califat Omeyyade, fut définitivement perdu au profit des Chrétiens vers la fin du IX^e/XV^e siècle, tandis qu'en Afrique du Nord, le califat Fatimide fut suivi par deux puissants empires, les Almoravides (V^e/XI^e–VI^e/XII^e siècles) et les Almohades (VI^e/XII^e–VII^e/XIII^e siècles) (ces derniers ayant revendiqué le califat). Ces trois empires furent déterminants pour la configuration géopolitique ultérieure de cette région.

La figure du calife symbolisait, dans une certaine mesure, la cohésion de la communauté musulmane sous un gouvernement légitime, c'est-à-dire le gouvernement qui veillait à ce que la vie de la communauté soit organisée selon les préceptes établis par le Prophète^{830}. Même si les interprétations de ce qu'est le « pouvoir légitime » variaient significativement d'un califat à l'autre, et même si les califes se trouvaient parfois dépourvus de tout pouvoir réel^{831}, l'existence de l'institution du califat et la sacralité de la lignée califale créaient un arrière-fond de légitimité quasi universelle pour l'exercice du pouvoir dans le monde musulman.

Lorsque cela se produisait, la disparition du pouvoir califal était un choc pour la communauté musulmane concernée, choc qui pouvait mettre en question la survie même de cette communauté si une autre figure n'était pas trouvée pour assumer la signification symbolique attribuée au statut du calife. Ainsi, la désintégration du califat Omeyyade dans la péninsule Ibérique fut-elle suivie par le morcellement de son territoire en un grand nombre de royaumes musulmans indépendants dont aucun ne possédait une légitimité convaincante. Bien que le courant mystico-messianique, et notamment celui d'Abū al-Qāsim Aḥmad b. al-Ḥusayn Ibn Qasī (m. 546/1251) ait produit une nouvelle conception de la légitimité religieuse et politique, celle-ci n'a pas su mobiliser un soutien suffisant dans la péninsule et, par conséquent, fut intégrée dans le mouvement maghrébin des Almohades^{832}. En l'absence d'une conception alternative de la légitimité religieuse et politique, l'affaiblissement des Almohades eut pour conséquence la perte progressive de l'ensemble du territoire de l'ancien

califat Omeyyade au profit de la *Reconquista* chrétienne. La chute du califat Fatimide en Afrique du Nord fut également un choc profond pour la communauté ismaélienne ; cependant, cette dernière put survivre et se reconstruire ailleurs parce que la lignée des califes ou des Imāms ne fut pas définitivement interrompue. Il n'y avait donc pas besoin d'une conception de l'autorité religieuse et politique radicalement nouvelle, bien que des modifications importantes dans la théorie de l'Imamat aient été introduites par la suite dans les branches survivantes du shi'isme Ismaélien. Dans la partie orientale du monde musulman, la destitution du calife Abbaside de Bagdad par les conquérants mongols inaugura deux siècles de recherche intense d'une nouvelle idée de l'autorité religieuse et politique^{833}.

Au cours de cette recherche, le personnage de 'Alī b. Abī Ṭālib^{834}, en tant qu'idéal de guerrier chevaleresque pour la foi, source du savoir initiatique et figure associée aux croyances messianiques, est devenu le point de ralliement de différents courants et factions islamiques. Dans la suite de cette étude, nous nous pencherons sur quelques-uns des aspects du personnage de 'Alī dans la formation et la consolidation d'une nouvelle figure d'autorité dans le monde musulman post-califal, celle du roi charismatique et/ou messianique divinement inspiré.

La figure de 'Alī à la fin de l'époque califale

Pour des raisons qui restent encore à élucider, vers le v^e/xi^e siècle, la légende de 'Alī, jusque-là principalement élaborée dans les cercles shi'ites, commence à acquérir une importance centrale dans des courants mystiques autres que le shi'isme proprement dit, tels que la *futuwwa* et le soufisme^{835}.

La popularité de 'Alī parmi les milices populaires, qui étaient une des sources de la *futuwwa*, était sans doute en partie due à sa réputation guerrière, universellement reconnue en islam. 'Alī était regardé comme le prototype de *fatā*, jeune homme réunissant les qualités viriles et chevaleresques tels que le courage, la générosité, la modestie, etc., image exprimée dans les fameuses paroles qui auraient été proférées lors d'une des batailles décisives de l'islam naissant : « pas de *fatā* hormis 'Alī, pas de sabre hormis *Dhū 'l-faqār*^{836} ! »

Dans le soufisme, l'accent est mis sur un autre aspect de la figure de 'Alī : sa place privilégiée pour ce qui est la connaissance et la transmission du message prophétique. Bien que des références à 'Alī comme source de connaissance initiatique puissent être trouvées déjà dans le soufisme ancien, à partir du v^e/xi^e siècle, cette fonction de 'Alī devient centrale dans le soufisme grâce à la formation des confréries. À partir de ce moment, la quasi-totalité des ordres soufis font remonter leurs chaînes d'initiation (*silsila*) au Prophète par 'Alī ibn Abī Ṭālib^{837}.

Pendant les v^e/xi^e et vi^e/xii^e siècles la *futuwwa* devient une force militaire importante dans les villes musulmanes. Au cours de la même période, le soufisme passe par une métamorphose qui le transforme d'un mouvement d'ascètes et de contemplatifs absorbés par le perfectionnement spirituel à l'écart de toute démarche sociale et politique en une organisation soumise à une stricte discipline sous les ordres d'un shaykh et possédant une énorme influence sociale. Cette métamorphose est due à deux facteurs apparemment indépendants mais simultanés : la formation des confréries soufies et le développement du culte populaire des saints autour des shaykhs soufis. Les califes et les sultans doivent désormais tenir compte du soufisme qu'ils tentent d'utiliser tant pour consolider leur base sociale que pour légitimer leur pouvoir^{838}.

Les valeurs de la *futuwwa*, comprise comme un code d'honneur martial, ont été absorbées par le soufisme à une époque assez ancienne^{839}. Cependant, il n'est pas certain qu'il y ait eu dès le début un lien entre cette interprétation soufie de la *futuwwa* et les organisations paramilitaires désignées par ce mot^{840}. Le rapprochement entre ces milices et le soufisme a été consolidé et institutionnalisé dans le projet audacieux de la *futuwwa* universelle promu par l'un des derniers califes Abbasides, al-Nāṣir li-Dīn Allāh (r. 575/1180 – 622/1225). Le projet d'al-Nāṣir consistait à réunir tous les groupes de la *futuwwa* bagdadienne au sein d'une seule *futuwwa* unifiée et subordonnée au calife, puis à étendre cette entreprise à l'ensemble du califat, en enrôlant également les notables et les sultans gouvernant en son nom dans cette institution universelle. Pour la réalisation de son projet, al-Nāṣir faisait largement appel aux conseils des maîtres soufis, dont le célèbre Abū Hafs 'Umar Suhrawardī (m. 632/1234), éponyme d'une confrérie puissante. La *futuwwa* d'al-Nāṣir avait donc des traits communs avec une confrérie soufie, le calife occupant la place du shaykh, du guide spirituel suprême auquel tous ses vassaux devaient une obéissance absolue, à

l'exemple des disciples dans une confrérie. Le projet de la *futuwwa* universelle d'al-Nāṣir a ainsi stimulé l'interpénétration des valeurs et des principes d'organisation entre la *futuwwa* et les confréries soufies^{841}.

L'initiative d'al-Nāṣir a été également importante pour l'établissement de la figure de 'Alī b. Abī Ṭālib comme fondateur incontestable de la *futuwwa*. Al-Nāṣir s'est établi lui-même un lien généalogique avec 'Alī et se présentait comme son héritier et émule^{842}. Bien que puisse être questionnée l'efficacité du projet d'al-Nāṣir, lequel visait à appuyer l'autorité du calife grâce à la conception de l'autorité spirituelle développée dans le soufisme et en même temps à renforcer ses armées par la puissance de la *futuwwa* unifiée, ce projet marqua un tournant où la figure de 'Alī, en tant que prototype à la fois de connaissance initiatique et de valeur militaire, devint une source de légitimation du pouvoir politique dans le monde musulman au sens large, bien au-delà des communautés shi'ites^{843}.

Le projet de la *futuwwa* universelle articulé autour de la figure de 'Alī s'inscrivait dans une entreprise plus vaste d'al-Nāṣir qui visait à rapprocher et à unifier toutes les factions de la société musulmane, en particulier les shi'ites et les sunnites. Se posant comme le calife légitime descendant de la lignée Qurayshite et Abbaside, l'expert docteur de la loi, le transmetteur des traditions prophétiques, mais aussi comme un descendant de 'Alī à la tête des *ahl al-bayt*, le chef de la *futuwwa* universelle et donc transcendant les divisions confessionnelles, et de surcroît un soufi, le calife cherchait à faire reconnaître son autorité par tous les groupes importants de la société^{844}. Cette initiative aurait préfiguré le rapprochement entre le shi'isme et le sunnisme et l'émergence de la figure de 'Alī en tant que source de légitimation religieuse et politique universellement acceptable dans la période suivant la suppression du califat Abbaside par les armées mongoles.

La figure de 'Alī dans les doctrines mystiques et messianiques de l'Orient musulman post-mongol

L'abolition du califat de Bagdad par les armées de Hülegü en 656/1258 marque le début d'une ère nouvelle dans l'histoire du monde musulman. Plusieurs événements ont concouru à rehausser davantage la

signification sociale, politique et spirituelle de la figure de ‘Alī à cette époque.

Comme nous l’avons vu, la figure de ‘Alī a commencé à s’affirmer en tant que moyen de légitimation du pouvoir politique en dehors des cercles shi’ites dès la fin du califat Abbaside. À cette époque, le prestige de cette figure a été promu d’une part par l’organisation du soufisme en confréries pouvant fonctionner comme des « communautés musulmanes en miniature » sous la direction de leurs shaykhs qui possédaient une autorité absolue sur leurs disciples et étaient vénérés par la population^{845}, et d’autre part, par l’influence croissante des groupes paramilitaires de la *futuwwa*. Le rapprochement entre le soufisme organisé et la *futuwwa* a créé une combinaison d’autorité spirituelle, de pouvoir militaire et d’influence sociale articulée autour de la figure mythique de ‘Alī perçue comme le prototype du sage initié et du noble guerrier de l’islam.

Le calife al-Nāṣir a reconnu la puissance de ce mythe et des formes de spiritualité organisée qui y étaient associées, et l’a utilisée brillamment dans sa tentative de réorganiser le califat. En les associant au pouvoir califal, al-Nāṣir a conféré aux formes de spiritualité organisée affiliées à la figure de ‘Alī une autorité politique importante.

L’abolition du califat Abbaside par les armées mongoles a créé des conditions particulièrement favorables pour le développement ultérieur des divers groupes et mouvements mystiques et messianiques revendiquant une affiliation à ‘Alī. Les facteurs suivants ont vraisemblablement contribué à l’essor du culte de ‘Alī dans les milieux mystiques et messianiques après la destitution du dernier calife de Bagdad :

Premièrement, l’absence du calife a privé la communauté musulmane de la source traditionnelle de légitimation du pouvoir politique. La population musulmane de l’Ilkhanat (domaine du pouvoir des Mongols) fut gouvernée pendant une période relativement courte par les souverains Ilkhans, mongols et non musulmans. Après la conversion des Ilkhans à l’islam, et surtout après leur disparition, le pouvoir est revenu aux puissantes dynasties musulmanes. Or celles-ci, pour la plupart d’origine turco-mongole, sans aucun lien avec la famille prophétique ou avec d’autres références fondatrices de l’islam, avaient besoin d’une source de légitimation pour rendre leur gouvernement acceptable aux yeux de la population musulmane. En l’absence de calife, les grands maîtres soufis dont les lignées spirituelles, comme nous l’avons vu, remontaient toutes à ‘Alī, constituaient une des

sources privilégiées de légitimation. Non seulement ils pouvaient étendre leur charisme, dû à l'amitié divine, sur un détenteur du pouvoir politique, mais ils pouvaient également lui assurer un soutien populaire grâce à leur vaste influence sociale. Ainsi, les Timourides, la puissante dynastie turco-mongole qui contrôlait la majorité du territoire de l'Ilkhanat après la dissolution du pouvoir mongol, s'étaient étroitement associés avec les soufis de l'ordre Naqshbandi, et cette pratique d'association avec un ordre soufi (Naqshbandis, Shaṭṭāris, Chishtis) fut préservée par leurs successeurs, les souverains Moghols^{846}. Le lien avec les milieux mystiques fait partie des mythes fondateurs ottomans, et la dynastie Safavide en Iran s'est développée à partir d'un ordre soufi^{847}.

Deuxièmement, l'époque post-mongole est marquée par un rapprochement entre le soufisme et le shi'isme, ce dernier représenté notamment par ses branches duodécimaine et ismaélienne, les principaux porteurs du culte de 'Alī. Dans le shi'isme duodécimain, c'est l'époque de la redécouverte des doctrines ésotériques, notamment du shi'isme ancien, après une longue période de domination du shi'isme juridique^{848}. Cette redécouverte passe par l'appropriation des doctrines soufies, et, notamment, de l'œuvre monumentale d'Ibn 'Arabī (m. 638/1240), présentées comme découlant des enseignements des Imāms shi'ites. C'est ainsi que les penseurs duodécimains de Bahreïn, tels que 'Alī b. Sulaymān (m. ca. 672/1273) et Maytham al-Baḥrānī (m. 689/1290), suivis de l'iranien Ḥaydar Āmulī (m. après 787/1385), réinterprétèrent la doctrine messianique des « sceaux » de la prophétie (*nubuwwa*) et de la sainteté (*walāya*) d'Ibn 'Arabī. Ils contestèrent l'opinion d'Ibn 'Arabī selon laquelle le sceau de la sainteté universelle est Jésus, et soutinrent que ce rôle est rempli par 'Alī^{849}.

Les ismaéliens Nizārites s'associent au soufisme après la destruction des forteresses ismaéliennes au nord de l'Iran par les armées mongoles au milieu du VII^e/XIII^e siècle. L'ismaélisme Nizārite associait le culte de 'Alī et des Imams à une doctrine de la Résurrection (*qiyāma*), doctrine messianique qui, avec les doctrines de même type développées au sein du soufisme, a probablement contribué à l'essor des mouvements mystiques et messianiques à l'époque post-mongole^{850}.

Des éléments ordinairement associés avec le shi'isme, tels que le culte de 'Alī et des douze Imāms, deviennent très visibles dans le soufisme, et notamment au sein des ordres soufis influents de l'époque mongole et post-

mongole, comme les Kubrawis ou les Ni‘matullāhis. La figure de ‘Alī occupe une place importante tant dans les chaînes initiatiques de ces ordres que dans leurs doctrines^{851}.

Ce rapprochement entre le soufisme et le shi‘isme, stimulé par le projet d’al-Nāṣir, s’opère dans un contexte du rapprochement plus général entre le shi‘isme et le sunnisme qui se développe à partir du VII^e/XIII^e siècle, lorsque l’expression du profond respect et d’admiration pour la famille prophétique devient une norme dans l’islam sunnite et, réciproquement, les auteurs shi‘ites commencent à mentionner favorablement les trois premiers califes^{852}. Dans la recherche contemporaine, ce phénomène est désigné par des expressions diverses, allant de « Alid loyalism » de Marshall Hodgson au « sunnisme duodécimain » (*tasannun-i davāzdah imāmī*) de Rasūl Ja‘fariyān, en passant par « confessional ambiguity » (John Woods) et « Shi‘i-Sunnism or imamophilism » (Matthew Melvin-Koushki). Il faut noter que les descendants sunnites de ‘Alī ont également contribué au développement de cette tendance^{853}. Par ailleurs, les descendants de ‘Alī, les *sharīfs* et les *sayyids*, constituaient un groupe social particulier qui avait sa structure et ses chefs, et qui a également joué un rôle politique important, surtout au Maghreb, comme nous allons le voir.

Un autre domaine où le shi‘isme et le sunnisme se rencontrèrent et s’influencèrent mutuellement est celui des sciences occultes, comme l’astrologie, l’alchimie, la numérologie et la science de lettres (*‘ilm al-hurūf*). Ces sciences sont traditionnellement associées avec la famille prophétique, et plus particulièrement avec ‘Alī, Fāṭima et les Imāms shi‘ites de leur descendance. Pour cette raison, le culte de la famille prophétique, dominé par la figure de ‘Alī, l’autorité suprême dans les connaissances occultes, a profondément imprégné les milieux occultistes sunnites^{854}. Les penseurs et les réseaux de savants réunis par leur intérêt pour les sciences occultes ont fortement influencé la formation des théories politiques et des idéologies impériales à l’époque post-califale, apportant ainsi leur profond respect pour ‘Alī et la famille prophétique dans la sphère politique^{855}.

Un exemple de l’importance que la figure de ‘Alī acquit à l’époque post-califale comme une source universelle de légitimation politique est fourni par l’inscription sur la pierre tombale de Tamerlan, chef de file du clan Timouride. Cette inscription introduit une modification dans la généalogie de Tamerlan pour faire de lui un descendant de ‘Alī^{856}.

Le troisième facteur ayant favorisé la promotion de la figure de ‘Alī à l’époque post-mongole est constitué par les mouvements mystico-messianiques aux doctrines éclectiques, dans lesquelles les éléments soufis et shi’ites sont si étroitement liés que la distinction entre les deux devient impossible. En effet, la figure de ‘Alī occupe une place importante dans les doctrines de presque tous ces mouvements.

Le mouvement Sarbadār est, chronologiquement, le premier mouvement de cette époque influencé par une idéologie mystique et messianique qui ait laissé une trace notable dans les sources historiques^{857}. Ce mouvement a commencé comme une rébellion, apparemment profane, d’une partie de la population Khurassanienne contre la politique fiscale des derniers Ilkhans. Plus tard, les derviches sous l’égide de Shaykh Khalīfa et Shaykh Ḥasan Jūrī se sont joints au mouvement. Il est difficile d’évaluer quel rôle la figure de ‘Alī b. Abī Ṭālib jouait exactement dans la doctrine des derviches puisqu’aucun document doctrinal issu de ce groupe ne nous est parvenu^{858}. Il est cependant vraisemblable de penser que les derviches et les Sarbadār aient été influencés par le shi’isme populaire, probablement avec des connotations messianiques^{859}. Nous savons également que le dernier dirigeant Sarbadār, ‘Alī Mu’ayyad (m. 788/1386), invita un représentant éminent du shi’isme duodécimain légaliste, Muḥammad b. Makkī al-‘Amilī (m. 786/1384) afin d’établir une forme « officielle » du shi’isme dans l’État Sarbadār. Ce lien avec le shi’isme, populaire et/ou savant, permet de supposer que la figure de ‘Alī devait occuper une place importante dans les croyances des Sarbadār.

Dans l’œuvre de Faḍl Allāh Astarābādī (m. 796/1394), penseur mystique et messianique et fondateur d’un mouvement influent connu sous le nom de Ḥurūfiyya, ‘Alī représente le Point primordial, le Point contenant, en un état indifférencié, toute la connaissance possible de Dieu ainsi que l’univers entier avec toutes ses possibilités de développement ultérieur. En outre, sans évoquer explicitement la doctrine shi’ite de l’Imāmat, Faḍl Allāh écrit que ‘Alī et ses descendants possèdent la science de l’herméneutique spirituelle (*ta’wīl*)^{860}. En tant que détenteur ou, plutôt, comme personnification de cette science par excellence, ‘Alī peut guider les croyants de la lettre écrite du Coran à sa signification archétypale, d’où sa désignation comme le « Coran parlant^{861} ». Plusieurs allusions implicites dans le *Jāvidān-nāma-yi kabīr*, l’ouvrage principal de Faḍl Allāh, semblent établir un parallèle entre ‘Alī et la mission eschatologique de Jésus. Par exemple, ‘Alī y est

identifié au « Livre qui dit la vérité » du texte coranique, et cette dernière expression apparaît, dans d'autres passages, comme l'équivalent du livre eschatologique aux sept sceaux de l'Apocalypse selon Jean que Jésus ouvrira à la fin des temps^{862}. 'Alī est également l'une des figures les plus fréquemment mentionnées (après Muḥammad et Adam) dans le journal des rêves attribué à Faḍl Allāh^{863}. Enfin, le haut statut de 'Alī est souvent souligné dans la poésie attribuée à Faḍl Allāh^{864} :

Celui qui est décrit par [l'expression coranique] « Dis : C'est lui, Dieu ! » c'est 'Alī
'Alī est le roi suprême dans le monde de la connaissance
Ce point universel dont sont issus tous les [êtres] particuliers
Par Dieu, c'est 'Alī, par Dieu, c'est 'Alī.^{865}

Ou encore :

Le secret divin apparaît dans le 'ayn de 'Alī
Dans le *lām* de 'Alī est [contenu] « il est l'Elevé le Suprême »
Dans le *yā* de 'Alī est la forme du Vivant éternel
Lis et tu verras qu'ici se trouve le nom suprême de Dieu^{866}.

Selon toute probabilité, Faḍl Allāh se voyait lui-même comme un grand initié dans la science du *ta'wīl* et croyait ouvrir une nouvelle ère dans l'histoire de l'islam et de l'humanité. Pendant cette ère, les vérités spirituelles étaient censées se dévoiler progressivement au cours d'une herméneutique réalisée par une catégorie spéciale de saints^{867}. Ce dévoilement devait culminer dans l'apocalypse sous l'égide de Jésus. Puisque l'avènement de cette nouvelle ère eschatologique impliquait des changements d'ordre social et politique, Faḍl Allāh et ses disciples attachaient une certaine importance à la portée sociale et politique de leur doctrine. Bien que leurs efforts pour s'associer à une force politique aient systématiquement échoué, le mouvement fondé par Faḍl Allāh s'inscrit dans une tendance mystico-messianique qui, comme nous le verrons par la suite, allait s'imposer comme un facteur important dans la vie socio-politique du monde musulman.

Dans la doctrine de Muḥammad Nūrbakhsh (éponyme du mouvement Nūrbakhshīyya, m. 869/1464), au confluent du shi'isme duodécimain et du soufisme Kubrawī, 'Alī est le symbole de l'Imamat intégral, c'est-à-dire de l'Imamat réunissant les quatre conditions suivantes : connaissance (*al-ilm*), amitié divine (*al-walāya*), noblesse généalogique prophétique (*al-siyāda*), et puissance souveraine (*al-mamlaka*). D'après Muḥammad Nūrbakhsh,

aucun des Imams shi'ites historiques n'a rempli les quatre conditions, puisqu'aucun d'entre eux n'a exercé le pouvoir politique. Ce sera donc le signe de l'Imām attendu, le Sauveur (*al-mahdī*) qui remplira, à l'instar de 'Alī, l'ensemble des quatre conditions et réunira l'humanité sous son règne^{868}. Muḥammad Nūrbakhsh se sentait appelé à assumer ce rôle du dernier Imām^{869}. Il prétendit par conséquent au pouvoir politique. Confronté à l'hostilité de Shāhrukh (m. 850/1447), principal successeur de Tamerlan, Nūrbakhsh abandonna le volet politique de sa doctrine et termina sa vie dans un village près de Rayy.

Contemporain de Muḥammad Nūrbakhsh, Muḥammad b. Falāḥ (fondateur du mouvement Musha'asha'iyya, m. 870/1465-1466) est un autre penseur messianique influent avec une doctrine synthétisant les éléments shi'ites et soufis. L'ouvrage monumental de Muḥammad b. Falāḥ, *Kalām al-mahdī* (Parole du Sauveur), n'a pas encore fait l'objet d'une édition ni d'une étude systématique. Cependant, et malgré son langage quelque peu énigmatique, même une lecture superficielle du *Kalām al-mahdī* montre que la figure de 'Alī occupe une place importante dans la pensée d'Ibn Falāḥ. 'Alī y est décrit en effet comme étant le secret de tous les prophètes^{870} ; comme le légataire (*waṣī*) du Prophète et « la langue de l'herméneutique du [message] divin^{871} ». 'Alī détient ainsi l'autorité suprême pour interpréter le Coran et révéler sa vraie signification ainsi que celle de toutes les autres Écritures saintes^{872}. 'Alī est le « secret gouvernant le ciel et la terre^{873} », alors que (le Prophète) Muḥammad lui sert de voile (*al-ḥijāb*).

Le *Kalām al-mahdī* va jusqu'à professer la nature divine de 'Alī : « 'Alī, père de Ḥasan et de Ḥusayn et époux de Fāṭima très pure, fille du Messager, est Dieu, Seigneur des mondes^{874}. » Cette idée semble surtout avoir influencé l'un des fils de Muḥammad ibn Falāḥ, Mawlā 'Alī, qui aurait proclamé qu'il est le dépositaire de l'esprit de 'Alī b. Abī Ṭālib, et aurait revendiqué être le lieu de manifestation de Dieu. Mawlā 'Alī parvint à envahir la ville de Najaf et à y consacrer les sabres de ses soldats dans le mausolée de 'Alī^{875}. Ibn Falāḥ lui-même se réservait apparemment un statut plus modeste de représentant du 12^e Imām des shi'ites duodécimains, du Mahdī ou Qā'im attendu à la fin du temps^{876}. La mission d'Ibn Falāḥ aurait consisté ainsi à éprouver les croyants et à distinguer ceux qui sont prêts à soutenir sa cause contre des hypocrites et à préparer ainsi l'apparition de l'Imām^{877}. Le *Kalām al-Mahdī* suggère qu'Ibn Falāḥ tire

son autorité en tant que représentant de l'Imām caché de la connaissance qu'il détient des secrets de 'Alī et des Imāms, ce qui lui conférait le statut de Salmān de son temps^{878}.

Ainsi, le mouvement mystique et messianique des Musha'sha', dont l'autorité et la légitimité reposent sur la figure de 'Alī, a pu fonder une dynastie quasi indépendante qui gouverna une partie du Khuzistān (sud-ouest de l'Iran et sud-est de l'Irak) dans la seconde moitié du IX^e/XV^e siècle avant de devenir vassal des Safavides.

En Anatolie, la figure de 'Alī occupe une place centrale dans la tradition appelée Alévie et représentée par une communauté nombreuse en Turquie et ailleurs.^{879} Désignés jusqu'au XIX^e siècle comme « Qizilbash » (les « têtes rouges », à cause du turban à douze rayures rouges ou dorées qu'ils portaient en signe de leur soutien aux Safavides), les fidèles changèrent ce nom, désormais jugé péjoratif, pour « Alévi », ce qui reflète la centralité du culte de 'Alī b. Abī Ṭālib dans les croyances religieuses du groupe.

Les origines du mouvement Alévi, et les différentes influences qui ont contribué à sa formation entre les VII^e/XIII^e et X^e/XVI^e siècles, sont encore débattues par les spécialistes^{880}. Cependant, quelle que soit la provenance de différentes strates des croyances Alévies, le culte de 'Alī paraît fondamental à l'identité de ce mouvement, au point qu'il ne semble pas exagéré de le désigner comme la véritable « religion de 'Alī^{881} ». Cette croyance soulignant le statut exceptionnel de 'Alī en tant que lieu de manifestation pré-existential de l'aspect connaissable de Dieu est abondamment reflétée dans le rituel et dans la littérature alévies.

Ainsi, le principal rite initiatique alévi, *āyin-i cem*, est une réactualisation du récit du « banquet des quarante » (*kırklar cemi*) auquel le Prophète Muḥammad participa au retour de son ascension céleste. Le récit du banquet et de l'ascension qui le précède suggèrent fortement la supériorité de 'Alī sur Muḥammad et sa proximité exceptionnelle avec Dieu. Le lion que Muḥammad rencontre au début de son ascension et à qui il donne son anneau s'avère être 'Alī ; de 90 000 mots que Muḥammad échange avec Dieu 60 000 restent en secret auprès de 'Alī (*Ali'de sirroldu*) ; à la fin du banquet, Muḥammad reconnaît 'Alī dans le maître spirituel (*pīr*) des quarante et s'incline devant lui avec les autres participants^{882}.

L'amour pour 'Alī et les douze Imāms et la haine pour leurs adversaires sont également abondamment reflétés dans la poésie alévie. Cet extrait d'un poème par Abdal Musa (VIII^e/XIV^e siècle) peut en servir d'exemple :

Puissent tes yeux devenir aveugles, ô Yazīd sanguinaire (assassin d'al-Ḥusayn) !
Il n'y a personne d'autre que 'Alī dans cette voie.
Ce ne sont pas les Imāms, mais 'Alī
Qui ouvre la porte des douze Imāms...
Y a-t-il quelqu'un d'autre que 'Alī
Qui soit supérieur à tous les saints^{883} ?

Dans le courant des x^e/xvi^e et xi^e/xvii^e siècles, les Alévis se sont rapprochés des Bektashis, l'un des ordres mystiques les plus influents dans la société ottomane^{884}. Ce rapprochement eut pour résultat l'interpénétration structurelle et doctrinale de ces deux traditions ésotériques anatoliennes, de sorte que, dans la littérature spécialisée, elles sont souvent réunies sous la même appellation de « Alévisme/Bektashisme ». Par conséquent, le culte de 'Alī comme source de connaissance initiatique et prototype de maître spirituel s'est consolidé dans la doctrine Bektashi^{885}. Les autres facteurs probables de l'intensification du culte de 'Alī chez les Alévis et les Bektashis semblent avoir été en premier lieu les associations des *akhīs*, la *futuwwa* anatolienne^{886}, puis l'influence de la doctrine de Faḍl Allāh Astarābādī propagée en Anatolie, et notamment au sein de l'ordre des Bektashis, à partir de la seconde moitié du ix^e/xv^e siècle^{887}. L'éminence de la figure de 'Alī chez les Bektashis est notamment illustrée dans l'iconographie de cet ordre, qui contient de nombreuses images représentant le nom de 'Alī inscrit dans le corps et sur le visage humain^{888}.

Le mouvement Safavide, originellement un ordre Sufi Iranien fondé par shaykh Ṣafī al-Dīn Ardabīlī (m. 735/1334), développa un lien étroit avec le contexte anatolien à partir du ix^e/xv^e siècle. Shaykh Junayd (m. 864/1460) réussit à attirer de nombreux disciples parmi les tribus turkomanes d'Anatolie, les « têtes rouges » (Qizilbash) déjà mentionnées, qui deviendront le principal support militaire du mouvement Safavide. Selon la légende, ce fut le fils de Junayd, Shaykh Ḥaydar (m. 893/1488), qui instaura le port du couvre-chef aux douze rayures rouges (le *tāj*) par ses disciples, après en avoir reçu l'ordre de 'Alī dans un rêve^{889}. Ce rêve établit 'Alī comme « saint patron » des Safavides et présente ceux-ci comme les combattants de la cause de 'Alī.

Le mouvement Safavide se situe ainsi à la confluence de la tradition mystico-messianique iranienne (représentée par des mouvements tels que les Ḥurūfis, les Nūrbakhshīs et les Musha'asha'), et la mystique populaire anatolienne. La consolidation du lien entre l'autorité religieuse d'un guide

spirituel divinement inspiré et l'autorité politique, qui s'élaborait et se développait dans ces deux traditions et qui était partiellement réalisée dans les États Sarbadār et Musha' sha', atteint son point culminant en la personne du Shaykh Ismā'īl Safavi (m. 930/1524), fondateur de l'empire Safavide. Shaykh Ismā'īl parvint à faire passer l'Iran sous son pouvoir en devenant le premier Shāh d'une dynastie qui régna jusqu'au XI^e/XVII^e siècle en s'appuyant sur le charisme du shaykh soufi et descendant de 'Alī, et sur la puissance militaire de ses nombreux disciples^{890}.

La figure de 'Alī est omniprésente dans la poésie attribuée à Shāh Ismā'īl :

'Alī est l'océan de vérité, sache-le avec certitude,

Il est la vie éternelle authentique^{891}.

Ceux qui ne reconnaissent pas que 'Alī est la Vérité [suprême] sont des mécréants absolus,

Ils n'ont ni religion ni foi, ils ne sont pas musulmans^{892}.

La figure de 'Alī semble également centrale dans la construction du charisme de Shāh Ismā'īl, en ce qui concerne la perception de sa vocation spirituelle d'une part, et la légitimation de ses ambitions politiques, c'est-à-dire son droit à gouverner la communauté musulmane, d'autre part. S'ils sont correctement interprétés, les extraits suivants concerneraient une notion très proche de la « religion de 'Alī » comme base de l'autorité religieuse et politique revendiquée par Shāh Ismā'īl :

Ô combattants de la guerre sainte, dites : « Dieu ! Dieu ! ». Je suis la religion du Shāh (*dīn-i shāh*) [c'est-à-dire, la religion de 'Alī]^{893}

Venez me voir, prosternez-vous. Je suis la religion du Shāh...

Je suis Khaṭā'ī^{894}... mon essence est celle de Murtaḍā 'Alī. Je suis la religion du Shāh^{895}.

J'appartiens au culte (*madhhab*) des *mawālī* [fidèles de 'Alī ?]^{896} ; sur le chemin de Shāh,

Je suis le guide de toute personne proclamant « Je suis musulman^{897}. »

Ajoutons enfin que plusieurs fondateurs des mouvements mystiques et messianiques de cette époque revendiquaient avoir une généalogie Alide ou ont été dotés d'une telle généalogie par leurs adeptes après leur mort^{898}.

'Alī, Fāṭima et leurs descendants au Maghreb

À l'Ouest du monde musulman, au Maghreb, le contexte historique était très différent de celui de l'Orient. Dans le monde musulman oriental, on l'a vu, la figure de 'Alī commença à gagner en influence en dehors des cercles proprement shi'ites à partir de v^e/xi^e siècles ; mais ce furent apparemment les invasions mongoles du vii^e/xiii^e siècle et la destitution du calife de Bagdad qui ont consolidé l'image de 'Alī en tant qu'une des sources principales de l'autorité religieuse et politique.

Le Maghreb a été moins affecté par les invasions mongoles. En revanche, à cause de son éloignement géographique des terres centrales de l'islam, et aussi à cause des luttes des tribus berbères nouvellement converties à l'islam contre la suprématie arabe, le Maghreb abritait des mouvements et des entités politiques fondés sur des conceptions de la légitimité autres et souvent rivales de celles des califes orientaux, Omeyyades puis Abbassides. La figure de 'Alī est sans doute moins prégnante dans l'islam maghrébin, mais la lignée de 'Alī, et surtout ses descendants par Fāṭima, ont joué un rôle majeur dans la formulation de ces conceptions de la légitimité au Maghreb. En outre, la notion d'accès direct à la source de la connaissance divine et l'idée d'infailibilité étroitement associée à cette notion ont été des éléments fréquemment utilisés dans les formulations de l'autorité religieuse et politique au Maghreb. Même si ces formulations ne mentionnaient pas toujours explicitement le nom de 'Alī, nous savons que dans les principaux courants mystiques de l'islam, tels que le shi'isme, le soufisme, ou la *futuwwa*, 'Alī symbolise la connaissance initiatique et l'infailibilité fondée sur cette connaissance.

Deux formations politiques du Maghreb ont directement été fondées sur la notion shi'ite de légitimité 'Alide/Fāṭimide. La première est l'État Idrisside du Maroc, qui exista entre 172/789 et 375/985. Le fondateur de la dynastie, Idrīs b. 'Abd Allāh (m. 175/791), était un descendant de 'Alī b. Abī Ṭālib et de Fāṭima bt. Muḥammad par leur fils al-Ḥasan. Il était également le frère de Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya, qui se révolta contre le pouvoir 'abbāside en 145/762-763, et il partageait vraisemblablement avec son frère le surnom al-Fāṭimī, « Le Fāṭimide »^{899}. Significativement, son fils et successeur Idrīs II (m. 213/828) a fondé, en face de Fez fondée par son père, une cité nommée al-'Aliyya, « la ville de 'Alī^{900} ». Le nom de 'Alī était également mentionné sur les monnaies frappées à l'époque d'Idrīs^{901}. Il est à noter qu'un grand nombre parmi les chefs soufis et les

révoltés messianiques de l'Afrique du Nord se réclamaient de la lignée Idrisside^{902}.

La deuxième entité utilisant le principe de légitimité 'Alide/Fāṭimide est l'empire Fāṭimide (IV^e/X^e-VI^e/XII^e siècles) fondé par des shi'ites ismaéliens. À la différence des Idrissides, les Fāṭimides faisaient remonter leur généalogie non pas à al-Ḥasan, mais à al-Ḥusayn, fils cadet de 'Alī et de Fāṭima. Comme dans le shi'isme duodécimain, les ismaéliens considèrent 'Alī comme étant le légataire (*waṣī*) du Prophète et le détenteur de la connaissance divine transmise après lui par la lignée des saints Imams, seuls chefs spirituels et politiques légitimes de la communauté musulmane.

L'importance de la lignée Alide/Fāṭimide s'est également affirmée au Maghreb en dehors des courants liés directement au shi'isme grâce à des facteurs qui se sont développés en parallèle et en lien plus ou moins étroit avec la partie orientale du monde musulman. Le premier de ces facteurs est la quête de nouvelles formulations de l'autorité religieuse et politique après la fin du califat de Bagdad. Le second est la consolidation des confréries soufies accompagnée, d'une part, par l'autorité croissante des shaykhs en tant qu'héritiers de la connaissance initiatique transmise depuis le Prophète le plus souvent dans la lignée des descendants de 'Alī et de Fāṭima et, d'autre part, par le développement du culte populaire des saints qui a porté l'autorité des shaykhs soufis bien au-delà de leurs confréries en leur assurant un soutien social important.

L'idée d'un guide infallible (*imām ma'ṣūm*), proche de l'idée shi'ite du guide divin représentée par l'Imam, appartenant ou non à la famille prophétique, était déjà formulée au Maghreb à l'époque califale en dehors des cercles shi'ites proprement dits. Abū al-Qāsim Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Qasī (m. 546/1151), un mystique andalou qui organisa un soulèvement messianique contre le régime des Almoravides, fut l'un des défenseurs les plus éminents de cette idée^{903}. 'Alī b. Abī Ṭālib et Fāṭima occupent une place certaine dans l'eschatologie d'Ibn Qasī. Cependant celui-ci admet que la connaissance spirituelle et le droit au gouvernement de la communauté musulmane ne sont pas limités aux descendants physiques du Prophète, mais sont également accessibles aux mystiques n'appartenant pas à la famille prophétique^{904}. Ibn Tūmart (m. 524/1130), un autre penseur messianique contemporain d'Ibn Qasī et fondateur du califat Almohade (VI^e/XII^e-VII^e/XIII^e siècle), revendiquait, comme Ibn Qasī, et probablement sous influence de ce dernier, le statut d'un Imam infallible^{905}. En

revanche, à la différence d'Ibn Qasī, l'appartenance à la famille prophétique semble avoir été un facteur de légitimation important pour Ibn Tūmart, qui faisait apparemment remonter sa généalogie à Fāṭima et 'Alī par leur fils al-Ḥasan^{906}. Certaines généalogies de 'Abd al-Mu'min (m. 558/1163), le fondateur de la dynastie mu'minide qui gouverna l'Empire Almohade après la mort d'Ibn Tūmart, le placent, du côté maternel, parmi les descendants de 'Alī et Fāṭima par leur fils al-Ḥasan^{907}.

Comme nous l'avons déjà mentionné, la période suivant la fin du califat Abbaside est accompagnée, en Orient comme en Occident, par la consolidation de l'autorité des saints et des shaykhs soufis. Au Maghreb, l'appartenance à la famille prophétique acquiert progressivement une importance particulière dans ce contexte entre le VII^e/XIII^e et le IX^e/XV^e siècles. Les *shurafā'* (singulier *sharīf*), descendants présumés du Prophète le plus souvent par sa fille Fāṭima et son cousin et gendre 'Alī, en association avec de puissantes confréries soufies telles que la Shādhiliyya (fondée par le *sharīf* marocain Abū al-Ḥasan 'Alī al-Shādhilī [m. 656/1258] et la Jazūliyya (fondée par Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Sulaymān al-Jazūlī [m. 870/1465]), commencent à jouer un rôle de plus en plus visible dans la légitimation tant de l'autorité spirituelle que de l'autorité politique^{908}. Ibn Khaldūn (m. 808/1406), célèbre historien maghrébin qui vivait à cette époque, consacre plusieurs pages de ses *Prolégomènes* à décrire comment le soufisme de son époque est de plus en plus imprégné par les idées shi'ites et par l'attente de l'avènement d'un Sauveur Fāṭimide (c'est-à-dire d'un descendant de 'Alī et de Fāṭima)^{909}.

Les Marīnides (VIII^e/XIV^e–IX^e/XV^e siècles), dynastie qui succéda aux Almohades au Maroc, ont revendiqué une généalogie sharīfienne et ont déployé des efforts considérables pour démontrer leur respect pour la famille prophétique^{910}. Dans les chroniques historiques marīnides, l'un des sultans les plus puissants de cette dynastie, Abū al-Ḥasan 'Alī (r. 1331-1351) était comparé à l'Imām 'Alī.^{911} Un parallèle fut établi entre le titre *mawlā* attribué aux sultans marīnides et la parole bien connue prononcée par le Prophète Muḥammad à Ghadīr Khumm : « celui dont je suis le *mawlā*, 'Alī est son *mawlā* », ce qui suggère que les marīnides voulaient légitimer leur gouvernement par une référence à 'Alī, désigné par le Prophète comme son seul successeur légitime^{912}. D'après la réécriture marīnide de l'histoire de la fondation de leur capitale, la ville de Fez, Idris II, fils du fondateur de Fez, avait hérité du sabre de 'Alī, gardé dans l'un

des minarets de cette ville, pour être découvert à la fin des temps^{913}. De même, l'autorité religieuse et politique associée à l'appartenance à la famille prophétique, proche de la conception de l'autorité shi'ite, avec une forte composante messianique, était déterminante dans l'avènement au pouvoir de la dynastie Sa'adienne, qui régna au Maroc aux X^e/XVI^e et XI^e/XVII^e siècles^{914}.

La figure de 'Alī a joué un rôle majeur dans les formulations de l'autorité religieuse et politique à travers le monde musulman, en Orient comme en Occident. Loin d'être confiné dans les cercles shi'ites, 'Alī a été perçu quasi universellement comme source de la connaissance initiatique, héritier de la sagesse et de l'autorité prophétique, transmise par la lignée de ses descendants physiques, surtout ceux qu'il eut de Fāṭima, la fille du Prophète. Revêtant des apparences variées dans les divers courants islamiques et dans des contextes historiques, géographiques et culturels différents, la figure de 'Alī devint un important facteur de légitimation du pouvoir spirituel et politique à l'époque qui suivit la fin du califat Abbaside et participa à la réorganisation progressive qui mena à l'élaboration de nouvelles structures du pouvoir et, pour finir, à une nouvelle configuration géopolitique du monde musulman marquant la transition de l'époque médiévale à l'époque moderne.

Annexe 2
**La présence de ‘Alī dans
la philosophie islamique**
Mathieu Terrier

Dans la production intellectuelle et spirituelle en Islam, ‘Alī b. Abī Ṭālib, premier imam de tous les shi’ites, occupe, après le prophète Muḥammad, une position particulière. À la différence des autres compagnons de celui-ci, ‘Alī s’est vu attribuer nombre d’actions remarquables, mais aussi de discours appartenant à différents registres (apophtegmes, prônes, poèmes, etc.), certains probablement authentiques, d’autres sans doute forgés, rassemblés dans divers corpus, qui ont inspiré de nombreux commentaires et emplois. Sa figure et ses paroles ont traversé et marqué toute l’histoire de la philosophie islamique, incluant non seulement la *falsafa* hellénistique, mais aussi les « histoires des sages » et les œuvres relevant d’une gnose spéculative et mystique. Et si la présence de ‘Alī dans la philosophie islamique est proportionnelle à l’importance du shi’isme dans l’histoire

intellectuelle de l'islam, elle ne se réduit pas à sa présence chez des penseurs shi'ites.

Les sources primaires des paroles de 'Alī citées et glosées par les philosophes sont d'abord les anciennes collections shi'ites de *ḥadīths* imamites, comme le *Kitāb Uṣūl al-Kāfi* d'al-Kulaynī (m. 329/940-1). Elles contiennent les discours les plus ésotériques attribués à l'imam en tant que tel, discours exploités par les seuls penseurs shi'ites, tandis que les sources sunnites attribuent à 'Alī, comme compagnon du Prophète, d'autres paroles sans fort caractère doctrinal. Ce sont ensuite des sources « œcuméniques », partagées par les sunnites et les shi'ites, comme les *Mi'at kalima* (« Cent paroles ») rassemblées par l'illustre al-Jāhiz (m. 253/867)^{915} ; le *Nahj al-balāgha*, collection de prônes et de sentences rassemblés par al-Sayyid al-Sharīf al-Raḍī (m. 406/1016) à l'époque bouyide^{916} ; et le recueil de poèmes (*Dīwān*) attribués à 'Alī, dont la version principale qui nous est parvenue date du VI^e/XII^e siècle^{917}.

Dans ces pages, nous exposerons la présence de 'Alī dans la philosophie islamique selon un plan thématique ; mais il peut être utile d'en dégager d'emblée les grandes phases historiques. La première s'étend de la Baghdād des Bouyides (IV^e/X^e-V^e/XI^e siècles) à l'Andalousie musulmane sunnite (VI^e/XII^e siècle), et correspond à l'âge d'or de la *falsafa* hellénistique ; 'Alī y est mentionné dans les « histoires des sages » et les écrits des *falāsifa*, avec ou sans caractère shi'ite. Une deuxième phase suit la conquête mongole et la fin de l'hégémonie sunnite en Orient (milieu du VII^e/XIII^e siècle) jusqu'au IX^e/XV^e siècle. Elle est marquée par l'interpénétration des trois traditions de la philosophie, du shi'isme ésotérique et du soufisme spéculatif, processus dans lequel la figure et l'autorité de 'Alī jouent un rôle décisif. La troisième phase se déroule dans l'Iran des Safavides aux X^e/XVI^e-XI^e/XVII^e siècles, après l'instauration du shi'isme imamite comme religion d'État, au bénéfice d'une « renaissance » de la philosophie islamique et d'une véritable « naissance » de la philosophie shi'ite, dont la présence de 'Alī s'avère être l'un des principaux marqueurs.

À travers ces différentes phases et dans ces différents corpus, 'Alī apparaît tour à tour comme une source de sagesse, un parangon de vertu, un maître de vérité, une incarnation de l'Homme parfait et un être théophanique, passant presque insensiblement d'une figure historique à une entité métaphysique. Les aspects successivement traités ici devront donc

être compris comme les moments d'un continuum ou les facettes d'une figure polymorphe.

I. Le 'Alī historique dans l'histoire de la philosophie

1. Les sagesses de 'Alī

Dès le III^e/IX^e siècle, dans l'empire 'abbasside, paraissent des compilations de maximes sapientiales ou sagesses (*ḥikam*) attribuées à 'Alī ; une large section du *Nahj al-balāgha* leur est consacrée. Ces sagesses ne sont pas sans rappeler celles attribuées aux philosophes grecs dans les histoires des sages composées dans le sillage du mouvement de traduction gréco-arabe, parallèlement à l'émergence de la *falsafa*^{918}. 'Alī figure nommément dans l'un des plus célèbres de ces ouvrages, *al-Ḥikma al-khālida* (« La sagesse éternelle ») du philosophe Ibn Miskawayh (m. 421/1030), penseur aux penchants shi'ites modérés^{919}. L'ouvrage est une anthologie de paroles de sagesse de cinq nations – Perses, Indiens, Arabes, Grecs et musulmans. 'Alī b. Abī Ṭālib, appelé le « Prince des croyants » (*amīr al-mu'minīn*), vient après le prophète Muḥammad comme le principal auteur des « sagesses des Arabes ». Les sentences qui lui sont attribuées ici sont absentes du *Nahj al-balāgha*, composé à la même époque, comme des compilations de *ḥadīths* imamites. Elles n'ont rien de spécifiquement shi'ite ; en revanche, dans la forme comme dans le fond, elles font écho aux sagesses des anciens Grecs. Quelques exemples :

« Méfie-toi de celui qui te loue pour ce que tu n'es pas, il t'accusera bientôt de ce que tu n'es pas^{920}. » Une maxime presque identique est attribuée au « père des philosophes » Hermès dans l'anthologie de Ḥunayn b. Ishāq (m. 260/873), première du genre, et d'autres plus tardives^{921}.

« La grâce faite à l'ignorant est comme un jardin planté sur un tas de fumier^{922}. » Cette maxime, qui compte parmi les « cent paroles » rassemblées par al-Jāḥiẓ^{923}, est attribuée littéralement à Hermès par Ḥunayn b. Ishāq et d'autres^{924}.

« Méfiez-vous de l'ici-bas (*aḥdharū al-dunyā*) ! Il est l'ennemi des amis de Dieu (*awliyā' Allāh*) comme il est l'ennemi de Ses ennemis : les amis de

Dieu, il les afflige (*ghamma-hum*), et Ses ennemis, il les trompe (*gharra-hum*)^{925}. » Cette sentence aux expressions typiquement islamiques, exemplaire de l'éloquence rhétorique (*balāgha*) unanimement reconnue à 'Alī, partage un thème ascétique et gnostique avec nombre de sentences attribuées aux sages grecs, comme celle-ci à Homère : « Quand l'ici-bas se saisit de celui qui le fuit, il le blesse. Quand l'ici-bas est saisi par celui qui le cherche, il le tue^{926}. »

« Toute chose gagne en valeur quand elle est rare ; le savoir, lui, gagne en valeur quand il abonde^{927}. » Cette maxime, également typique de la rhétorique arabe, prônant le contentement de peu et la recherche du savoir, est d'esprit éminemment philosophique.

« On interrogea le Prince des croyants sur le bonheur (*na'īm*). Il dit : “Celui qui mange du pain de froment, boit de l'eau douce et se repose à l'ombre, celui-là vit dans le bonheur”^{928}. » La sentence rappelle un propos célèbre d'Épicure, philosophe grec pourtant peu goûté en Islam^{929}.

Ibn Miskawayh rapporte aussi d'un anonyme : « Apprends à dire : “Je ne sais pas”. Si tu dis : “Je ne sais pas”, on t'apprendra jusqu'à ce que tu saches, mais si tu dis : “Je sais”, on te questionnera jusqu'à ce que tu ne saches pas. Parmi les compagnons du Prophète, pas un ne dit : “Questionnez-moi”, si ce n'est 'Alī b. Abī Ṭālib, le salut soit sur lui^{930}. » La première partie du propos fait allusion à de fameuses déclarations de Socrate chez Platon^{931} ; la seconde à de nombreuses traditions shi'ites anciennement attribuées à 'Alī et commençant par la formule « Questionnez-moi avant que vous ne me perdiez ! ». Miskawayh esquisse ainsi un trait d'union entre la figure consensuelle de 'Alī comme auteur de sagesses et le 'Alī proprement shi'ite représenté comme maître de vérité infaillible.

C'est un philosophe ouvertement shi'ite, Quṭb al-Dīn Ashkevarī (m. entre 1088/1677 et 1095/1684), qui composa la dernière grande « histoire des sages », le *Maḥbūb al-qulūb*^{932}. Il y effectue plusieurs rapprochements signifiants entre les dires de 'Alī et ceux de philosophes anciens. Ainsi cette maxime attribuée à Théophraste, disciple direct d'Aristote : « L'intelligence est de deux sortes : l'une donnée par la nature (*maṭbū'*), l'autre acquise par audition (*masmū'*). L'intelligence donnée par la nature est semblable à la terre, l'intelligence acquise par audition est semblable à la graine et à l'eau. L'intelligence donnée par la nature ne produit jamais aucune activité si l'intelligence acquise par audition ne vient pas à elle pour la tirer de son

sommeil, la délivrer de ses entraves et l'ébranler de son lieu, comme la graine et l'eau extraient ce qui se trouve dans les entrailles de la terre^{933}. » Ashkevarī souligne sa ressemblance avec une parole de celui qu'il désigne comme « le Verbe parlant de Dieu » (*kalām allāh al-nāṭiq*)^{934}, l'imam 'Alī : « Il y a deux intelligences : l'une donnée par la nature, l'autre acquise par audition. L'intelligence acquise par audition ne serait d'aucune utilité si l'intelligence donnée par la nature n'existait pas, comme le soleil n'est d'aucune utilité quand l'œil est privé de vision^{935}. » La similitude rhétorique et thématique des deux maximes est en effet frappante et permet de conjecturer – ce qu'Ashkevarī ne fait pas – une communication entre le *corpus* du *Nahj al-balāgha* et celui des doxographies des philosophes grecs en arabe. Mullā Ṣadrā (m. ca 1045/1635), le plus illustre philosophe de l'Iran safavide, dans son commentaire des *Uṣūl al-Kāfī* d'al-Kulaynī, rapporte la sentence de 'Alī dans la même version qu'Ashkevarī pour soutenir la complémentarité des sciences religieuses (*al-shar'īyya*), acquises par imitation (*taqlīd*) des prophètes, et des sciences rationnelles (*al-'aqliyya*), procédant de la seule intelligence naturelle^{936}. Ceci nous amène à un nouvel aspect de la figure de 'Alī en philosophie islamique : son rôle de défenseur de la philosophie elle-même.

2. 'Alī, défenseur des droits de la philosophie

Le 'Alī historique est fréquemment convoqué comme autorité religieuse pour soutenir l'accord foncier ou l'harmonie préétablie entre la philosophie et la révélation. Dans l'introduction de l'anthologie des sages grecs rassemblée par Mubashshir b. Fātik (m. ca 480/1087), l'auteur, probablement shi'ite ismaélien, justifie par la tradition l'exercice de la philosophie en Islam. Citant le prophète Muḥammad et 'Alī – désigné par une seule formule eulogique –, il rétroprojette la synonymie tardive des termes *ḥikma* et *falsafa* pour faire de leur éloge de la sagesse un éloge de la philosophie. Deux maximes sont rapportées de 'Alī : « C'est un don et une grâce inestimables que toute parole de sagesse que l'homme croyant entend, conserve par-devers lui et offre à son frère croyant » ; « La sagesse est le but du croyant ; qu'il la prenne là où il la trouve, peu importe de quel vase elle sort »^{937}.

Dans l'introduction de sa grande histoire des sages, Ashkevarī rapporte à la même fin d'autres maximes du « Prince des croyants » – à entendre aussi,

au sens technique shi'ite, comme « le Prince des initiés^{938} » –, « le plus sage de tous les sages arabes et non-arabes » (*al-'arab wa al-'ajam*) : « Prends la sagesse où qu'elle soit. Si elle se trouve dans la poitrine de l'hypocrite, elle y balbutiera jusqu'à en sortir et trouver repos, auprès de ses compagnes, dans la poitrine du croyant » ; « La sagesse est le dessein du croyant. Alors prends la sagesse, fût-elle parmi les hypocrites^{939} » ; « La parole des sages est un remède quand elle est juste, un mal quand elle est erronée^{940} ».

Une autre sentence de 'Alī fréquemment citée est celle-ci : « Ne reconnais pas le vrai par les hommes, mais connais le vrai et tu reconnaîtras les siens^{941}. » Elle figure de manière significative chez Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 505/1111) dans son autobiographie spirituelle *al-Munqidh min al-dalāl*^{942}. Lui qui condamne ailleurs – dans le fameux *Tahāfut al-falāsifa* – les principales thèses de la *falsafa*, explique ici qu'il y a un danger considérable à rejeter a priori la philosophie : « Telle est l'habitude des intelligences faibles : ils reconnaissent le vrai par les hommes et non les hommes par le vrai. L'intellectif (*al-'āqil*) suit la voie du prince des intellectifs (*sayyid al-'uqalā'*) 'Alī, que Dieu soit satisfait de lui, quand il dit : "Ne reconnais pas le vrai par les hommes..." ». Par le titre et le propos qui lui sont attribués, 'Alī apparaît ici comme le champion d'une quête du vrai par la raison émancipée de tout préjugé, ce qui définit bien l'attitude philosophique.

Plus étonnante encore est la présence de 'Alī comme autorité religieuse et philosophique chez le plus rationaliste des philosophes musulmans, Ibn Rushd alias Averroès (m. 595/1198). Dans le *Discours décisif sur la connexion existant entre la Loi révélée et la sagesse* [ou la philosophie] (*Faṣl al-maqāl fī mā bayn al-sharī'a wa l-ḥikma min al-ittiṣāl*), il entreprend de défendre, sur le plan juridique, la philosophie contre les accusations d'impiété portées notamment par al-Ghazālī. Pour démontrer qu'il est impossible de condamner une interprétation philosophique comme rompant le consensus (*ijmā'*) des savants musulmans sur les questions théoriques soulevées par le Coran, il avance qu'un tel consensus n'a jamais existé. En effet, écrit-il, « l'on sait que de nombreuses figures du premier âge de l'Islam jugeaient que la Révélation (*shar'*) comprend de l'apparent et du caché (*ẓāhir wa bāṭin*), et qu'il ne faut pas que connaissent le caché ceux qui ne sont pas hommes à en posséder la science et qui seraient incapables d'y rien comprendre. À preuve ce propos – rapporté par al-

Bukhārī – de ‘Alī b. Abī Ṭālib – Dieu soit satisfait de lui – : « Parlez aux hommes de ce qu’ils connaissent. Voulez-vous donc que l’on taxe de mensonge Dieu et son Prophète ? »^{943}. » Ibn Rushd cite encore cette parole pour résumer la thèse de son *Discours décisif* dans l’introduction de son *Dévoilement des méthodes de preuves touchant les dogmes de la religion*^{944}. Sans être suspect de shi’isme, Averroès se réclame donc de l’autorité spirituelle de ‘Alī pour soutenir la structure duelle, exotérique et ésotérique, de la Révélation, la nécessité d’une discipline du secret dans la transmission de la science, l’absence d’orthodoxie sur les questions théoriques, enfin les droits d’une herméneutique philosophique du Coran – soit tout ce que défendront, en se réclamant encore et bien davantage de ‘Alī, les philosophes shi’ites orientaux après lui.

C’est encore comme défenseur, en théorie et en pratique, de la philosophie, que ‘Alī intervient dans la notice qu’Ashkevarī consacre à Jean Philopon dit « le Grammairien » (vi^e siècle). Celui-ci est couramment tenu par les historiens musulmans comme le dernier philosophe grec, ce qui est défendable, mais aussi, par confusion avec un autre personnage, comme contemporain de l’advenue de l’islam. Or, à travers deux récits mettant en scène un « Jean le Grammairien », Ashkevarī confronte les qualités respectives de ‘Alī et du deuxième calife ‘Umar, thème polémique classique entre shi’ites et sunnites, avec ici pour pierre de touche, ce qui est plus original, l’attitude relative à l’héritage grec. Dans le premier récit, situé après la conquête d’Alexandrie, Jean réclame au gouverneur ‘Amr b. al-‘Āṣ les livres de sagesse confisqués dans la bibliothèque ; mais ‘Amr reçoit cet ordre du calife ‘Umar : « À propos de ces livres, s’il s’y trouve quelque chose de conforme au Livre de Dieu, alors le Livre de Dieu nous en dispense ; et s’il se trouve quelque chose qui contredit le Livre de Dieu, il n’y en a nul besoin. Ordonne donc de les détruire. » Dans le second récit, il est question d’un certain Jean le patricien (*al-bitrīq*) que l’agent du « Commandeur des croyants » ‘Alī voulait chasser de la province du Fārs ; Jean écrit à ‘Alī pour lui demander protection et le calife-imam ordonne à son fils Muḥammad b. al-Ḥanafīyya de lui donner un sauf-conduit^{945}. La leçon de l’histoire est claire : quand ‘Umar, l’usurpateur du califat, décrétait la destruction des livres de sagesse étrangère, ‘Alī, le seul vrai « commandeur des croyants », ordonnait la protection d’un savant de tradition grecque.

3. ‘Alī, parangon des vertus philosophiques

Si les vertus de ‘Alī ont tôt été un motif de théologie dialectique (*kalām*), des penseurs shi’ites leur ont aussi conféré un sens philosophique. Kamāl al-Dīn Mītham al-Baḥrānī (m. 670/1280-1 ou 699/1300) et Sayyid Ḥaydar Āmulī (m. après 787/1385-86) décrivent ainsi le caractère de ‘Alī dans les termes de l’éthique platonicienne et aristotélicienne. Le premier, dans l’introduction de son commentaire du *Nahj al-balāgha*, énumère ainsi les vertus psychiques de ‘Alī, émanant des deux puissances théorique et pratique de l’âme^{946}. ‘Alī possédait d’abord la perfection de la puissance théorique, soit la sagesse théorique (*al-ḥikma al-‘ilmiyya*) définie comme « le perfectionnement de l’âme humaine par la représentation des connaissances véritables et l’assentiment aux réalités théorétiques dans la mesure de la capacité humaine ». Il possédait ensuite la perfection de la puissance pratique :

Cette perfection ne se trouve que dans le perfectionnement de la sagesse pratique, qui est le perfectionnement de l’âme par la perfection de l’habitude d’agir vertueusement, afin que l’homme soit fermement établi sur la voie droite, à l’écart des deux extrêmes du défaut et de l’excès, dans tous ses actes. Il est déjà attesté dans la science de la morale qu’il est trois vertus humaines capitales. La première est la sagesse humaine (*al-ḥikma al-khalqīyya*). Elle est l’habitus (*malaka*) dont émanent les actes tenant le milieu entre la ruse et la naïveté qui sont les deux extrêmes de l’excès et du défaut. ‘Alī a fait ses preuves en la matière dans sa conduite de la guerre et des affaires du monde. La deuxième est la tempérance (*‘iffa*). Elle est l’habitus émanant de l’équilibre de la puissance désidérative (*al-quwwa al-shahawīyya*), par la domination de l’intellect pratique sur elle selon la loi de la justice (*qānūn al-‘adl*). C’est d’elle que procèdent les actes tenant le milieu entre l’apathie et l’impudicité qui sont les deux extrêmes du défaut et de l’excès. Cette faculté était fermement attestée chez [‘Alī]. [...] La troisième est le courage (*shajā‘a*). Il est l’habitus produit dans l’âme par l’équilibre de la puissance irascible (*al-quwwa al-ghaḍabiyya*), par la domination de l’intellect sur elle. C’est d’elle que procèdent les actes tenant le milieu entre la lâcheté et la témérité. L’attestation de cet habitus chez [‘Alī] a fait l’objet d’une transmission continue (...). Sachant que ces trois habitus sont fermement attestés chez lui, de la manière la plus parfaite possible, et étant avéré qu’ils sont concomitants de la vertu de justice, il est avéré que la vertu de justice est fermement attestée chez lui. Quant aux autres parties de la sagesse pratique, comme la sagesse politique et domestique (...), il était en la matière homme d’exception^{947}.

Cet exposé des vertus de ‘Alī offre un véritable condensé d’éthique philosophique. L’âme est divisée, comme chez Platon, en trois parties rationnelle, irascible et concupiscible. La vertu est définie, suivant Aristote, comme perfection née d’un habitus et juste milieu entre deux extrêmes. Comme chez ces derniers, les vertus cardinales sont la sagesse, le courage, la tempérance et la justice qui embrasse les trois premières^{948}. Exemple et

modèle de ces vertus, ‘Alī occupe le rôle tenu par Socrate chez les philosophes grecs.

Ḥaydar Āmulī, connu comme l’un des principaux défenseurs du rapprochement du shi’isme imamite et du soufisme^{949}, développe un même portrait philosophique de ‘Alī dans une épître faisant l’apologie de l’attitude du premier imam, apparemment passive et résignée, après la mort du Prophète. S’opposant à la fois aux sunnites et aux shi’ites « exagérateurs » (*ghulāt*), il fonde sa démonstration de la parfaite vertu de ‘Alī sur l’éthique aristotélicienne :

Les principales perfections de l’âme (...) sont au nombre de quatre : la sagesse, la tempérance, le courage et la justice. [L’imam] doit être qualifié par elles pour ne pas être qualifié par les extrémités de l’excès et du défaut qui s’écartent de la médiété véritable et de la voie droite morale, car ceci est incompatible avec l’impeccabilité. [...] Le but de cette recherche (...) est d’avérer, pour celui qui dispute, que le courage n’a pas pour signification ce qu’il a affirmé, à savoir que le détenteur du courage est capable de faire tout ce qu’il veut, car ceci n’est pas la signification du courage. Bien plutôt, le courage est la tenue de la médiété véritable sans extrême (...), car se tenir aux extrêmes exclut l’impeccabilité, et ceci ne peut procéder de l’imam^{950}.

Chez Mītham Baḥrānī et Ḥaydar Āmulī, l’éloge de la vertu philosophique de ‘Alī va de pair avec l’attestation de ses capacités surnaturelles, qu’elles soient théorétiques, comme ses visions du monde du Mystère, ou pratiques, comme ses prodiges (*karāmāt*) et ses miracles (*mu’jizāt*), lesquels reçoivent aussi une justification rationnelle^{951}. Le ‘Alī historique est donc objet d’un portrait à deux dimensions, l’une rationnelle, inspirée de la philosophie, l’autre surnaturelle et non-rationnelle, provenant de l’ésotérisme shi’ite. Deux perspectives qui s’avèreront complémentaires plutôt qu’antinomiques pour rendre compte de la science attribuée à ‘Alī.

4. ‘Alī, maître de vérité

Parangon de vertus philosophiques, ‘Alī doit bien sûr posséder au plus haut point la vertu souveraine, la sagesse théorétique, soit au sens platonicien la contemplation par l’intellect de la Réalité véritable, universelle et éternelle. Or, c’est bien comme maître de vérité que le ‘Alī historique est présenté par les philosophes et gnostiques shi’ites. Là encore, cette sagesse possède un double aspect, rationnel et non-rationnel ou

mystique. Sous le premier aspect, on rapporte des propositions théologiques faisant de ‘Alī un théoricien du *tawhīd* et de la création *ex nihilo*, comme dans cet extrait du premier prône du *Nahj al-balāgha* : « La perfection de l’attestation de l’unicité divine est la négation des attributs (*kamāl al-tawhīd nafy al-ṣifāt*), par la contemplation de tout attribut en tant qu’il est autre que l’être décrit (...), car celui qui Le décrit Lui associe [quelque chose], celui qui Lui associe [quelque chose] Le double, celui qui Le double Le divise, celui qui Le divise L’ignore (...) [Dieu] est avec toute chose sans association, autre que toute chose sans séparation^{952}. » Mullā Ṣadrā cite ce texte à plusieurs reprises en désignant ‘Alī comme « le guide des unitariens » (*imām al-muwaḥḥidīn*) ; il l’interprète en affirmant que l’existence des attributs n’est autre que l’existence de l’Essence divine sans s’ajouter à elle comme une autre existence – une interprétation qu’il oppose à celle des mu‘tazilites niant les significations des attributs^{953}. Son élève Muḥsin Fayḍ Kāshānī (m. 1090/1679) voit même dans ces paroles de ‘Alī « des preuves du caractère mental des quiddités et du caractère principiel de l’existence » (*i’tibāriyya al-māhiyyāt wa aṣāla al-wujūd*), soit une confirmation scripturaire de la thèse philosophique la plus disputée de son maître : la préséance de l’acte d’être ou d’exister sur l’essence ou la quiddité^{954}.

La plus célèbre proposition philosophico-théologique attribuée à ‘Alī est sans doute cette sentence à l’accent socratique : « Qui se connaît soi-même [ou son âme (*nafsahu*)] connaît son Seigneur^{955}. » En voici l’interprétation par Jalāl al-Dīn al-Dawānī (m. 908/1502), philosophe dont l’affiliation shi’ite tardive reste sujette à caution :

Le secret, c’est que l’obligation (*taklīf*) ne porte que sur la connaissance de Dieu qui est à la mesure de la capacité [de chacun]. [Les hommes] ne sont obligés de Le connaître que par les attributs qui leur sont familiers et qu’ils observent en eux, avec la négation des défauts naissant de cette attribution à eux. Comme l’homme est nécessité par un autre, qu’il est savant, puissant, vivant, parlant, entendant et voyant, il est obligé de croire que ces attributs se trouvent dans la Réalité du Très-Haut, avec la négation des défauts naissant de leur attribution à lui. [Il est obligé] de croire que [Dieu] est nécessaire par Sa propre essence, non par un autre, qu’Il est savant de toute chose connue, puissant sur tous les possibles, et de même pour tous les attributs. Nous ne sommes pas obligés de croire en un attribut du Très-Haut dont il ne se trouverait aucun exemple en nous, [car] si nous y étions obligés, nous serions incapables de l’intelligence en vérité. C’est le premier sens de la parole de [‘Alī], le salut soit sur lui : « *Qui se connaît soi-même connaît son Seigneur* »^{956}.

Sous le second aspect, non-rationnel ou supra-rationnel, de sa sagesse, ‘Alī est présenté comme le détenteur par excellence de la « science de la

proximité divine » (*‘ilm ladunī*), une notion importante dans le soufisme, désignant une connaissance immédiatement reçue de Dieu par effusion. Dans une épître sur ce thème attribuée à al-Ghazālī, on lit :

La science de la proximité échoit aux hommes de la prophétie et de la sainteté, comme il est advenu à Khaḍīr et à ‘Alī b. Abī Tālib, lequel informa de ceci : « L’Envoyé introduisit sa langue dans ma bouche, alors mille portes [ou « chapitres » (*bāb*)] de la Science s’ouvrirent dans mon cœur, et avec chacune, mille autres portes » ; et de cela : « Si le trône était dressé pour moi, j’y siégerais et jugerais parmi les fidèles de la Torah selon la Torah, parmi les fidèles de l’Évangile selon l’Évangile, parmi les fidèles des Psaumes selon les Psaumes et parmi les fidèles du Coran [*al-furqān*, nom de la sourate XXV] selon le Coran »^{957}.

Mullā Ṣadrā cite les mêmes traditions en affirmant que ce rang ne peut être atteint par un enseignement humain, mais seulement par la proximité divine^{958}. Il attribue aussi à ‘Alī cette parole qu’Ibn ‘Arabī (m. 638/1240), dans ses *Futūḥāt makkiyya*, attribuait à Abū Bakr : « Je n’ai vu aucune chose sans voir Dieu en elle » – ou « sans voir Dieu avant elle » selon certains rapports^{959} –, tenue pour une attestation de la certitude véritable (*‘ayn al-yaqīn*) obtenue par contemplation testimoniale (*mushāhada*).

Cet aspect supra-rationnel est illustré par un *ḥadīth* imamite connu sous le titre de « Qu’est-ce que la Réalité (ou Vérité) ? » (*mā al-ḥaqīqa*), très apprécié des philosophes et gnostiques shi’ites. Il s’agit d’un dialogue ésotérique de ‘Alī avec l’un de ses plus proches disciples, Kumayl b. Ziyād (m. 83/702-3), considéré par nombre de penseurs shi’ites comme le premier maillon de la chaîne initiatique ‘alide des confréries soufies^{960}. Le discours prêté ici à ‘Alī est considéré par les shi’ites comme un enseignement fondamental, une parole de vérité révélée, objet d’exégèses philosophiques. Ḥaydar Āmulī, disciple shi’ite de la pensée d’Ibn ‘Arabī, tout comme Fayḍ Kāshānī à la période safavide, citent et commentent cette tradition à plusieurs reprises^{961}. Mais sa mention la plus inattendue se trouve dans le *Commentaire du Livre de la Sagesse de l’Illumination* [de Suhrawardī (m. 587/1191)] de Shams al-Dīn Shahrāzūrī (m. entre 687/1288 et 704/1305), penseur non réputé shi’ite. Dans le passage commenté, Suhrawardī allègue des *ḥadīths* prophétiques à l’appui de sa théologie de la Lumière ; Shahrāzūrī leur ajoute ce dialogue comme une nouvelle confirmation scripturaire :

Parmi les invocations transmises par la tradition : « Je t’invoque par la Lumière de Ta Face, qui remplit les piliers de Ton Trône » [*ḥadīth* prophétique], car la Lumière de Sa Face est la Réalité (*ḥaqīqa*) de Son Essence procédant du Trône avec tout ce qu’elle embrasse de mondes lumineux et

ténébreux, exprimés ici par les « piliers du Trône ». Comme est beau ce que l'on relate en ce sens du Prince des croyants [‘Alī], le salut soit sur lui ! Quand Kumayl b. Ziyād lui demanda : « Qu’est-ce que la Réalité, ô Prince des croyants ? », ‘Alī répondit : « Qu’as-tu à faire avec la Réalité ? » Kumayl dit : « Ne suis-je pas ton confident ? » ‘Alī répondit : « Si, mais ce qui déborde de moi coule sur toi ». Kumayl : « Quelqu’un comme toi déçoit-il celui qui le questionne ? » ‘Alī : « Non. La Réalité, c’est le dévoilement des invocations de la Majesté divine sans aucune indication (*ishāra*). » Kumayl : « Explique-moi encore. » ‘Alī : « C’est l’effacement du présumé avec la vérité du connu. » Kumayl : « Explique-moi encore ». ‘Alī : « C’est l’attraction de l’Unité absolue (*al-aḥadiyya*) par la clarté de l’unicité divine (*al-tawḥīd*) ». Kumayl : « Explique-moi encore » ‘Alī : « C’est une Lumière qui illumine depuis le matin de la prééternité et dont les effets brillent sur les temples du monothéisme. » Kumayl : « Explique-moi encore ». ‘Alī : « Éteins la lampe, le matin s’est levé^{962}. »

Shahrazūrī conclut que la preuve adéquate de la Lumière des Lumières – Dieu – et des Lumières intellectives séparées – les anges – ne peut être exprimée adéquatement que par les paroles des sages et des prophètes qui sont les meilleurs des hommes. Considéré comme divinement inspiré, le discours de ‘Alī confirme ainsi la philosophie « illuminative » de Suhrawardī.

Les deux aspects rationnel et non rationnel de la science attribuée au ‘Alī historique s’avèrent donc complémentaires et non antinomiques. Ainsi, quand Mīr Dāmād (m. 1040/1631), chef de file de la « renaissance philosophique » au second siècle safavide, présente ‘Alī comme un maître en arithmétique (*‘ilm al-a’dād*), c’est selon la conviction pythagoricienne que l’univers créé est littéralement « écrit en langage mathématique » et pour mieux attribuer à l’imam une science surnaturelle doublée de pouvoirs thaumaturgiques :

Les plus grands sages divins (...), eux qui perçoivent les aliments des réalités véritables et les saveurs des entités subtiles par le goût de la puissance sainte [de leur âme] (...), s’accordent à dire que les rangs des mondes de la génération correspondent aux rangs du monde du nombre, que les relations du monde généré correspondent aux rapports numériques, que les harmonies des relations et les mélanges des propriétés du monde numérique (...) sont les miroirs et les images exactes des réalités des essences du monde de la génération, les mesures et les balances des rangs des choses générées dans l’existence. Si quelqu’un parvient à connaître en totalité les propriétés des relations et les particularités des rangs de ce monde-là, alors les états des existants en devenir, les quantités et les modalités des événements passés et futurs lui seront dévoilés par la grâce de Dieu. Tel était l’état de l’âme sanctifiée et de l’essence vénérée de la Porte de la cité de la science (*bāb madīna al-‘ilm*), la Demeure de la cité de la sagesse (*dār madīna al-ḥikma*), l’Habitant de l’argile de la certitude (...), ‘Alī b. Abī Ṭālib, ainsi que de ses enfants les mandataires purifiés [...]. On dit qu’un Juif vint trouver ‘Alī et lui dit : « Apprends-moi quel nombre a une moitié, un tiers, un quart, un cinquième, un sixième, un septième, un huitième, un neuvième et un dixième, qui soient tous des nombres entiers. » ‘Alī lui dit : « Si je te l’apprends, te soumettras-tu à Dieu ? » « Oui », répondit le Juif. ‘Alī dit : « Multiplie le nombre de jours de la semaine par [le nombre de jours] du mois et le résultat par [le nombre de jours de] l’année ; tu parviendras au nombre recherché. » Le Juif fit l’opération [7 fois 30

fois 360 = 75600] et trouva le nombre qu'il cherchait. Alors il se soumit à Dieu [i.e. se convertit à l'islam]^{963}.

Le savoir de 'Alī contenait déjà toute la philosophie, et la dépassait même, avant que celle-ci ne pénètre en terre d'islam^{964}. C'est aussi ce que suggèrent Fayḍ Kāshānī et Qādī Sa'īd Qummī (m. 1103/1691), tous deux traditionnistes shi'ites avant d'être philosophes, en alléguant deux traditions en particulier. La première, un entretien de 'Alī avec Kumayl b. Ziyād, a pour source le *Kashkūl* de Shaykh Bahā'ī (m. 1030/1620), célèbre anthologie de textes shi'ites, soufis et philosophiques ; elle est dénoncée comme une forgerie soufie par le traditionniste Muḥammad Bāqir al-Majlisī (m. 1111/1699)^{965}. L'imam 'Alī y révisé et corrige sans le dire la psychologie d'Aristote, distinguant quatre âmes inhérentes à l'âme humaine : l'âme végétative, l'âme animale sensible, l'âme rationnelle sainte et l'âme divine universelle (*ilāhiyya kulliyā*)^{966}. La seconde tradition, un autre récit de conversion d'un Juif à la vérité, contient une mention explicite, et sans doute anachronique, de la *falsafa* :

Un Juif se présenta à ['Alī] tandis qu'il parlait avec un groupe et lui dit : « Ô fils d'Abū Ṭālib, si tu avais appris la philosophie, tu vaudrais quelque chose. » 'Alī lui dit : « Qu'entends-tu par la philosophie ? Celui dont le tempérament est équilibré, son mélange n'est-il pas pur ? Celui dont le mélange est pur, l'influence de l'âme n'est-elle pas plus forte en lui ? Celui en qui l'influence de l'âme est plus forte, n'est-il pas porté jusque-là où elle l'élève ? Celui qui est porté jusque-là où l'âme l'élève, n'acquiert-il pas les mœurs de l'âme ? Celui qui acquiert les mœurs de l'âme, n'existe-t-il pas en tant qu'homme et non comme animal ? Celui qui existe en tant qu'homme, ne franchit-il pas le seuil de la forme angélique sans que rien ne puisse le détourner de cette fin ? » Le Juif dit : « Dieu est grand ! Tu as énoncé toute la philosophie dans ces mots. Que Dieu soit satisfait de toi^{967} ! »

Fayḍ Kāshānī rapproche cette tradition d'une autre déclaration attribuée à 'Alī, dont l'accent mystique évoque le soufisme extatique de Ḥusayn b. Mansūr al-Ḥallāj (m. 309/922) : « Dieu a pour Ses amis une boisson. Quand ils en boivent, ils s'enivrent. Quand ils s'enivrent, ils entrent en transe. Quand ils entrent en transe, ils se subliment. Quand ils se subliment, ils fondent. Quand ils fondent, ils se purifient. Quand ils se purifient, ils cherchent. Quand ils cherchent, ils trouvent. Quand ils trouvent, ils touchent au but. Quand ils touchent au but, ils se connectent. Quand ils se connectent, il n'y a plus de différence entre eux et leur Aimé^{968}. » Puis ce *ḥadīth qudsī* : « Celui qui Me recherche Me trouve. Celui qui Me trouve Me connaît. Celui qui Me connaît M'aime. Celui qui M'aime M'adore. Celui qui M'adore, Je l'adore. Celui que J'adore, Je le tue. Celui que Je tue, le

prix de son sang Me revient. Celui dont le prix du sang Me revient, J'en suis le prix du sang^{969} ! » Ainsi homologuée à un *ḥadīth qudsī*, la parole de 'Alī reçoit implicitement le statut d'une vérité révélée.

Le 'Alī historique, maître de vérité démontrée et révélée, est aussi une source d'inspiration directe pour les philosophes à travers sa présence *post-mortem*. Jalāl al-Dīn al-Dawānī dit avoir composé son *Traité d'al-Zawrā'* (l'une des appellations de la ville de Bagdad) à la suite d'une vision de l'imam 'Alī à Najaf^{970}. De Mīr Dāmād est aussi rapportée une vision extatique, reçue dans la mosquée de Qumm, de l'imam 'Alī et du prophète Muḥammad, le premier lui remettant une formule incantatoire (*ḥirz*) restée appréciée des 'urafā' shi'ites^{971}. Cette présence vivante de 'Alī par-delà la mort nous conduit à explorer sa dimension métaphysique.

II. Le 'Alī métaphysique et la métaphysique de 'Alī

1. 'Alī dans l'historiosophie

'Alī joue un rôle capital dans ce que nous appelons l'historiosophie shi'ite, une conception à la fois cyclique et téléologique de l'histoire sainte, née de la rencontre de l'ésotérisme shi'ite, de la philosophie illuminative de Suhrawardī et de la doctrine de la sainteté d'Ibn 'Arabī. Dans le prologue de son *Kitāb Ḥikmat al-ishrāq*, Suhrawardī écrivait déjà : « Ne t'imagines pas que la sagesse (*ḥikma*) se rencontre à cette époque proche de nous à l'exclusion de toute autre. Bien plutôt, le monde n'est jamais vide de la sagesse et d'un individu qui en administre les preuves et les témoignages évidents. [Cet homme] est le lieutenant de Dieu (*khalīfa Allāh*) sur Sa terre^{972}. » Et plus loin : « Le monde n'est jamais vide d'un homme rompu à la déification de soi (*al-mutawaghghil fī l-ta'alluh*) (...), car la lieutenance ne saurait se passer d'apprentissage direct. Par cette autorité (*ri'āsa*), je n'entends pas parler de la domination politique. Car le Guide déifié (*al-imām al-muta'allih*) peut être au pouvoir et manifeste comme il peut être caché. Il est celui que la multitude appelle « le Pôle » (*quṭb*). Il détient l'autorité même s'il est au comble de l'obscurité^{973}. » Suhrawardī identifie ainsi les figures de l'Imam shi'ite, du Pôle soufi et du sage idéal de

la philosophie, homme « rendu semblable à Dieu autant qu'il est possible » selon la formule de Socrate chez Platon^{974}. Shahrāzūrī, dans son commentaire du premier passage, cite le *ḥadīth* de 'Alī qui pourrait être à l'origine de ce propos :

La Providence divine (*al-'ināya al-ilāhiyya*), ayant nécessité l'existence de ce monde, nécessite aussi son intégrité. Or cette intégrité passe par les sages instaurateurs des lois révélées et par les sages auto-déifiés pratiquant la spéculation (*al-ḥukamā' al-muta'allihīn al-bāḥithīn*). La terre ne peut donc être vide d'un ou de quelques-uns d'entre eux, administrant les preuves de Dieu à ceux qui en sont dignes et en ont besoin. Ce sont eux qui conservent le monde et ses piliers, c'est par eux que se perpétue son ordre (...) et que se conjoint à lui l'effusion du Créateur (*fayḍ al-bāri'*)^{975}. [...] Comme les a bellement décrits 'Alī, que Dieu honore sa face, à la fin de l'un de ses discours : « La Science (*'ilm*) mourrait si ses porteurs venaient à mourir. Mais la terre n'est jamais vide d'un homme administrant les preuves de Dieu, qu'il soit manifeste et dévoilé ou craintif et opprimé, afin que les preuves de Dieu et Ses témoignages évidents ne soient jamais abolis. Combien [ces hommes] sont-ils ? Où sont-ils ? Ils sont les moins nombreux et les plus estimés de Dieu ; leurs essences concrètes (*a'yān*) sont perdues mais leurs images (*amthāl*) sont présentes dans les cœurs. Dieu conserve par eux Ses preuves afin qu'ils les transmettent à leurs pairs et les placent en dépôt dans les cœurs de leurs semblables^{976}. »

Ibn Abī Jumhūr (m. après 904/1499), dernier penseur du rapprochement entre imamisme, philosophie et soufisme avant l'instauration du shi'isme imamite comme religion d'État en Iran safavide, fait grand cas de cette tradition^{977}. Il attribue aux « hommes de la sagesse gustative parmi les sages illuministes, depuis le père [des sages] le grand Hermès jusqu'au dernier », la doctrine selon laquelle « la Providence divine, ayant nécessité l'existence de ce monde, nécessite aussi son intégrité. [...] C'est par eux que se perpétue son ordre et que se conjoint à lui l'effusion du Créateur ». Il en conclut que « de la pérennité des espèces matérielles s'ensuit nécessairement, selon l'argument de la Providence divine, la pérennité de la lieutenante de Dieu et de Son lieutenant, lequel est un sage divin (*ḥakīm ilāhī*) pénétrant à la fois les mystères de la déification de soi et de la spéculation^{978} ». Ibn Sīnā ou Avicenne (m. 428/1037) déjà, dans sa *Métaphysique du Shifā'*, déduisait de la Providence divine la nécessité qu'existe un prophète et qu'il soit un homme^{979} ; l'argument est étendu par Suhrawardī et ses commentateurs, ouvertement shi'ites ou non, aux imams, pôles et sages divins, dont 'Alī est l'*exemplum*. Ibn Abī Jumhūr expose ainsi la fonction providentielle de 'Alī dans des termes empruntés autant à la *falsafa* qu'à l'ésotérisme shi'ite et soufi :

« ['Alī] est la porte par laquelle on entre à Lui [Dieu]. Avec ['Alī] s'achève la connaissance de [Dieu] ». Cela signifie (...) que la Providence divine exige l'existence des individus parfaits qui sont

les lieux de manifestation de Ses effets en acte, les substrats de Ses théophanies (*tajalliyātihi*), les orientés de Ses noms. Ils sont les portes et les voies menant à Lui, par le fait de les connaître et de s'instruire auprès d'eux des secrets que Dieu a placés en eux. C'est par eux que la connaissance du sage (*al-‘ārif*) atteint sa perfection ; il trouve refuge dans la réalisation par le service divin (*al-taḥaqquq bi-l-‘ubūdiyya*), par sa connaissance de la réalité de leur service divin avec les secrets et effets devenus manifestes en eux et par eux. [...] Ces hommes parfaits deviennent pour cela un lieu de manifestation de tous les serviteurs, parce que tout est accompli par eux. C'est par eux que l'on prie, par eux que l'on connaît. Ils sont les modèles de tout et c'est sur eux que tout se règle^{980}.

‘Alī est ici hypostasié en un être théophanique, archétype de l'Homme parfait, pourvu d'une fonction initiatique en tant que cause finale de la connaissance comme du service d'adoration. Ibn Abī Jumhūr, glosant un propos de Suhrawardī déjà cité, rappelle que cette fonction, à la différence de celle du Prophète, est indépendante de l'exercice du pouvoir politique : « Que le pouvoir politique (*al-siyāsa*) soit entre ses mains, de sorte qu'il soit manifeste, la main déployée, ou entre les mains d'un autre, il est le conservateur de l'ordre ésotérique (*al-amr al-bāṭinī*) sans lequel l'exotérique (*al-zāhir*) ne peut être accompli^{981}. » Dans les attributs transhistoriques de l'imam, du pôle ou du sage, on retrouve ainsi la marque de la figure historique de ‘Alī qu'est l'abstention ou l'impuissance politique.

La conception de la sainteté ou de l'Alliance divine (*walāya*) d'Ibn ‘Arabī joue également un rôle majeur dans l'historiosophie des penseurs shi'ites tardifs. L'on sait que pour l'ésotérisme shi'ite, avec le scellement de la prophétie par Muḥammad s'ouvre le cycle de la *walāya*, l'imamat de ‘Alī et de ses successeurs^{982}. Ibn ‘Arabī développe, quant à lui, une distinction entre l'Alliance absolue ou universelle (*muṭlaqa*), advenant dans la prééternité (*al-azal*) et subsistante dans la post-éternité (*al-abad*), et l'Alliance déterminée (*muqayyada*) de la Loi muḥammadienne ; et affirmant l'existence d'un « sceau de l'Alliance » (*khātam al-walāya*) analogue au « sceau de la prophétie » Muḥammad, il identifie le sceau de l'Alliance absolue à Jésus et laisse entendre qu'il serait lui-même le sceau de l'Alliance déterminée^{983}. Ḥaydar Āmulī, dans son commentaire des *Fuṣūs al-ḥikam*, reprend l'idée de la double Alliance et du double sceau mais corrige Ibn ‘Arabī : le sceau de l'Alliance absolue ne peut être que ‘Alī et celui de l'Alliance déterminée, le douzième imam al-Mahdī^{984}. Le statut de ‘Alī se fonde sur des *ḥadīths* du Prophète cités *ad libido* : « Ce que Dieu créa en premier fut l'Intellect » ; « Ce que Dieu créa en premier fut ma lumière » ; « ‘Alī et moi étions une lumière entre les mains de Dieu » ;

« J'étais Prophète quand Adam était encore entre l'eau et l'argile » ; et de 'Alī : « J'étais Allié [de Dieu] quand Adam était encore entre l'eau et l'argile^{985} ».

La place de 'Alī dans l'historiosophie shi'ite est enfin illustrée dans tout le *Maḥbūb al-qulūb* d'Ashkevarī, monumentale histoire de la sagesse organisée en trois livres (*maqāla*), le premier sur les sages préislamiques, le deuxième sur les savants, philosophes et spirituels de l'islam, le troisième sur les imams et les savants religieux shi'ites. Le premier livre commence avec le témoignage porté par Adam, lors de sa création, de la préséance ontologique et théologique de 'Alī, et finit par l'évocation, vue plus haut, de la bienveillance du calife 'Alī pour le dernier philosophe grec. Le deuxième livre se conclut par l'éloge d'une série de maîtres soufis, véritables philosophes et disciples des imams, tirant leur connaissance de la source du 'Alī historique. Le troisième livre commence par la naissance miraculeuse de 'Alī pour conclure sur son essence métaphysique, principe et fin du mouvement de l'existence, identifiée au « point sous le *bā* de [la formule] *bi-smi-llāh*^{986} ». Ceci nous amène à une nouvelle dimension de 'Alī, cosmique et anthropologique, quoique toujours métaphysique.

2. 'Alī dans l'anthropologie et l'anthropogonie cosmiques

Dans d'innombrables ouvrages philosophiques, composés surtout mais pas seulement par des auteurs shi'ites, on trouve la conception, d'origine pythagoricienne, de l'homme comme « petit monde » ou microcosme (*'ālam ṣaghīr*) et de l'univers comme « grand homme » ou macranthrope (*insān kabīr*). Cette théorie, d'abord développée en islam par Jābir b. Ḥayyān (III^e/IX^e siècle), les Ikhwān al-ṣafā (IV^e/X^e siècle) – deux collectifs d'obédience shi'ite – et Ibn 'Arabī, fut largement reprise et développée par les philosophes imamites de l'Iran safavide. Tous articulent cette conception à la notion akbarienne de l'Homme parfait ou de l'Homme universel (*al-insān al-kāmil*) en assimilant ce dernier à 'Alī, soit à son entité métaphysique, théophanie et réceptacle de l'Effusion divine. Ces spéculations sur l'homme-microcosme se réfèrent souvent, voire systématiquement, à des vers attribués au 'Alī historique, tenus dans ce contexte pour authentiques alors même que le caractère apocryphe du *Dīwān* n'est pas un secret. Kamāl al-Dīn Mīr Ḥusayn Maybudī (m.

909/1503-04), auteur d'un commentaire de ce *Dīwān* et dont l'affiliation shi'ite n'est pas certaine, rapporte ces vers ainsi :

Ton remède est en toi et tu ne comprends pas, ton mal vient de toi et tu ne le vois pas
C'est toi qui es le livre clair dont les lettres manifestent le caché
Toi qui prétends n'être qu'un petit corps, le grand monde est enveloppé en toi^{987}

Le philosophe Mīr Dāmād, qui fait exception en s'abstenant de citer ces vers, n'en développe pas moins cette anthropologie cosmique en plaçant 'Alī en son centre, dans le commentaire d'un *ḥadīth* du Prophète rapporté par le sixième imam et jugé parfaitement sain : « 'Alī est l'exemple parmi vous [ou : dans ma communauté] du verset « Dis : "Il est Dieu, Il est Un" dans le Coran (v. CXII, 1)^{988}. » Se fondant sur l'analogie, chère à Ḥaydar Āmulī, entre le livre de Dieu, le livre des « horizons » ou du monde, et le livre de l'âme ou de l'homme – d'après Coran, v. XLI, 53 (« Nous leur ferons voir Nos signes sur les horizons et dans leur âme... ») –, Mīr Dāmād écrit :

L'âme rationnelle humaine accomplie des deux côtés de la science et de la pratique est au plus haut degré de son perfectionnement, correspondant au plus haut rang de l'Intellect acquis, pour ce qu'elle est à elle seule, dans la limite de ce rang, un monde intelligible (*'ālam 'aqlī*) comprenant tout le monde de l'existence, semblable à lui dans le rassemblement de toutes choses, et un livre clair synthétique, semblable au Livre universel qui est l'ordre des mondes de l'existence (...). C'est pourquoi l'on dit de l'homme réellement savant (*al-insān al-'ārif*) qu'il est le macrocosme, et de l'ensemble du monde qu'il est le micranthrope. [...] ['Alī] énonce dans la langue de son état spirituel (*bi-lisān ḥālīhi*) ce qui est énoncé par « Dis : Il est Dieu, Il est Un » » dans la langue des mots. Or la langue de l'état spirituel est la plus claire et son témoignage le plus éloquent. C'est pourquoi cette parole a salivé de sa langue : « Ceci [le Coran] est le Livre silencieux et je suis le Livre parlant ». 'Alī est donc la sourate *al-Ikhlāṣ* (« la religion foncière ») ou *al-Tawḥīd* (« l'unicité divine ») [Cor. CXII] dans le livre du monde, il est un livre intelligible et clair, semblable au livre du système de l'existence^{989}.

Mīr Dāmād opère ici la rejonction de l'ésotérisme shi'ite et de l'avicennisme. Du premier provient bien sûr la conception de 'Alī comme « Livre de Dieu parlant » (*kitāb allāh al-nāṭiq*), herméneute du Coran sans lequel celui-ci reste un « livre muet^{990} ». Du second, il hérite la thèse selon laquelle la perfection de l'âme rationnelle consiste à devenir un monde intelligible^{991}. Comme il l'écrit ailleurs (en persan), citant la fin de la *Métaphysique du Shifā'* d'Avicenne :

L'homme sage parfait (...), déifié et sanctifié (*mota'alleh motaqaddes*) (...), ayant actualisé dans sa seconde nature le lot le plus parfait possible de l'intellect acquis, devient un monde intelligible semblable à l'ordre synthétique de l'univers (...). Qu'il détienne les propriétés de la prophétie, de la

mission législatrice et du scellement de la prophétie (*khātimīyyat*), ou le rang du mandat testamentaire (*veṣāyat*) et de l'héritage du sceau de la prophétie (*verāthat-e khātim al-nubuvva*) (...), il est le lieutenant de Dieu sur terre, et comme l'a dit notre prédécesseur à la tête de la philosophie islamique (...) : « il devient presque un Seigneur humain (*rabbān insāniyyān*) dont le service serait licite après celui de Dieu Très-Haut »^{992}.

Évoqué plus haut par Ashkevarī, le *logion* de 'Alī ayant le plus inspiré les gnostiques et les philosophes shi'ites dans le champ de l'anthropologie et de l'anthropogonie, se prêtant idéalement à une interprétation néoplatonicienne comme à des spéculations ésotériques mêlant herméneutique et « science des lettres », est celui-ci : « Je suis le point sous le *bā'*, c'est-à-dire sous le *bā'* de *bi-smi-llāh* [« au nom de Dieu »]^{993} ». Āmulī fonde sur cette tradition et d'autres la consubstantialité de 'Alī avec la « Lumière muḥammadienne », le premier être créé, et pour faire le lien avec le 'Alī historique :

En somme, les secrets de la *bismillāh* ne sont pas susceptibles d'être fixés et mis à l'écrit. De cette station, il est dit : « L'existence (*wujūd*) s'est manifestée à partir du *bā'* de *bi-smi-llāh al-raḥmān al-raḥīm* » ; et il est dit : « Par le *bā'*, l'existence s'est manifestée, et par le point [sous le *bā'*], le serviteur (*al-'ābid*) s'est distingué du Seigneur (*al-ma'būd*) ». Le Prince des croyants (...) dit : « Je suis le point sous le *bā'* », car il est comme le point eu égard à la première concrétisation (*al-ta'ayyun al-awwal*) qui est la Lumière muḥammadienne véritable, en vertu de la parole [du Prophète] : « Ce que Dieu créa en premier fut ma lumière appelée *al-raḥīm* » et son [autre] parole : « 'Alī et moi sommes d'une lumière unique ». En effet, le Prophète est comme le *bā'* et 'Alī est comme le point en-dessous de lui, car le *bā'* ne se concrétise qu'avec et par le point, comme le Prophète ne réalise sa perfection qu'avec et par l'Alliance (*walāya*), bien que l'Allié [l'Imam] (*walī*) soit inférieur en rang au Prophète. C'est ce que le Prince des initiés indiqua en disant : « La science est un point que multiplient les ignorants ». C'est-à-dire que la science véritable est un point ou que l'accès à la science véritable dépend de la connaissance de ce point comme des modalités de sa manifestation, de ses lieux d'apparition et de ses rangs ; mais que les ignorants l'ont multiplié en l'ignorant et en rejetant son compagnon ['Alī]. « *Celui en qui Dieu ne met pas Sa lumière, n'a plus lumière aucune* » (Coran, XXIV, 40)^{994}.

Ibn Abī Jumhūr s'appuie sur les mêmes traditions pour décrire le statut cosmogonique et gnoséologique de 'Alī. Son développement évoque le double thème néoplatonicien de l'émanation à partir de l'Un (*próodos*) et de la conversion ou du retour à l'Un (*epistrophé*). Il suggère aussi une thèse des plus ésotériques, secrètes et sacrées, du shi'isme : la supériorité de la science de l'Imam sur celle du Prophète :

Celui qui veut connaître les horizons [le monde] doit nécessairement connaître le premier existant et sa réalité qui est auprès du *bā'* et de son point. C'est pourquoi 'Alī dit : « La science est un point que multiplient les ignorants ». Cette connaissance suit deux voies : soit elle procède de l'unité à la multiplicité, du principe à la fin, suivant la voie de la descente et de la manifestation (*zuhūr*) ; soit

elle procède de la multiplicité à l'unité et de la fin au principe, suivant la voie de l'élévation et de l'intériorité (*buṭūn*). [...] À propos de la connaissance qu'il reçut du point de l'existence la nuit de son ascension céleste (*layla al-mi'rāj*), le Prophète dit : « J'ai appris les sciences des premiers et des derniers » (...). Et à propos de la connaissance qu'il en eut lui-même, 'Alī dit : « Je suis le point sous le *bā'* », et « Interrogez-moi sur ce qui se trouve sous le Trône^{995}. »

Ibn Abī Jumhūr fait aussi le lien entre ce *ḥadīth* et la personne historique de 'Alī comme source de chaînes initiatiques, chaînes comptant non seulement les imams et les « piliers du shī'isme », mais aussi des maîtres soufis tenus, à la suite de Suhrawardī, pour des « philosophes au sens vrai^{996}. » 'Alī y apparaît encore comme l'alpha et l'oméga de l'historiosophie, histoire de la sagesse et de la sainteté tout à la fois :

Celui qui dit « Je suis le point sous le *bā'* » est 'Alī et nul autre que lui parmi les parfaits. Ceci est rapporté de lui par les plus grands compagnons comme Salmān, Abū Dharr, Kumayl b. Ziyād^{997}, et ses enfants l'ont rapporté de lui dans le long prône appelé « de la gloire » (*al-iftikhāriyya*), dans lequel il dit encore plus énorme que cela : « Je suis la face de Dieu, je suis le flanc de Dieu, je suis la main de Dieu, je suis le Coran parlant, je suis la démonstration véridique, je suis la Table préservée, je suis le Calame suprême (...), je suis le point sous le *bā'*^{998}... ». L'intelligence saine atteste de la vérité de cela. Tout homme intellectif reconnaît par son intelligence que 'Alī b. Abī Ṭālib est le prince des unitariens (*sayyid al-muwahhidīn*), le pôle des vrais savants (*qutb al-'arifīn*), leur chef et leur guide. Al-Shiblī, Junayd, Ma'rūf al-Karkhī^{999}(...) et d'autres maîtres se sont plongés dans l'océan de sa connaissance et de son témoignage. Plus encore, tout pèlerin spirituel (*sālik*) est affilié à lui et à ses élèves ; quiconque n'a pas de relation avec son manteau initiatique (*khirqā*) n'entre pas dans cette communauté [des soufis]. [...] Ce point peut désigner le point de la Prophétie ou le point de l'Alliance divine attribués exclusivement au Prophète et à 'Alī, car la Prophétie universelle et absolue, tout comme l'Alliance universelle et absolue, sont exclusives à ces deux êtres. Ceci en vertu du dire du Prophète : « J'étais Prophète quand Adam était encore entre l'eau et l'argile », et du dire de 'Alī : « J'étais Allié quand Adam était encore entre l'eau et l'argile ». Tous deux sont indissociables, ainsi qu'il est avéré par l'intellect, la tradition, le dévoilement et le témoignage^{1000}.

Le « prône de la gloire » cité et commenté ici fait partie de prônes qualifiés de « théo-imamosophiques » par M. A. Amir-Moezzi^{1001}. Ces discours, qui consacrent 'Alī comme le sujet et l'objet du discours sur l'Homme parfait, sont rejetés comme des forgeries « extrémistes » par les juristes-théologiens shi'ites rationalistes, mais tenus pour authentiques par les gnostiques shi'ites comme Rajab al-Bursī (m. après 813/1410-11), qui les cite in extenso^{1002} ; Ḥaydar Āmulī, qui les rapproche des paroles extatiques (*shathīyyāt*) des maîtres soufis dont Ḥallāj^{1003} ; Fayḍ Kāshānī, qui, à l'époque safavide, les cite pour exalter le modèle de la « science de la proximité » contre l'autorité de l'*ijtihād*, l'interprétation rationnelle de la Loi par les juristes-théologiens^{1004}.

Une dernière méditation sur le *ḥadīth* du point du *bā'* montrera la permanence de ce thème du 'Alī cosmogonique dans la philosophie shi'ite. Elle est l'œuvre de Mīr Dāmād, qui le cite parmi d'autres *ḥadīths* rapportés plus haut à l'appui d'une pensée associant métaphysique avicennienne, théosophie akbarienne et « science des lettres » ésotérique :

Il est connu que dans le monde sont inscrites les lettres d'un livre. La matière première est le point, analogue à l'unité numérique. L'élément premier est l'*alif*, analogue à l'un numérique ; il indique l'Ordre divin, le Soupir compatissant (*nafas-e raḥmānī*), l'Influx instaurateur (*ta'thīr-e ebdā'ī*). Quant au *bā'*, qui est le premier développement de l'*alif*, il occupe la place du premier Intellect qui est le premier être issu de l'Ordre instaurateur et la première lettre du Livre explicite du système universel des étants. Par la familiarité avec les lumières de ces réalités essentielles [est connu] le secret de la noble parole du Livre parlant de Dieu ['Alī] : « Je suis le point qui se trouve sous le *bā'* », après que se fut manifestée la vérité de ce que dit le Sceau des Envoyés (...) et Prince de l'univers [Muḥammad] : « Ce que Dieu créa en premier, c'est l'Intellect », « Ce que Dieu créa en premier fut ma lumière », et encore « 'Alī et moi sommes d'une lumière unique^{1005}. »

La fonction cosmogonique de 'Alī et son rôle dans l'historiosophie appellent enfin sa présence centrale dans une eschatologie philosophique telle que développée par Fayḍ Kāshānī en cohérence avec l'ésotérisme shi'ite originel :

La destruction du monde d'ici-bas (*al-dunyā*) n'advient que par l'absence de l'Homme parfait en lui et l'édification de l'autre monde (*al-ākhirā*) n'advient que par son existence en lui. En effet, le but de l'existentialité et de la subsistance du monde est l'Homme parfait et l'Imam juste qui est le lieutenant de Dieu sur Sa terre, tout comme le but de l'arrangement du corps (*taswiya al-jasad*) est l'âme rationnelle (*al-nafs al-nāṭiqā*). D'autre part, le corps périt et disparaît quand l'âme rationnelle se sépare de lui. Dieu (...) ne se révèle dans les mondes d'ici-bas que par un intermédiaire ; avec l'interruption de cette médiation s'interrompt l'influx (*imdād*) qui, de Lui, nécessite l'existence et les perfections de ce monde. [...] Le Prince des initiés dit : « La terre n'est jamais vide d'un homme administrant la preuve [de Dieu], qu'il soit manifeste et connu ou craintif et inconnu^{1006}. »

'Alī, le « Livre parlant » (*al-kitāb al-nāṭiq*), est donc identifié à l'âme parlante ou rationnelle, aussi nécessaire à la subsistance du monde que cette âme l'est à la subsistance du corps. Par-là se voient conjointes ou harmonisées l'imamologie shi'ite et l'anthropologie philosophique. Plus encore, 'Alī, sujet et objet du discours, apparaît comme la preuve ontologique et philosophique de Dieu.

3. 'Alī, Seigneur humain et Homme divin

Si la notion islamique d'Homme parfait ou d'Homme universel plonge ses racines dans le shi'isme comme dans la philosophie et le soufisme, son

identification avec ‘Alī est proprement l’œuvre des philosophes imamites de l’époque ilkhānide et safavide^{1007}. À en croire Mīr Dāmād et Mullā Ṣadrā, Ibn Sīnā aurait pourtant été le premier à voir dans la personne de ‘Alī l’Homme divin au sens philosophique platonicien du terme : « Le maître et le chef des philosophes de l’islam, Abū ‘Alī Ibn Sīnā, dans son *Traité de l’Ascension céleste (risāla al-mi‘rāj)*, dit : « Le Prince des croyants ‘Alī b. Abī Tālib – le salut soit sur lui – est le centre de la sagesse, la sphère de la réalité véritable, le trésor de l’Intellect. Il était déjà parmi les compagnons [du Prophète] comme l’intelligible au sein du sensible (*ka-l-ma‘qūl bayna l-maḥsūs*)^{1008}. » Et Mīr Dāmād d’enchaîner sur la conclusion de la *Métaphysique du Shifā’*, légèrement modifiée : « L’homme déifié ayant rendu parfaite la sagesse théorique par la faculté sainte et gagné les propriétés de la prophétie devient presque un Seigneur humain dont le service suivrait celui de Dieu. Il est le souverain du monde terrestre et le lieutenant de Dieu dans ce monde^{1009}. »

Le caractère théophanique, déifié ou, plus simplement dit, divin de ‘Alī est encore appuyé par les spéculations de ces penseurs shi’ites sur les Noms divins^{1010}. Rajab al-Bursī, en particulier, fait fonds sur l’homonymie de ‘Alī et du Nom divin « le Très-Haut » (*al-‘alī*), comme sur le principe d’identité du nom et du nommé :

À considérer les Noms et les Attributs [divins], nous ne trouvons pas de nom plus éminent que ces trois : le Nom de l’Essence, le Nom des Attributs, et le Nom qui est le secret de l’Essence et l’esprit des Attributs. [Celui-ci] est le verbe qui parcourt la totalité des existants ; il est le secret de l’Essence comme des Attributs ; c’est par lui que les êtres engendrés sont agis. Le Nom de l’Essence est *Allāh* ; il est le Nom sanctifié, nom propre de l’Essence de l’Un Vrai. Le Nom des Attributs est « l’Un, l’Unique » (*al-aḥad al-wāḥid*), et c’est *Muḥammad*. Le Nom qui est l’esprit des Attributs et le secret de l’Essence est *‘Alī* ; il est la Lumière des lumières. Chacun de ces trois Noms est le Nom suprême. Le Nom de la Majesté est le Nom sanctifié et vénéré [*Allāh*]. Le Nom *Muḥammad* est l’exotérique du Nom suprême (...). Le Nom *‘Alī* est l’exotérique de l’ésotérique et l’ésotérique de l’exotérique (*zāhir al-bātin wa bātin al-zāhir*) ; il est donc le Nom suprême dans la Réalité essentielle en ce qu’il rassemble le secret de la Seigneurie divine, le secret de la Prophétie, le secret de l’Alliance divine, le secret du Pouvoir et de la Royauté, le secret du monde de la Toute-Puissance et de la Suprématie divine, le secret du Libre Agir divin. Ceci est indiqué par la parole de Dieu : « À Lui revient la plus haute semblance (*al-mathal al-a‘lā*) des cieux et de la terre » (Coran, v. xxx, 27), et c’est ‘Alī, le salut soit sur lui^{1011}. [...]

Soulignons l’identification de ‘Alī avec « le secret de l’Essence divine » et « la Lumière des lumières », synonyme de Dieu chez Suhrawardī. ‘Alī est qualifié de l’être théophanique parfait et complet, exprimant les deux dimensions ésotérique et exotérique de Dieu selon Coran, v. LVII, 3 (« Lui,

l'Initial et le Final, le Manifeste et le Caché »). Bursī le confirme par l'extrait d'un prône « théo-imamosophique » : « La preuve de la véracité de ces spéculations et le sens ésotérique [du verset] se trouvent dans la parole rapportée (...) du Prince des initiés [‘Alī] : “Par mon Nom sont advenus tous les êtres engendrés ; en mon Nom ont prié tous les prophètes. Je suis la Tablette, je suis le Calame, je suis le Trône, je suis le Piédestal, je suis les sept cieux, je suis les plus beaux Noms et les Verbes les plus hauts” »^{1012}.

Mullā Ṣadrā confirme lui aussi l'être théophanique de ‘Alī par son nom propre : « Il y a là une précision subtile : ‘Alī (...) est l'Homme parfait, la plus parfaite des créatures. Il n'y a aucune différence entre lui et l'allié [de Dieu] Muḥammad dans l'ésotérique de la Prophétie et de l'Alliance divine. L'Homme parfait est créé selon la forme du Nom *Allāh* ; en lui sont les signes de la souveraineté et du pouvoir de manifestation des Noms et des Attributs. Dieu l'a nommé de ce Nom d'entre les Noms, tiré de Son propre Nom “le Très-Haut, le Plus-Haut” (*al-‘alī al-a‘lā*)^{1013}. »

La déification philosophique de ‘Alī est encore plus explicite dans un récit de l'ascension céleste du Prophète rapporté par Qāḍī Sa‘īd Qummī. Il est dit que Muḥammad, après avoir franchi les cieux qui sont le terme du monde de la composition, vit d'abord le rang inférieur de l'âme intellectuelle (*al-naḥs al-‘aqliyya*) sous la forme de l'arbre Ṭūbā et du cèdre de la limite ; puis le rang médian de l'âme intellectuelle sous la forme de chameaux et de chamelles dévalant sans fin du monde supérieur ; enfin, « à la distance de deux arcs ou moins encore, il vit un être humain lumineux (*basharan nūriyyan*), un homme divin (*insānan ilāhiyyan*) qui pénètre le voile de lumière ; il vit son dos, semblable au dos du Prince des croyants [‘Alī] ; ceci est le rang le plus haut de l'âme divine (*al-martaba al-a‘lā li-l-naḥs al-ilāhiyya*)^{1014} ». Que la divinité et la suréminence de ‘Alī soient attestées par le Prophète lui-même est évidemment capital. L'ascension céleste est décrite philosophiquement comme une conversion au sens néoplatonicien, une remontée de l'âme intellectuelle vers son principe divin. Déjà assimilé à l'Intellect et à l'âme rationnelle, ‘Alī se voit maintenant identifié à l'âme divine, essence de l'Homme parfait, dont la distinction avec l'âme intellectuelle ou rationnelle, propre de l'homme, lui était attribuée dans une tradition résumée plus haut.

Enfin, nous devons à Fayḍ Kāshānī la formulation la plus claire de la double dimension historique et métaphysique, anthropologique et théophanique de ‘Alī, la plus révélatrice aussi de la compénétration de

l'imamologie shi'ite et de la philosophie. Dans une longue tradition attribuée au sixième imam, Ja'far al-Şādiq, à qui l'on demande pourquoi « 'Alī est celui qui partage entre le paradis et l'enfer » (*qasīm al-janna wa l-nār*), répond que « l'amour de 'Alī est la foi et la haine à son égard est l'infidélité (*kufr*) », et ajoute plus loin : « Tous les prophètes, les envoyés et les croyants aimaient 'Alī ; tous leurs adversaires le haïssaient, lui et ceux qui l'aimaient^{1015} ». Fayḍ Kāshānī, citant un savant anonyme, commente : « Ce qui est signifié par l'amour du Prince des croyants, c'est ce que procure la connaissance de son rang (*maqām*), car il est celui qui guide (*yusāwiqu*) la foi ; ce n'est pas l'amour de son individualité existant en ce monde pendant une certaine durée, [individualité] perceptible par les sens partiels, mais l'amour de lui véritable et divin (*maḥabbatuhu al-ḥaqīqiyya al-ilāhiyya*), [l'amour de] son rang intellectif universel (*maqāmuhu al-'aqlī al-kullī*) antérieur à la création des hommes^{1016}. »

En guise de conclusion

Au terme de ce parcours suivant la présence de 'Alī b. Abī Ṭālib dans l'histoire de la philosophie islamique, de ses débuts jusqu'à la fin de la renaissance safavide^{1017}, il est évident que son rôle fut loin d'être celui d'un simple personnage-prétexte ou d'une autorité commode. En tant qu'individu historique comme en tant que personnage conceptuel, il a rendu possible la reformulation de l'idée grecque du sage divin, soit de l'idéal même de la philosophie, en contexte monothéiste islamique. Cette idée, propre à heurter l'orthodoxie sunnite non mystique attachée à la stricte préséance du Prophète – et à son caractère non divin –, a trouvé son expression la plus achevée chez les philosophes shi'ites de l'Iran prémoderne et moderne, autour de la figure du premier imam.

L'un des traits essentiels, et les plus signifiants philosophiquement, de cette figure, est la porosité ou la circularité entre ses paroles et sa nature. Tout se passe comme si le verbe de 'Alī, à l'image de celui de Dieu, était ontologiquement performatif : quand il dit, il fait ce qu'il dit et il est ce qu'il dit : le macrocosme, le Coran parlant, la Preuve de Dieu ou le point sous le *bā'* de la formule *bi-smi-llāh* ; comme il est aussi ce que son nom, un Nom divin, dit et fait de lui. À l'instar de Pythagore ou de Socrate dans

la philosophie grecque, ‘Alī occupe en philosophie islamique tout à la fois la position de sujet, d’objet et de source d’un discours de vérité sur l’homme, le monde et Dieu. C’est dire que son identification avec l’Homme divin ou parfait, chez les penseurs shi’ites, n’est pas seulement un acte de foi, mais aussi une décision philosophique ; et que sa présence insistante, pour ne pas dire obsédante, dans les œuvres des philosophes et spirituels, shi’ites et non shi’ites, cités dans ces pages, témoigne autant de la conservation de l’esprit philosophique antique en Islam que du caractère propre de la philosophie islamique.

Tableau 1

Les Banū Hāshim (principaux personnages) et la Famille du prophète Muḥammad

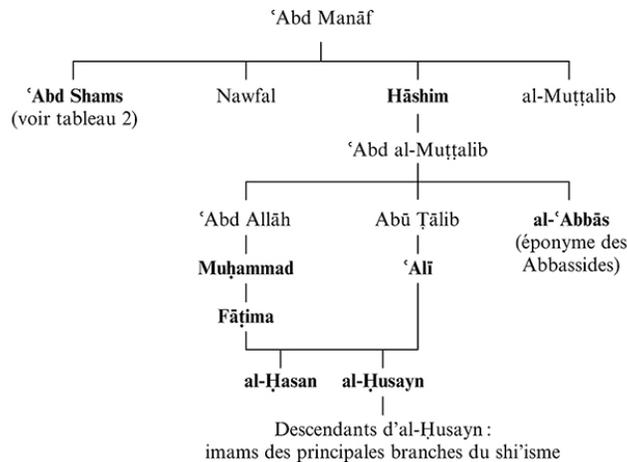
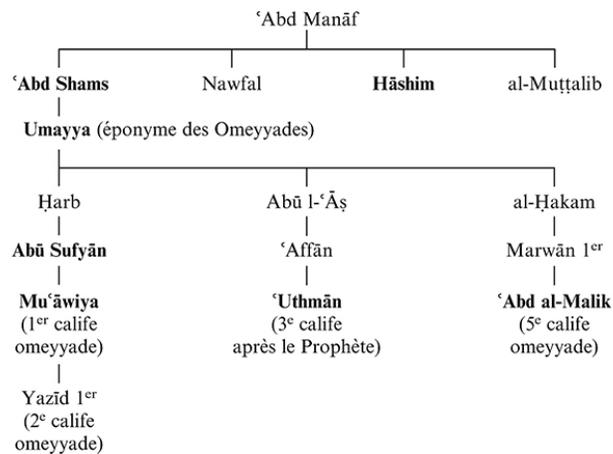


Tableau 2

Les Banū ‘Abd Shams (principaux personnages)

‘Abd Manāf





LA PORTE DU SAVOIR

Repères historiques

616-619 : tensions violentes entre les Qurayshites influents, notamment les Banū ʿAbd Shams, clan des Omeyyades, et les Banū Hāshim, clan de Muḥammad.

1/622 : l'hégire : émigration, selon la tradition, de Muḥammad et ses premiers fidèles de la Mecque à Médine (début du calendrier musulman).

2/624 : bataille de Badr : victoire de Muḥammad sur les Qurayshites mecquois.

3/625 : bataille d'Uḥud : victoire des Mecquois sur les fidèles du Prophète.

8/630 : conquête de la Mecque par Muḥammad et ses partisans.

11/632 : mort de Muḥammad. Désignation d'Abū Bakr comme son successeur à la *saqīfa* (préau) du clan des Banū Sāʿida. Mort de Fāṭima, fille de Muḥammad, quelques mois après celle de son père. Début des « Guerres de la Sédition ».

13/634 : mort (violente ?) d'Abū Bakr. Accession au califat de ʿUmar.

15/636 : début des conquêtes arabes : Damas et la majeure partie de la Syrie et de la Palestine.

16-22/637-642 : conquête de Jérusalem, Ctésiphon (capitale de la Perse sassanide), la Mésopotamie, l'Arménie. Évacuation d'Alexandrie par les Byzantins.

23/644 : assassinat de 'Umar. Début du califat de 'Uthmān.

26-29/649-50 : incursions arabes en Cappadoce, en Phrygie, en Carthage. Débarquement à Chypre.

35/656 : assassinat de 'Uthmān. Début du califat de 'Alī.

36-38/657-659 : Guerres civiles du Chameau (Jamal), de Şiffīn, de Nahrawān. Mu'āwiya est reconnu premier calife omeyyade en Syrie.

40/661 : assassinat de 'Alī. Début du califat omeyyade qui durera de 661 à 750.

49-50/669-670 : mort d'al-Ḥasan, fils aîné de 'Alī et de Fāṭima, probablement empoisonné sur ordre de Mu'āwiya.

61/680 : massacre d'al-Ḥusayn, fils cadet de 'Alī et de Fāṭima, et de sa famille à Karbalā par les troupes du calife Yazīd b. Mu'āwiya.

65-86/685-705 : califat de 'Abd al-Malik b. Marwān. Établissement probable de la version officielle du Coran.

133/750 : Chute des Omeyyades par la révolution abbasside. Début du califat des Abbassides qui durera jusqu'à l'invasion mongole en 656/1258.

Bibliographie

Abréviations

AI(U)ON = *Annali dell'Istituto (Universitario) Orientale di Napoli*.

BEO = *Bulletin d'Études Orientales*.

BIFAO = *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*.

BSL = *Bulletin de Société de Linguistique*.

BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*.

EI2 = *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd.

EI3 = *Encyclopédie de l'Islam*, 3^e éd.

Enc. Ir. = *Encyclopaedia Iranica*.

EPHE = *École Pratique des Hautes Études (Sorbonne)*.

EQ = *Encyclopedia of the Qur'ān*.

GAL = Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Literatur*, Weimar, 1898.

GAS = Sezgin, F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leyde, 1967-1985.

IC = *Islamic Culture*.

IJMES = *International Journal of Middle East Studies*.

IOS = *Israel Oriental Studies*.

JA = *Journal Asiatique*.

JAOS = *Journal of the American Oriental Society*.

JESHO = *Journal of the Economic and Social History of the Orient*.

JNES = *Journal of Near Eastern Studies*.

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*.

JSAI = *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*.

JSS = *Journal of Semitic Studies*.
MIDEO = *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*.
MW = *Muslim (anciennement Moslem) World*.
REI = *Revue des Études Islamiques*.
REMMM = *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*.
RHR = *Revue de l'Histoire des Religions*.
RSO = *Rivista degli Studi Orientali*.
SI = *Studia Islamica*.
SSR = *Shi'i Studies Review*.
St Ir = *Studia Iranica*.
WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*.
ZA = *Zeitschrift für Assyriologie*.
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.

Ouvrages cités

- Abel, F.-M., *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, Paris, 1952.
- Abū Dāwūd, *Sunan*, éd. M.M. 'Abd al-Ḥamīd, 4 vols., Le Caire, s.d.
- Abū l-Aswad al-Du'alī, *Dīwān*, éd. M.Ḥ. Āl Yāsīn, Beyrouth 1974.
- Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyā'*, Le Caire, 1351/1932.
- Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Mā nazala min al-Qur'ān fī amīr al-mu'minīn* éd. M.B. al-Maḥmūdī dans *al-Nūr al-mushta'al al-muqtabas min kitāb Mā nazal min al-Qur'ān fī amīr al-mu'minīn*, Téhéran, 1406/1985.
- Abū Yūsuf, *Kitāb al-kharāj*, éd. I. 'Abbās, Beyrouth-Londres, 1985.
- Addas, C., « Baḥrā » , dans M.A. Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, pp. 105-109.
- Afandī/Efendī al-Jirānī, 'Abdallāh b. 'Īsā, *Riyāḍ al-'ulamā'*, Qumm, 1401/1981.
- Agostini, D., « La conquête arabe de l'Iran et la chute du zoroastrisme : processus eschatologique ou réalité historique ? Une réponse d'après les sources pehlevies », dans E. Aubin-Boltanski et C. Gauthier (éds.), *Penser la fin du monde*, Paris, 2014, pp. 147-165.
- Ahmad, I.A., « The Dawn Sky on *lailat ul-qadr* », *Archaeoastronomy* 11 (1989-93), pp. 97-100.
- Ahrens, K., « Christliches im Quran », *ZDMG* 48 (1930), pp. 15-68 et 148-190.
- Aigle, D., « Sarbedārs », *EnIr*.
- Alexander, P.J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley, 1985.
- Algar, H., « Aḥrār », *EI2*.
- Algar, H., « Naḳshbandiyya », *EI2*.
- Algar, H., « Ni'mat- Allāhiyya », *EI2*.
- 'Alī b. Abī Tālib (attribué à), *Nahj al-balāgha*, éd. 'A.N. Fayḍ al-islām, Téhéran, 1351 solaire/1972 ; éd. Ḥ. al-A'lamī, Beyrouth, 1413/1993.
- Al-Oraibi, A., « Rationalism in the School of Bahrain : A Historical Perspective », *Shī'ite Heritage*, L. Clarke (éd.), Binghamton (NY) 2001, pp. 331-343.
- Al-Oraibi, A., « Shī'ī Renaissance : A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th/13th Century », thèse de doctorat, Université McGill, Montréal 1992.
- Al-Qāḍī, W., « The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya », in A. Dietrich (éd.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und*

- Islamwissenschaft*, Göttingen, 1976, pp. 295-319.
- Al-Qāḍī = al-Kāḍī, W., « An early Fatimid political document », *SI* 48, 1978, pp. 71-108.
- Altorki, S., « Milk-Kinship in Arab Society : An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage », *Ethnology* 19, 1980, pp. 233-244.
- al-Alūsī, *Bulūgh al-arab fī ma'rifa aḥwāl al-'arab*, Le Caire 1928.
- Alves, A., *A Noite do destino. Laylat al-qadr*, Lisbonne, 1993.
- Ambros, A.A., *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, Wiesbaden, 2004.
- ‘Āmilī, H., *Shurūḥ Nahj al-balāgha*, Beyrouth, 1983.
- ‘Āmilī, J., *Dirāsa fī ‘alāmāt al-zuhūr*, Qumm, 1411/1990.
- Amīn, Muḥsin, *A ‘yān al-shī‘a*, Beyrouth, 1403/1983.
- Amīnī ‘Abd al-Ḥusayn, *al-Ghadīr fī l-kitāb wa l-sunna wa l-adab*, Beyrouth, 1387/1967.
- Amir-Arjomand, S., « Origins and Development of Apocalypticism and Messianism in Early Islam : (610–750 c.e.) », dans Id. (ed.) *Sociology of Shi’ite Islam*, Leyde, 2016.
- Amir Arjomand, S., *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago, 1984.
- Amir-Moezzi, M.A., « ‘Alī et le Coran (Aspects de l’imamologie duodécimaine XIV) », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 98.4 (Oct.-Déc. 2014), pp. 669-704 (paru également dans A. Straface, C. De Angelo & A. Manzo (éds), *Labor Limae. Atti in onore di Carmela Baffioni. Studi Magrebini*, Nuova Serie vol. XII-XIII, Naples 2014-2015 – en fait 2018 –, tome 1, pp. 1-39).
- Amir-Moezzi, M.A., « *Al-Durr al-Thamīn* attribué à Rajab al-Bursī. Un exemple des ‘commentaires coraniques personnalisés’ shi’ites (Aspects de l’imamologie duodécimaine XVI) », *Le Muséon* 130 (1-2), 2017, pp. 207-240 (publié aussi dans Iyas Hassan (éd.), *La littérature aux marges du Adab. Regards croisés sur la prose arabe classique*, Paris, 2017, pp. 218-266).
- Amir-Moezzi, M.A., « Al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-903) et son *Kitāb baṣā’ir al-darajāt* », *JA* t. 280, n° 3-4, 1992, pp. 221-250.
- Amir-Moezzi, M.A., « Al-Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022) et la question de la falsification du Coran », dans D. De Smet & M.A. Amir-Moezzi (éds.) *Controverses sur les écritures canoniques de l’islam*, Paris, 2014, pp. 199-229 (paru aussi dans *Rivista degli Studi Orientali*, nuova serie, vol. 87, fas. 1-4 (2014), pp. 155-176).
- Amir-Moezzi, M.A., « Aspects de l’imamologie duodécimaine I : remarques sur la divinité de l’Imam », *St Ir* 25.2 (1996), pp. 193-216.
- Amir-Moezzi, M.A., « Considérations sur l’expression *Dīn ‘Alī*. Aux origines de la foi shi’ite », dans *ZDMG* 150/1 (2000), pp. 29-68.
- Amir-Moezzi, M.A., « Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi’ism », *En. Ir.*
- Amir-Moezzi, M.A., *Dictionnaire du Coran* (sous la direction de), Paris, 2007.
- Amir-Moezzi, « Dissimulation », *EQ*.
- Amir-Moezzi, M.A., « Dissimulation tactique (*taqiyya*) et scellement de la prophétie (*khatm al-nubuwwa*) (Aspects de l’imamologie duodécimaine XII) », *JA* 302.2 (2014), pp. 411-438
- Amir-Moezzi, M.A., « Du droit à la théologie : les niveaux de réalité dans le shi’isme duodécimain », in *Cahiers du Groupe d’Etudes Spirituelles Comparées (GESC)*, 5 « *l’Esprit et la Nature* », *Actes du colloque de Paris, 11-12 mai 1996*, 1997, pp. 37-63.
- Amir-Moezzi, M.A., « Étude du lexique technique de l’ésotérisme imāmite », dans *Annuaire de l’EPHE, section des sciences religieuses*, t. CII, 1994-95.
- Amir-Moezzi, « Fāṭema », première partie, *En Ir.*
- Amir-Moezzi, M.A., « Ghadīr Khumm », *EI3*.
- Amir-Moezzi, M.A., « Icône et contemplation : entre l’art populaire et le soufisme dans le shi’isme imāmite (Aspects de l’imamologie duodécimaine XI) », *Bulletin of the Asia Institute*, University of Michigan, New Series/vol. 20, 2006 [en fait 2010], pp. 1-12 (publié également dans H. Biesterfeldt und V. Klemm (eds.), *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Würzburg, 2012, pp. 473-490 et mis à jour dans C. Altini, Ph.

- Hoffmann and J.Rüpke (eds.), *Issues of Interpretation. Texts, Images, Rites*, Stuttgart, 2018, pp. 87-103.
- Amir-Moezzi, M.A., « La Nuit du *Qadr* (Coran, sourate 97) dans le shi'isme ancien (Aspects de l'imamologie duodécimaine XV) », *MIDEO* 31 (2015), pp. 181-204.
- Amir-Moezzi, M.A., *La Preuve de Dieu. La mystique shi'ite à travers l'œuvre de Kulaynī (9e-10e siècle)*, Paris, 2018.
- Amir-Moezzi, M.A., *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, 2006 (2015²).
- Amir-Moezzi, M.A., « La vision par le cœur dans l'islam shi'ite », *Connaissance des religions* 57-59, 1999, pp. 146-169.
- Amir-Moezzi, M.A., « « Le combattant du *ta'wīl* » : un poème de Mollā Ṣadrā sur 'Alī (aspects de l'imamologie diodécimaine IX) », *JA* 292.1-2 (2004), pp. 331-359 (paru aussi dans Lawson, T. (ed.), *Reason and Inspiration in Islam : Essays in Honour of Hermann Landolt*, Londres-New York, 2005).
- Amir-Moezzi, M.A., *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris, 2011.
- Amir-Moezzi, M.A., *Le Guide divin dans le shi'isme originel*, Paris-Lagrasse, 1992 (2005²).
- Amir-Moezzi, M.A. « Les Cinq Esprits de l'homme divin (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIII) », *Der Islam* 92.2 (2015), pp. 297-320 (paru aussi dans *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, A. Van Den Kerchove & L.G. Soares Santoprete (éds.), Turnhout, 2017, pp. 377-398 ; version abrégée : « Les cinq membres intellectifs de l'homme de Dieu entre l'Antiquité tardive et l'islam shi'ite », *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Avril-Juin 2015 II, pp. 609-625).
- Amir-Moezzi, M.A., « 'Les descendants d'Adam sont les organes d'un même corps'. Remarques sur la solidarité non-communautaire en islam », in *Solidarité. Enquête sur un principe juridique*, éd. Alain Supiot. Paris, 2015, pp. 183-197.
- Amir-Moezzi, M.A., « Le shi'isme et le Coran », dans *Le Coran des historiens, op.cit.*, vol. 1, pp. 919-967.
- Amir-Moezzi, M.A., « Les Imams et les Ghulāt. Nouvelles réflexions sur les relations entre imamisme 'modéré' et shi'isme 'extrémiste' », *SSR* 4/1-2, 2020, pp. 5-38.
- Amir-Moezzi, M.A., *L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements*, édité avec M. de Cillis, D. De Smet et O. Mir-Kasimov, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Turnhout, 2017.
- Amir-Moezzi, M.A., « Le *Tafsīr* d'al-Ḥibarī (m. 286/899). Exégèse coranique et ésotérisme shi'ite ancien », *Journal des savants*, janvier-juin 2009, p. 3-23.
- Amir-Moezzi, M.A., « L'imam dans le ciel. Ascension et initiation (Aspects de l'imamologie duodécimaine III) », dans M.A. Amir-Moezzi (éd.), *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Louvain-Paris, 1997, pp. 99-116.
- Amir-Moezzi, M.A., « Muḥammad le Paraclet et 'Alī le Messie. Nouvelles remarques sur les origines de l'islam et de l'imamologie shi'ite » sous la direction de M.A. Amir-Moezzi, co-édité avec D. De Smet, O. Mir-Kasimov et M. De Cillis, *L'ésotérisme shi'ites, ses racines et ses prolongements/Shi'i Esotericism, its Roots and Developments*, Turnhout (Belgique), 2016, pp. 19-54.
- Amir-Moezzi, M.A., « Notes à propos de la *walāya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X) », *JAOS* 122/4 (2002), p. 722-741.
- Amir-Moezzi, M.A., « Note bibliographique sur le *Kitāb Sulaym b. Qays*. Le plus ancien ouvrage shi'ite existant », dans Id., M.M. Bar-Asher & S. Hopkins (éds.), *Le Shi'isme imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout, 2009, p. 33-48.
- Amir-Moezzi, M.A., « Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain : tradition et idéologisation », dans *Les Retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés*, éd. par E. Patlagean et A. Le Boulluec, Louvain-Paris, 1993, pp. 63-81.

- Amir-Moezzi, M.A., « Remarques sur le terme *dîn* dans le Coran », dans M. De Souza, A. Peters-Coustot et F.-X. Romanacce (éds.), *Le sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire religieux et sociétés, de l'Antiquité à nos jours*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, pp. 281-296.
- Amir-Moezzi, M.A., « Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne (Aspects de l'imamologie duodécimaine IV) », *Arabica* 45, 1998, pp. 193-214.
- Amir-Moezzi, M.A., « Shahr-bānū, dame du pays d'Iran et Mère des imams : entre l'Iran préislamique et le shi'isme imamite », *JSAI* 27 (2002), Volume d'hommage à Shaul Shaked, pp. 497-549.
- Amir-Moezzi, M.A., « Visions d'Imams en mystique duodécimaine moderne et contemporaine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VIII) », dans E. Chaumont *et al.* (éds.), *Autour du regard : mélanges islamologiques offerts à Daniel Gimaret*, Louvain-Paris, 2003, pp. 97-124.
- Amir-Moezzi, M.A., « Worlds and Their Inhabitants. Some Notes on Imami-Shi'i Cosmo-Anthropogony », dans E. Coda et C. Martini Bonadeo (éds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen-Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris, 2014, pp. 519-529.
- Amir-Moezzi, M.A. & Ansari, H., « Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī (m. 328 ou 329/939-40 ou 940-41) et son *Kitāb al-Kāfī*. Une introduction », *St Ir* 39/2 (2009), pp. 191-247.
- Amir-Moezzi, M.A., Bar-Asher, M.M. & Hopkins, S. (éds.), *Le Shi'isme imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout, 2009.
- Amir-Moezzi, M.A. & Dye, G. (dir.), *Le Coran des historiens*, 3 vol. en 4 tomes, Paris, 2019.
- Amir-Moezzi, M.A. & Jambet, C., *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris, 2006 (2015²).
- Voir aussi Kohlberg & Amir-Moezzi
- Amolī, Sayyid Ḥaydar, *Jāmi' al-asrār* dans Id., *La philosophie shi'ite*, éd. H. Corbin et O. Yahia, Téhéran, 1347 h.s./1968.
- Amolī, Sayyid Ḥaydar, *Naṣṣ al-nuṣūṣ fī sharḥ al-Fuṣūṣ*, éd. M. Bīdārfar, 3 vols., Qumm, 1394 h.s./2015-16.
- Amolī, Sayyid Ḥaydar, *Risāla Raf' al-khilāf wa-l-munāza'a*, éd. H. Kalbāsī Ashtarī, Téhéran, 1396 h.s./2017.
- Anawati, G.C., « 'Īsā », *EI2*.
- Anawati, G.C., « Le nom suprême de Dieu (*Ism Allāh al-A'zam*) », *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Naples, 1967.
- Andrae, T., « Der Ursprung des Islams und das Christentum », *Kyrkohistorisk Årsskrift* 23 (1923), pp. 149-206 ; 24 (1924), pp. 213-292 ; et *ibid.*, 25 (1925), pp. 45-112 (trad. fr. J. Roche : *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris, 1955).
- Andrae, T., *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Uppsala, 1917.
- Andrae, T., *Les origines de l'Islam et le Christianisme* (trad. fr. J. Roche), Paris, 1955.
- Andrae, T. *Mohammed : The Man and His Faith*, transl. T.W. Menzel, New York, 1960 (traduction anglaise de : *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen, 1932).
- Ansari, H., « Abū l-Khaṭṭāb » (traduit du persan par R. Gholami), *Encyclopaedia Islamica*, vol. 2, 203-210.
- Ansari, H., « L'héritage ésotérique du chiisme : un livre sur l'exégèse de la sourate 97 », *Arabica* 58 (2011), pp. 7-18.
- Ansari, H., *L'imamat et l'Occultation selon l'imamisme. Étude bibliographique et histoire des textes*, Leyde-Boston, 2017.
- Anṣārī (Ansari), H., « Mo'ammā-ye čand ketāb : az *Kitāb al-awṣiyā'*-e Shalmaghānī tā *Ithbāt al-waṣiyā-ye Mas'ūdī* (hamrāh bā barrasī-ye yekī az manābe'-e do ketāb-e *al-Hidāyat al-kubrā va Dalā'il al-imāma*) », dans Id., *Barrasī hā-ye tāriḫī dar ḥawze-ye eslām va tashayyo'*, Téhéran, 1390 solaire/2012, chap. 86, pp.875-918.

- Anṣārī, Ḥ. (= Ansari Hassan), « Taḥqīqī dar bāre-ye mansha'-e matn-e mowjūd-e *Tafsīr*-e mansūb be emām Ḥasan-e 'Askarī », <http://ansari.kateban.com> ; « Bar-resī ḥā-ye tārikhī »(consulté en avril 2017).
- Anṣārī, Ḥ. (=Ansari Hassan),« *Tafsīr al-'Askarī* čegūneh pardākhteh shod ? », <http://ansari.kateban.com> ; « Bar-resī ḥā-ye tārikhī »(consulté en avril 2017).
- Antes, P., *Zur Theologie des Shi'a. Eine Untersuchung des Jāmi' al-asrār wa manba' al-anwār von Sayyid Ḥaidar Āmolī*, Freiburg, 1971.
- Anthony, S., « Muḥammad, Menaḥem and the Paraclete on Ibn Ishāq (d.150/767) Arabic Version of John 15:23-16/1 », *BSOAS* 79/2 (2016), pp. 255-278.
- Anthony, S., « Muhammad, the Keys to Paradise and the *Doctrina Iacobi* : A Late Antique Puzzle », *Der Islam* 91.2 (2014), pp. 243-265.
- Anthony, S., *The Caliph and the Heretic. Ibn Saba' and the Origins of Shi'ism*, Leyde, 2012.
- Anthony, S., « The Legend of 'Abdallāh ibn Saba' and the Date of *Umm al-Kitāb* », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 21/1 (2011), pp. 1-30.
- Arazi, A., « *Ilqām al-ḥajar li-man zakkā sābb Abī Bakr wa 'Umar* d'al-Ṣuyūṭī ou le témoignage de l'insulteur des Compagnons », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), pp. 211-287.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. J. Tricot, Paris, 1990.
- Arkoun, M., *L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, 1970 (1982).
- Arnaldez, R., « al-Insān al-Kāmil », *EI2*.
- Arnaldez, R., « Lāḥūt et Nāsūt », *EI2*.
- Arnold, T., *Painting in Islam. A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*, New York, 1965, 2^e éd.
- Arzoumanian, Z., *History of Lewond, the Eminent Vardapet of the Armenians*, Wynnewood, 1982.
- Asani, A.S., « 'Alī b. Abī Ṭālib », *EQ*.
- Asatryan, M., *Controversies in Formative Shi'i Islam. The Ghulat Muslims and Their Beliefs*, Londres, 2017.
- al-Ashkevarī, Quṭb al-Dīn, *Maḥbūb al-qulūb, al-maqāla al-ūlā*, éd. I. al-Dībājī et A. Ṣidqī, Téhéran, 1378 s./1999 ; *al-maqāla al-thāniya*, éd. I. al-Dībājī et A. Ṣidqī, Téhéran, 1382 h.s./2003.
- al-Astarābādī, Sharaf al-Dīn, *Ta'wīl al-āyāt al-zāhira fī faḍā'il al-'itra al-ṭāhira*, éd. Ḥ al-Ustād Walī, Qumm, 1417/1996.
- Atallah, W., « Les survivances préislamiques chez le Prophète et ses Compagnons », *Arabica* 24/3, 1977, pp. 299-310.
- Aubin, J., « Aux origines d'un mouvement populaire medieval : Le cheykhisme du Bayhaq et du Nichāpour », *St Ir* 5/2, 1976, pp. 213-24.
- Aubin, J., « La fin de l'état Sarbadār du Khorassan », *JA* 263 (1974), pp. 95-118.
- Averroès, *Discours décisif*, intro. A. De Libera, trad.fr. M. Geoffroy, Paris, 1996.
- Ayada, S., *L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art*, Paris, 2010.
- Ayoub, M., *The Crisis of Muslim History : Religion and Politics in Early Islam*, Oxford, 2003.
- Ayoub, M., « The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'ān : A Study of the Principles and Development of Imāmī Tafsīr », dans A. Rippin (éd.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, 1988, pp. 177-198.
- al-'Ayyāshī, *Tafsīr*, éd. H. al-Rasūlī al-Maḥallātī, Qumm, 1380/1960.
- Azaiez, M. « Les contre-discours eschatologiques dans le Coran et le traité de Sanhedrin. Une réflexion sur les formes de la polémique coranique », dans F. Déroche, C. Robin et M. Zink (éds.), *Les origines du Coran, le Coran des origines*, Paris, 2015, pp. 111-127.
- Ažand, Y., *Qiyām-i Shī'ī-yi Sarbadārān*, Téhéran 1363 h.s./1985.
- Azmoudeh, Kh., « Nuit du Destin », dans M.A. Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, pp. 608-609.
- Badawī, 'AR., *al-Insān al-kāmil fī l-islām*, Le Caire, 1950.

- Bagatti, B., *The Church from the Circumcision : History and Archaeology of the Judaeo-Christians*, transl. E. Hoade, Jérusalem, 1971.
- Bağci, S., « From Texts to Pictures. ‘Alī in Manuscript Painting », dans *From History to Theology. ‘Alī in Islamic Beliefs*, ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara, 2005, pp. 229-263.
- al-Baghawī, Abū Muḥammad, *Tafsīr al-Baghawī al-musammā bi-Ma‘ālim al-tanzīl*, éd. al-‘Akk-Sawār, Beyrouth, 1992.
- al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-firaq*, éd. M. ‘Abd al-Ḥamīd, Beyrouth, 1393/1973.
- al-Baḥrānī Hāshim b. Sulaymān, *al-Burhān fī tafsīr al-Qur’ān*, Téhéran, s. d., 5 vols, éd. Téhéran, 1374-75/1954-55.
- al-Baḥrānī Hāshim b. Sulaymān, *al-Lawāmi‘ al-nūrāniyya fī asmā’ amīr al-mu‘minīn al-qur’āniyya*, Qumm, 1394/1974-1975.
- al-Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān, *Hilyat al-abrār*, éd. Gh. M. Baḥrānī, Qumm, 1411/1991.
- al-Baḥrānī Hāshim b. Sulaymān, *Madīnat al-ma‘ājiz*, éd. ‘I. Mowlāyī Hamadānī, Qumm, 1413/1992.
- al-Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān, *Yanābī‘ al-ma‘ājiz*, Qumm, s.d.
- al-Baḥrānī, Kamāl al-Dīn Mītham, *Sharḥ ‘alā l-mi‘at kalīma*, 1427/2006-7.
- al-Baḥrānī, Kamāl al-Dīn Mītham, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, 5 vols., Téhéran, 1378 h.s./1999-2000.
- Bailey, H.W., *Zoroastrian Problems in the Ninth-century Books*, Oxford, 1943.
- Bajlon, J., « The Amr of God in the Qur’ān », *Acta Orientalia* 22, 1958.
- al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, vol. 1, éd. Zakkār-Ziriklī, Wiesbaden, 1979.
- al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, vol. II, éd. M.B. al-Maḥmūdī, Beyrouth, 1974.
- al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, vol. III, éd. M.B. al-Maḥmūdī, Beyrouth, 1974.
- al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, vol. IV/a, éd. Schloessinger – Kister, Jérusalem, 1972.
- al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, vol. IV/b, éd. Schloessinger, Jérusalem 1961.
- al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, vol. V, éd. Goitein, Jérusalem, 1936.
- al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, éd. M.J. de Goeje, Leyde, 1866 ; Beyrouth, 1978.
- Baldick, J., « The Iranian Origin of the Futuwwa », *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* 50, 1990, pp. 345-361.
- Ballanfāt, P., « Réflexions sur la nature du paradoxe. La définition de Rūzbehān Baqlī Shīrāzī », *Kār Nāmeḥ* (Paris), 2-3, 1995, pp. 25-40.
- Ballanfāt, P. & Yahia, M., « Ordalie », dans Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, pp. 618-620.
- Bar-Asher, M.M., « *Al-Risāla al-Rāstbāshiyya* d’Abū ‘Abd Allāh al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-Khaṣībī, élaborateur de la religion nuṣayrite », *Shi‘i Studies Review* 2 (2018), pp. 228-254.
- Bar-Asher, M.M., *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leyde, 1999.
- Bar-Asher, M.M., « Shi’ism and the Qur’ān », dans J. D. MacAuliffe (éd.), *EQ*.
- Bar-Asher, M.M., « The Authority to Interpret the Qur’an », dans F. Daftary & G. Miskinzoda (éds.), *The Study of Shi‘i Islam : History, Theology and Law*, Londres, 2014, pp. 149-162.
- Bar-Asher, M.M., « The Qur’ān Commentary Ascribed to Imam Ḥasan al-‘Askarī », *JSAI* 24(2000), pp. 358-379.
- Bar-Asher, M.M., « Variant Readings and Additions of the Imāmī-Šī‘a to the Quran », *Israel Oriental Studies* 13 (1993), pp. 39-74.
- Bar-Asher, M.M. & Kofsky, A., *The Nuṣayrī-‘Alawī Religion : An Enquiry into its Theology and Liturgy*, Leyde, 2002.
- Bar-Asher M.M. & Kofsky, A., « The Nuṣayrī Doctrine of ‘Alī’s Divinity and the Nuṣayrī Trinity According to an Unpublished Treatise from the 7th/13th Century », *Der Islam*, 72/2 (1995), pp. 258-292.
- Barbel, J., *Christos Angelos*, Bonn, 1941.
- Barc, B. et Funk, W. P., *Le Livre des secrets de Jean. Recension brève* (NH III, 1 et BG, 2), Louvain, 2012.

- Bar Penkayē, Jean, *Rīsh mellē*, éd. et trad. fr. du Livre XV par A. Mingana, dans *Sources syriaques*, vol. 1, t. II, Leipzig, 1907-1908.
- al-Barqī, *Kitāb al-Mahāsīn*, éd. J. Muḥaddith Urmawī, Téhéran, 1370/1950.
- Barry, M., *Figurative Art in Medieval Islam*. Paris, 2004.
- Bar-Zeev, H., *Une lecture juive du Coran : Essai*, Paris, 2005.
- Bashear, S., « Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars : A Review of Arabic Sources », *JRAS* 1 (1991), pp. 173-207.
- Bashear, S., « Jesus in Early Muslim Shahāda and Related Issues : A New Perspective », paru pour la première fois et de manière posthume dans Id., *Studies in Early Islamic Tradition*, article n° XV, pp. 1-18.
- Bashear, S., « Muslim Apocalypses and the Hour : A Case-Study in Traditional Reinterpretation », *IOS* 13 (1993), pp. 75-100.
- Bashear, S., « Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches », *MW* 81 (1991), pp. 267-282 (= *Studies in Early Islamic Tradition*, article n° VI).
- Bashear, S., « Qur'ān 2 : 114 and Jerusalem », *BSOAS* 52 (1989), pp. 251-238 (repris dans Id., *Studies in Early Islamic Tradition*, article n° II).
- Bashear, S., « Riding Beast on Divine Missions : An Examination of the Ass and Camel Traditions », *JSS* 37 (1991), pp. 37-75.
- Bashear, S., *Studies in Early Islamic Tradition*, Jérusalem, 2004.
- Bashear, S., « The Title 'Fārūq' and Its Association with 'Umar I », *SI* 72 (1990), pp. 47-70.
- Bashir, Sh., « Between Mysticism and Messianism : The Life and Thought of Muḥammad Nūrbakṣ (d. 1464) », thèse de doctorat, Yale University, 1997.
- Bashir, Sh., *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford, 2005.
- Bashir, Sh., « The *Risālat al-hudā* of Muḥammad Nūrbakṣ (d. 869/1464) : Critical Edition with Introduction », *Rivista degli Studi Orientali* 75 (2001), fasc. 1-4, pp. 87-137.
- Bassetti-Sani, G., *The Koran in the Light of Christ*, Chicago, 1977.
- Bauer, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934 ; trad. fr. P. Vuagnat, Ch. et S. Mimouni, *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*, Paris, 2009.
- Baumstark, A., « Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen », *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 8 (1932), pp. 201-209.
- Bayāt Gholāmī, R., introduction à Rabī' (sic), *Alī Nāmeḥ*, éd. R. Bayāt-Gholāmī, Téhéran, 2010.
- al-Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa*, éd. 'A.M. Qal'ajī, 7 vols., Beyrouth, 1405/1985.
- Bayhom-Daou, T., « The Second Century Shi'ite *ghulāt* : Were They Really Gnostic ? », *Journal of Arabic and Islamic Studies* 5.2 (2003-4), pp. 13-61.
- Bayhom-Daou, T., « Hishām b. al-Ḥakam and his doctrine of the Imam's knowledge », *JSS* 48-1 (2003), pp. 71-108.
- Bayhom-Daou, T., « *Kitāb Sulaym ibn Qays* revisited », *BSOAS* 78-1 (2015), pp. 105-119.
- Bayhom-Daou, T., « The Imam's Knowledge and the Quran according to al-Faḍl b. Shādhān al-Nīsābūrī », *BSOAS* 64-2 (2001), pp. 188-207.
- Beeston, A.F.L., « Kingship in ancient south-Arabia », *JESHO* 15, 1972.
- Beeston, A.F.L., « The so-called harlots of Ḥaḍramawt », *Oriens* 5, 1952.
- Beinhauer-Köhler, B., *Fāṭima bint Muḥammad. Metamorphosen einer frühislamischen Frauengestalt*, Wiesbaden, 2002.
- Bell, R., *The Origin of Islam and Its Christian Environment*, Londres, 1926.
- Benkheira, M.H., « Onomastique et religion : à propos d'une réforme du nom propre au cours des premiers siècles de l'islam », dans C. Müller et M. Roiland-Rouabah (éds.), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terre d'Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, Damas-Beyrouth, 2013, pp. 319-356.
- Bernabe Pons, L. F., *El texto morisco del Evangelio de San Barnabé*, Grenade, Universidad de Granada, 1998.

- Bernard, D., *Les disciples juifs de Jésus du 1er siècle à Mahomet. Recherches sur le mouvement ébionite*, Paris, 2017.
- Berque, J., *Le Coran. Essai de traduction*, Paris, 1995².
- Bianchi, U. (éd.), *La 'doppia' creazione dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci nella gnosis*, Rome, 1978.
- Binbaş, E., *Intellectual Networks in Timurid Iran : Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī and the Islamic Republic of Letters*, Cambridge 2016.
- Birge, J. Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londres, 1937.
- al-Bīrūnī, *Āthār al-bāqīya*, éd. C.E. Sachau, *Alberuni, Chronologie orientalischer Völker*, Leipzig, 1923.
- al-Bishop Guthrie, A.E., « The Praclate, Almunhamanna and Aḥmad », *The Muslim World* 41.4 (1951), pp. 251-275.
- Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1952-1966.
- Blachère, R., *Le Coran. Al-Qor'ān*, Paris, 1966².
- Blichfeldt, J.O., *Early Mahdism : Politics and Religion in the Formative Period of Islam*, Leyde, 1985.
- Bobzin, H., « Das Siegel der Propheten'. Maimonides und das Verständnis von Mohammeds Prophetentum », dans G. Tamer (ed.), *The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge*, Berlin, 2005, pp. 289-306.
- Bobzin, H., « The 'Seal of the Prophets' : Towards an Understanding of Muḥammad's Prophethood », dans A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx (eds.), *The Qur'ān in Context : Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leyde, 2010, pp. 565-583.
- Bokhārī, *Les traditions islamiques*, trad. fr. O. Houdas et W. Marçais, 4 vols., Paris, 1903-1914, réimp. 1977 (voir aussi al-Bukhārī).
- Bolūkbāshī, 'A., « Shamā'il negārī dar ḥawze-ye honar hā-ye 'āmmeh-ye īrān », *Honar : ketāb-e māh* 31-32, 2001, pp. 3-7.
- Bonte, P. Conte, E. Hames, C. et Ould Cheikh, A.W., *Al-Ansāb. La quête des origines*, Paris, 1991.
- Borrut, A., *Entre mémoire et pouvoir : l'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leyde, 2011.
- Borrut, A., « Introduction : la fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques », dans Id. (éd.), *Écriture de l'histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l'islam*, n° spécial de la REMMM, 129 (2011-1), pp. 17-30.
- Bosworth, E.C., *Book of Contention and Strife Concerning the Relations Between the Banū Umayya and the Banū Hāshim* (trad. anglaise d'al-Maqrīzī, *Kitāb al-nizā' wa l-takhāṣum fīmā bayn Banī Umayya wa Banī Hāshim*), JSS, Monograph n° 3, Manchester, 1981 (voir aussi al-Maqrīzī).
- Boyarin, D., *Border Lines : The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphie, 2004.
- Boyarin, D. (ed.), *Judaeo-Christianity Redivivus*, n° special de *The Journal of Early Christian Studies* 9.4 (2001), pp. 417-509.
- Bravmann, M.M., *The Spiritual Background of Early Islam*, Leyde, 1972.
- Brock, S., « North Mesopotamia in the Late Seventh Century : Book XV of John Bar Penkaye's *Riṣ Melle* », dans Id., *Studies in Syriac Christianity : History, Literature, Theology*, Aldershot, Variorum, 1992, pp. 51-75.
- Brock, S., « Syriac Views of Emergent Islam », dans G.H.A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale-Edwardsville, 1982, pp. 9-21 et 199-203.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leyde, 1943-49.
- Browne, E. G., « Further notes on the literature of the Ḥurūfīs and their connection with the Bektāshī order of dervishes », *JRAS* (1907), pp. 533-581.
- Bucur, B.G., *Angelomorphic Pneumatology : Clement of Alexandria and other early Christian witnesses*, Leyde, 2009.

- Buehler, A. F., *Revealed Grace : The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)*, Louisville (KY), 2011.
- al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, éd. Krehl, Leyde, 1864 ; éd. Le Caire, 3 vols., 1378/1958 (voir aussi Bokhāri).
- Burrill, K. R.F., *The Quatrains of Nesimi, Fourteenth-Century Turkic Hurufi*, La Haye et Paris, 1972.
- Bursī voir Rajab al-Bursī.
- al-Burūjirdī al-Ḥusayn b. Bāqir, *al-Naṣṣ al-jalī fī arba ʿin āya fī sha'n 'Alī*, Téhéran, 1320/1902-1903.
- al-Burūjirdī, *Ṭarā'if al-maqāl*, éd. M. Rajā'ī, Qumm, 1410/1990.
- Busse, H., *Islam, Judaism and Christianity : Theological and Historical Affiliations*, Princeton, 1998.
- Busse, H., « Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem », *Theologische Quartalschrift* 161 (1981), pp. 168-188.
- Buyruk : İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, éd. Fuat Bozkurt, Istanbul, 2013.
- Caetani, L., *Annali dell'Islam*, Milan, 1905-1926.
- Cahen, C., « Mouvements et organisations populaires dans les villes de l'Asie musulmane au moyen-âge : milices et associations de Foutouwwa », *Recueil de la Société Jean Bodin* 7, 1955, pp. 273-298.
- Cahen, C., « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen-âge », *Arabica* 5/3 (1958), pp. 225-250 ; 6/1 (1959), pp. 25-56 ; 6/3 (1959), pp. 233-265 ; éd., Leyde, 1959.
- Cahen, C. et Taeschner, F., « Futuwwa », *EI2*.
- Canivet, P. et Rey-Coquais, J.-P. (éds.), *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe-VIIIe siècles. Actes du colloque international Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen et Paris –Institut du Monde Arabe, 11-15 septembre 1990*, Damas, 1992.
- Capezzzone, L., « Il *Kiāb al-ṣirāṭ* attribuito a Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī. Edizione del ms. Unico (Paris, Bibliothèque Nationale) e studio introduttivo », *RSO* 69/3-4 (1995), pp. 29-151.
- Capezzzone, L., « Un miracolo di 'Alī ibn Abī Ṭālib : i versi attribuiti ad al-Sayyid al-Ḥimyarī e il modello storiografico delle fonti relative *al radd al-šams* », in *In memoria di Francesco Gabrieli (1904-1996)*, suppl. 2 *RSO*, 71, 1997, p. 99-112.
- Casanova, P., « Description historique et topographique de l'Égypte », 3^e partie, *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, 3 (1906).
- Casanova, P., *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif*, Paris, 1911-13 (2 vols. + 1 vol. de notes) et 1924 (1 vol. de notes supplémentaires).
- Centlivres, P. et M., *Imageries populaires en Islam*. Genève, 1997.
- Cereti, C.G., *Zand-ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*, Rome, 1995.
- Chabbi, J., « Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet », *Arabica* 43 (1996), pp. 189-205.
- Chabbi, J., *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*, Paris, 1997.
- Chelhod, J., « Du nouveau à propos du 'matriarcat' arabe », *Arabica* 28/1, 1981.
- Chelhod, J., « La *baraka* chez les Arabes », *RHR* 148/1, 1955, pp. 68-88.
- Chelhod, J., *Les structures du sacré chez les arabes*, Paris, 1986.
- Chelkowski, P., « Narrative Painting and Painting Recitation in Qajar Iran », *Muqarnas* 6, 1989, pp. 98-111.
- Chittick, W., *A Shi'ite Anthology*, New York, 1981.
- Cirillo L. et Frémaux, M., *Évangile de Barnabé*, avec préface d'Henry Corbin (Recherches sur la composition et l'origine, texte italien et traduction française avec notes et index), Paris, 1977.
- Clarke, L., « The Rise and Decline of *Taqiyya* in Twelver Shi'ism », dans T. Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam*, Londres-New York, 2005, pp. 46-63.
- Clohessy, C.P., *Fāṭima, Daughter of Muḥammad*, Piscataway, 2013.
- Colin I., *The Ottoman Empire, 1300-1650 : The Structure of Power*, New York, 2002.
- Collins, J.J. (ed.), *Apocalypse : the Morphology of a Genre*, Missoula, 1979.

- Collins, J.J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Cambridge, 1998².
- Colpe, C., *Das Siegel der Propheten : historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, Berlin, 1990.
- Colpe, C., « Der 'Iranische Hintergrund' der islamischen Lehre vom Vollkommenen Menschen », dans *Recurrent Patterns in Iranian Religions. From Mazdaism to Sufism*, éd. Ph. Gignoux, *Studia Iranica* (Cahier 11), Paris, 1992.
- Comero, V., *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*, Beyrouth, 2012.
- Cook, D., « Messianism and Astronomical Events during the First Four Centuries of Islam », in M. Garcia Arenal (éd.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, n° special de la REMMM 91-94 (2000-2001), pp. 29-52.
- Cook, D., « Muslim Apocalyptic and Jihād », *JSAI* 20 (1996), pp. 66-105.
- Cook, D., « Muslim Materials on Comets and Meteorites », *Journal of the History of Astronomy* 30 (1999), pp. 131-160.
- Cook, D., *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, 2002.
- Cook, M., *The Koran : A Very Short Introduction*, Oxford, 2000 (voir aussi Crone & Cook).
- Copenhaver, B.P., *Hermetica*, Cambridge, 1992.
- Corbin, H., *Alchimie comme art hiératique*, Paris, 1986.
- Corbin, H., *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, 1979.
- Corbin, H., « De la gnose antique à la gnose ismaélienne », dans *Oriente e Occidente nel Medioevo. Convegno di scienze morali, storiche e filologiche*, Rome, 1957, p. 105-146 (repris dans Id., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, 1982, 3^e partie).
- Corbin, H., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, 1971.
- Corbin, H., « Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne », *Eranos Jahrbuch* XXIII (1954-1955), repris dans Id., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, 1982, partie 2.
- Corbin, H., *Face de Dieu, Face de l'Homme*, Paris, 1983.
- Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1986 (volume comprenant les deux parties de l'ouvrage publiées séparément en 1964 et 1974).
- Corbin, H., *Itinéraire d'un enseignement*, Institut Français de Recherche en Iran, Téhéran, 1993.
- Corbin, H., *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, 1981.
- Corbin, H., « L'Évangile de Barnabé et la prophétologie islamique », *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem*, Cahier n° 3, Paris, 1977, 169-212.
- Corbin, H., « L'idée du Paraclét en philosophie iranienne », dans *La Persia nel Medioevo*, Rome, 1971, pp. 37-68.
- Corbin, H., « Temple sabéen et Ismaélisme », dans Id., *Temple et contemplation. Essais sur l'islam iranien*, Paris, 1980.
- Costa, J., « 'Olam ha-zel/ 'olam ha-ba, al-dunyā/al-ākhirā : étude comparée de deux couples de termes dans la littérature talmudique et le Coran », *Arabica* 62.2-3 (2015), pp. 234-259.
- Couret, A., *La prise de Jérusalem par les Perses en 614. Trois documents nouveaux*, Orléans, 1896.
- Crone, P., « How Did the Quranic Pagans Make a Living ? », *BSOAS* 68 (2005), pp. 387-399.
- Crone, P., « Jewish Christianity and the Qur'ān (Part One) », *JNES* 74.2 (2015), pp. 225-253.
- Crone, P., *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, 1987.
- Crone, P., *The Nativist Prophets in Early Islamic Iran : Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge, 2011.
- Crone, P. & Cook, M., *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge (Angleterre), 1977.
- Crone, P. and Hinds, M., *God's Caliph : Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, 1986.
- Crow, D.K., « The Death of al-Ḥusayn b. 'Alī and Early Shī'ī Views of the Imamate », *Al-serāt* 12 (1986), p. 71-116 (repris dans E. Kohlberg (éd.), *Shī'ism*, Aldershot, 2003, article n° 3).

- Crow, D.K., « The 'Five Limbs' of the Soul : A Manichean Motif in Muslim Garb ? », dans T. Lawson (éd.), *Reason and Inspiration in Islam : Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, Londres/New York, 2005, pp.19-30.
- Crow, K.D., « The Role of *al-'Aql* in Early Islamic Wisdom, with Reference to Imam Ja'far al-Šādiq », Thèse de PhD inédite de Mc Gill University, 1996.
- Cuisenier J. et Miquel, A., « La terminologie arabe de la parenté. Analyse sémantique et analyse componentielle », *L'Homme* 5/3-4, 1965, p. 15-79.
- Cumont, F., « La fin du monde selon les mages occidentaux », *RHR* 103 (1931), pp. 80-99.
- Cuypers, M., « Structures rhétoriques des sourates 92 à 98 », *Annales Islamologiques* 34 (2000), pp. 95-138.
- Cuypers, M., *Une apocalypse coranique : une lecture des trente-trois dernières sourates du Coran*, Pendé (France), 2014.
- Daftary, F., *The Ismā'īlīs : Their History and Doctrines*, Cambridge, 2007² (1^{re} éd. 1990).
- Daftary, F. & Miskinzoda, G. (eds.), *The Study of Shi 'i Islam : History, Theology and Law*, Londres-New York, 2014.
- Dagron, G., « L'Église et la chrétienté byzantines », dans J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (éds.), *Histoire du christianisme*, Paris, tome 4, 1993.
- Dammen McAuliffe, J., « Chosen of All Women : Mary and Fātimah in Qur'ānic Exegesis », *Islamochristiana* 7 (1981), pp. 19-38.
- al-Dawānī, Jalāl al-Dīn, *Sharḥ risālat al-Zawrā'*, dans *Sab 'a rasā'il*, éd. S. A. Tuyīserkānī, Téhéran, 1381 h.s./2002.
- al-Daylamī, al-Ḥasan, *Irshād al-qulūb*, Beyrouth, 1398/1978.
- De Blois, F., « Elchasai-Manes-Muhammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich », *Der Islam* 81 (2004), pp. 31-48.
- De Blois, F., « *Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *Ḥanīf* (ἕθνικός) : Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam », *BSOAS* 65 (2002), pp. 1-30.
- De Epalza, M., « Sobre un posible Autor Español des Evangelio de Barnabé », *Andalus* 28 (1963), pp. 479-491.
- De Jong, F., « The Iconography of Bektashism. A Survey of Themes and Symbolism in Clerical Costume, Liturgical Objects and Pictorial Art », *Manuscripts of the Middle East* 4, 1989, pp. 7-29.
- De Menasce, J., *Le Troisième Livre du Dēnkart*, Paris, 1973.
- De Smet, D., « Au-delà de l'apparent : les notions de *zāhir* et *bāṭin* dans l'ésotérisme musulman », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 25 (1994), pp. 197-220.
- De Smet, D., « La fonction noétique de la triade *al-Jadd*, *al-Faṭḥ* et *al-Khayāl*. Les fondements de la connaissance prophétique dans l'ismaélisme », dans H. Biesterfeldt und V. Klemm (eds.), *Differenz und Dynamik im Islam : Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Würzburg, 2012, pp. 319-336.
- De Smet, D., « La pratique de *taqīyya* et *kitmān* en islam chiite : compromis ou hypocrisie ? », dans M. Nachi (éd.), *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Paris, 2011, pp. 148-161.
- De Smet, D., « La *taqīyya* et le jeûne de Ramadan : quelques réflexions ismaéliennes sur le sens ésotérique de la charia », *Al-Qanṭara* 34/2 (2013), pp. 357-386.
- De Smet, D., « Le Coran, son origine, sa nature et sa falsification. Positions ismaéliennes controversées », dans Id. et M.A. Amir-Moezzi (éds.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Paris, 2014.
- De Smet, D., *Les Épîtres sacrées des Druzes : Rasā'il al-Ḥikma*, Louvain, 2007.
- Déclais, J.-L., « Names of the Prophet », *EQ*.
- Derman, M.U., « 'Alī in Ottoman calligraphy », dans *From History to Theology. 'Alī in Islamic Beliefs*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara, 2005, pp. 291-303.

- Déroche, F., « Contrôler l'écriture. Sur quelques caractéristiques de corans de la période omeyyade », dans M. Azaiez et S. Mervin (éds.), *Le Coran. Nouvelles approches*, Paris, 2014, pp. 39-55.
- Déroche, F., *Qur'ans of the Umayyads. A First Overview*, Leyde, 2013.
- Déroche, F., Robin, C.J., et Zink, M. (éds.), *Les origines du Coran, le Coran des origines*, Paris, 2015.
- Desparmet, J., *Le mal magique*, Alger-Paris, 1932.
- Dhakāwatī Qarāguzlū, 'A. R., « Nahdat-i Musha'sha'ī wa gudhārī bar Kalām al-Mahdī », in *Ma'ārif* 37 (1375 h.s./[1996-1997]), pp. 59-67.
- Diba, L. & Ekhtiyar M. (eds.), *Royal Persian Paintings. The Qajar Epoch, 1785-1925*. Londres, 1998.
- Dīvān-i fārsī-yi Faḍl Allāh Na'imī Tabrizī va 'Imād al-Dīn Nasīmī Shīrvānī*, éd. Rustam Aliev, Téhéran, s.d.
- Djaït, H., *La vie de Muhammad*, Paris, 2007.
- Djebli, M., « Encore à propos de l'authenticité du *Nahj al-balāgha* », *SI* 75, 1992, pp. 33-56.
- Djebli, M., « Nahdj al-Balāgha », *EI2*.
- Doctrina Jacobi* dans *Patrologia Orientalis*, 1903, vol. 8. ; éd., G. Dagron et V. Déroche, *Doctrina Jacobi nuper Baptizati* dans « Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle », *Travaux et mémoires* 2 (1991), pp. 47-219.
- Donner, F., « La question du messianisme dans l'islam primitif », dans M. Garcia-Arenal (éd.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, n^o spécial REMMM 91-94, 2000, pp. 17-27.
- Donner, F., *Muhammad and the Believers : at the Origins of Islam*, Cambridge (Mass.), 2010.
- Donner, F., *Narratives of Islamic Origins : The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, 1998.
- Donner, F., « The Sources of Islamic Conceptions of War », dans J. Kelsay and J. Turner Johnson (eds.), *Just War and Jihad : Historical and Theological Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, New York, 1991, pp. 31-69.
- Donner, F., « Umayyad Efforts at Legitimation : the Umayyad's Silent Heritage », dans A. Borrut and P.M. Cobb (eds.), *Umayyad Legacies : Medieval Memories from Syria to Spain*, Leyde, 2010, pp. 187-211.
- Dresden, M.J., *Dēnkart, a Pahlavi Text, facsimile Edition of the Manuscript B of the K.R.Cama Oriental Institute Bombay*, Wiesbaden, 1966.
- Dressler, M., « Alevīs », *EI3*.
- Duval, P., *La littérature syriaque*, Paris, 1907 (3^e éd.).
- Dye, G., « Jewish Christianity, the Qur'ān, and Early Islam : some methodological caveats », dans F. del Rio Sanchez (éd.), *Jewish Christianity and the Origins of Islam*, Turnhout, 2018, pp. 11-29.
- Dye, G., « La nuit du Destin et la nuit de la Nativité », dans Id. et F. Nobilio (éds.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles-Fernelmont, 2011, pp. 107-169.
- Dye, G., « Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péricopes coraniques (Q 19 : 16-33) », dans I. Dépret et G. Dye (éds.), *Partage du sacré : transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Bruxelles, 2012, pp. 55-121.
- Dye, G. et Nobilio, F. (éds.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles-Fernelmont, 2011.
- Voir aussi M.A. Amir-Moezzi & G. Dye.
- Ebstein, M., « Absent yet All Times Present : Further Thoughts on Secrecy in the Shī'ī Tradition and in Sunnī Mysticism », *Al-Qanṭara* 34/2 (2013), pp. 387-413.
- Ebstein, M., *Mysticism and Philosophy in al-Andalus. Ibn Masarra, Ibn al-'Arabī and the Ismā'īlī Tradition*, Leyde, 2014.
- Ebstein, M., « Secrecy in Ismā'īlī Tradition and the Mystical Thought of Ibn al-'Arabī », *JA* 298.2 (2010), pp. 303-343.
- Ebstein, M., « Was Ibn Qasī a Šūfī ? », *SI* 110 (2015), pp. 196 -232.

- Ebstein, M. & Sviri, S., « The So-Called *Risālat al-Ḥurūf* (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al-Tustarī and Letter Mysticism in al-Andalus », *JA* 299/1 (2011), pp.213-237.
- Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, sous la dir. J.-P. Mahé et P.-H. Poirier, Paris, 2007.
- Écrits intertestamentaires*, sous la dir. d'A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Paris, 1987.
- Ekhtiyar, M., « Exploring *Ahl al-bayt* Imagery in Qajar Iran (1785-1925) », dans *People of the Prophet's House*, ed. F. Suleman. Londres, 2015, pp. 146-154.
- Eliash, J., « On the Genesis and Development of the Twelver-Shī'ī Three-Tenet *shahāda* », *Der Islam* 47, 1971, pp. 265-272.
- Enbāqom, *Anqaša amīn (La porte de la foi). Apologie éthiopienne du christianisme contre l'Islam à partir du Coran*, trad.fr. E.J. Van Donzel, Leyde, 1969.
- Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, trad.fr. J.-F. Balaudé, Paris, 1994.
- Ernst, C., *Words of Ecstasy in Sufism*, New York, 1985.
- Esmā'īlī, Ḥ., introduction à son édition de *Abū Muslim Nāmeḥ*, Téhéran, 2001.
- Evstatiev, S., « On the Perception of the *Khātām al-nabiyyin* Doctrine in Arabic Historical Thought : Confirmation or Finality ? », dans S. Leder, H. Kilpatrick, B. Martel-Thoumian & H. Schönig (eds.), *Studies in Arabic and Islam. Orientalia Lovaniensia Analecta* (Proceedings of the 19th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants), Louvain, 2002, pp. 455-467.
- Eyuboğlu, I. Z., *Alevi-Bektaşī edebiyatı*, Istanbul, 1991.
- Fahd, T., « Ġa'far al-Šādiq et la tradition scientifique arabe », dans *Le shī'isme imāmīte*, Actes du Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), Paris, 1970.
- Fahd, T., *La divination arabe*, Strasbourg, 1971, rééd. Paris 1987.
- Fahd, T. (éd.), *La vie du prophète Mahomet* (Travaux du centre d'études supérieures spécialisées d'histoire des religions de Strasbourg), Paris, 1983.
- Fahd, T., « Le monde du sorcier en Islam », in *Le monde du sorcier*, Paris 1966.
- Fahd, T., *Le Panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, 1968.
- al-Fayḍ al-Kāshānī, *al-Šāfi fī tafsīr al-Qur'ān*, 2 vols, Téhéran, s. d.
- al-Fayḍ al-Kāshānī, *Kalimāt maknūna*, éd. 'Uṭarīdī Qūcānī, Téhéran, 1342 solaire/1963 ; éd. 'A. 'Alīzādeh, Qumm, 1390 h.s./2011.
- Février, J.-G., *La religion des palmyréniens*, Paris, 1931.
- Fierro, M., « Le mahdi Ibn Tumart et al-Andalus : l'élaboration de la légitimité almohade », *RMMM* 91-94 (2001), pp. 107-124.
- Fierro, M., « On *al-Fāṭimī* and *al-Fāṭimiyyūn* », *JSAI* 20 (1996), pp. 130-160.
- Fierro, M., « The Genealogies of 'Abd al-Mu'min, the First Almohad Caliph », *The Almohad Revolution : Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farnham (Surrey), 2012, n. V, pp. 1-32.
- Fihrist-e alifbā'ī-ye kutub-e khaṭṭī-ye ketābkhāne-ye markazī-ye Astān-e Quds-e Riḍawī*, sous la dir. de M. 'Ā. Fekrat, Mashhad, 1369s./1990.
- Fihrist-e ketābkhāne-ye markazī-ye dāneshgāh-e Tehrān*, vols. 1 et 2, éd. 'A.N. Munzawī, Téhéran, 1330-32 solaire/1951-53 ; vols. 3-18, éd. M.T. Dāneshpažūh, Téhéran, 1332-64 solaire/1953-85.
- Fihrist-e nusakh-e khaṭṭī-ye ...ketābkhāne-ye mellī*, éd. A. Munzawī, Téhéran, 1348-53 solaire/1969-74.
- Fihrist-e nuskhā hā-ye khaṭṭī-ye ketābkhāne-ye... āyatollāh Mar'ashī*, sous la dir. de S. M. Mar'āshī, Qumm, 1411/1991.
- Fillipani-Ronconi, P., « Note sulla soteriologia e sul simbolismo cosmico dell'*Ummu 'l-Kitāb* », *AIUON*, 14 (1964), pp. 98-141.
- Fillipani-Ronconi, P., *Ummu 'l-Kitāb*, Naples, 1966.
- Flaskerud, I., *Visualising Belief and Piety in Iranian Shiism*. Londres, 2010.
- Flusin, B., « L'esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes, d'après deux récits byzantins », dans J. Raby and J. Johns (eds.), *Bayt Al-Maqdis : 'Abd al-Malik's Jerusalem*, Oxford, 1992.

- Fodor, A., « A Group of Iraqi Arm Amulets », *Quaderni di Studi Arabi* 5-6, 1987-88, pp. 266-277.
- Fodor, A., « Types of Shi'ite Amulets from Iraq », dans *Shia Islam*, Frederick De Jong (éd.). Utrecht, 1992, pp. 124-134.
- Fontana, M.V., *Iconografia dell'Ahl al-bayt. Immagini di arte persiana dal XII al XX secolo*. Naples, Istituto Universitario Orientale, 1994.
- Freitag, R., *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*, Berlin, 1985.
- Friedländer, I., « 'Abdallāh b. Saba', der Begründer der Shī'a und sein Jüdischer Ursprung », *Zeitschrift für Assyriologie* 23 (1909), pp. 32-63.
- Friedländer, I., « The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm », *JAOS* 28 (1907), pp. 1-80 et 29 (1909), pp. 1-183.
- Friedmann, Y., « Finality of Prophethood in Sunnī Islām », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), pp. 177-215.
- Friedmann, Y., *Prophecy Continuous : Aspects of Aḥmadī Religious Thought and its Medieval Background*, Berkeley, 1989.
- Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, éd. M. Kāzīm, Téhéran, 1410/1990.
- Fyze, A.A.A., « The Study of the Literature of the Fatimid *Da'wa* », dans G. Makdisi (ed.), *Arabic and Islamic Studies in Honour of H.A.R. Gibb*, Leyde, 1965, pp. 232-249.
- Gallez, E.-M., *Le messie et son prophète. Aux origines de l'islam*, tome 1 : « De Qumrân à Muhammad » + tome 2 : « Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire », Paris, 2007-2008.
- Garcia-Arenal, M., « La conjonction du ṣūfisme et sharīfisme au Maroc : le Mahdī comme sauveur », *RMMM* 55-56 (1990), pp. 233-256.
- Garcia-Arenal, M., « *Mahdī, murābiṭ, sharīf* : l'avènement de la dynastie Sa'dienne », *SI* 71 (1990), pp. 77-114.
- García-Arenal, M., *Messianism and Puritanical Reform : Mahdīs of the Muslim West*, Leyde-Boston, 2006.
- Gardeil, A., « Dons du Saint-Esprit. Pères grecs ; Pères latins », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, dir. A. Vacant et E. Mangenot, vol. IV/2, 1920, col. 1754-1766.
- Genet, A., « Le premier siècle de l'islam vu par les chroniqueurs syriaques », Mémoire de l'EPHE, juin 2015.
- Gesenius-Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, 17^e éd., Leyde, 1951.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *al-Munqidh min al-dalāl (Erreur et délivrance)*, éd. F. Jabr, Beyrouth, 1969.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *Risāla fī l-'ilm al-ladunī*, dans *Majmū'a rasā'il al-imām al-Ghazālī*, Beyrouth, 2011.
- Gignoux, Ph., « Imago Dei : de la théologie nestorienne à Ibn al-'Arabi », dans *Recurrent Patterns in Iranian Religions. From Mazdaism to Sufism*, éd. Ph. Gignoux, *Studia Iranica* (Cahier 11), Paris, 1992, pp. 13-27.
- Gil, M., « The Creed of Abū 'Āmir », *IOS* 12 (1992), pp. 9-47.
- Gil, M., « The Exilarchate », in D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam*, Leyde, 1995, pp. 33-65.
- Giladi, A., « Some notes on *tahnik* in medieval Islam », *JNES* 3, 1988, pp. 175-179.
- Gilliot, C., *Exégèse, langue et théologie en Islam : l'exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)*, Paris, 1990.
- Gilliot, C., « Le portrait "mythique" d'Ibn 'Abbās », *Arabica* 32/2 (1985), pp. 127-184.
- Gilliot, C., « Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad », *JSAI* 22, 1998, pp. 84-126.
- Gilliot, C., « Les sept "Lectures". Corps social et Écriture révélée », *SI* 61 (1985), pp. 5-25 et 63 (1986), pp. 49-62.
- Gilliot, C., « Miscellanea coranica I », *Arabica* 59 (2012), pp. 109-133.
- Gilliot, C., « Mohammed's Exegetical Activity in the Meccan Arabic Lectionary », dans C. Segovia and B. Lourié (eds.), *The Coming of the Comforter*, pp. 371-398.
- Gilliot, c., « Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit », *JA* 279/1-2, 1991.

- Gilliot, C., « Nochmals : Hieß der Prophet Muḥammad ? », dans M. Gross & K.-H. Ohlig (eds.), *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Berlin, 2011, pp. 53-95.
- Gimaret, D., *Les Noms divins en Islam*, Paris, 1988.
- Gleave, R., « ‘Alī b. Abī Ṭālib », *EI3*.
- Gleave, R., « Early Shiite hermeneutics and the dating of *Kitāb Sulaym ibn Qays* », *BSOAS* 78-1 (2015), pp. 83-103.
- Gleave, R., « The Legal Efficacy of *taqiyya* Acts in Imāmī Jurisprudence : ‘Alī al-Karakī’s *al-Risāla fī l-taqiyya* », *Al-Qanṭara* 34/2 (2013), pp. 415-438.
- Gnilka, J., *Die Nazarener und der Koran : Eine Spurensuche*, Freiburg, 2007.
- Gobillot, G., *al-Tirmidhī, Le livre des Nuances ou de l'impossibilité de la synonymie (Kiāb al-furūq wa man‘ al-tarāduf)*, Paris, 2006.
- Gobillot, G., « Des textes pseudo-clémentins à la mystique juive des premiers siècles et du Sinaï à Ma‘rib », dans C. Segovia and B. Lourié (eds.), *The Coming of the Comforter*, pp. 3- 89.
- Gobillot, G., « Jésus selon les mystiques musulmans », *Graphé* 7, « Les vies de Jésus » (1998), pp. 60-135.
- Gobillot, G., *Le Livre de la Profondeur des choses*, Presses Universitaires de Septentrion, 1996.
- Gobillot, G., « Le Mahdī, le *khatm al-awliyā’* et le *Quṭb*. Évolution des notions entre sunnisme et chiisme », *Mélanges de science religieuse* 59 (2002), pp. 5-31.
- Gobillot, G., « Les sources de l’anthropologie spirituelle chez les mystiques musulmans : une réflexion à partir de la notion de ‘*aql* », dans A. Temimi (éd.), *Mélanges Luce Lopez-Baralt*, Zaghuan, 2001, pp.267-314.
- Gobillot, G., « Sceau des prophètes », dans M.A. Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, pp. 795-797.
- Gobillot, G., « Un point sur les études tirmidhiennes », *Annales Islamologiques* 32 (2000) 77, pp. 67-79.
- Gobillot, G. et Ballanfat, P., « Le cœur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans », *Connaissance des religions* 57-59, 1999, pp. 170-204.
- Gobineau, A. *Les religions et les philosophies dans l’Asie centrale*, Paris, 1865, rééd. 1928.
- Gobineau, A., *Trois ans en Asie*. Paris, 1859.
- Goitein, Sh. D., *Jews and Arabs : Their Contacts Through the Ages*, New York, 1955.
- Goitein, Sh.D., « Zur Entstehung des Ramaḍān », *Der Islam* 18 (1929), pp. 189-195 (article repris et développé dans « Ramadan, the Muslim month of fasting », dans Id., *Studies in Islamic History and Institutions*, Leyde, 1966, pp. 90-110).
- Goldziher, I., « Das Prinzip der *takiyya* im Islam », *ZDMG* (1906), pp. 213-226 (rééd. Id., *Gesammelte Schriften*, ed. J. De Somogyi, Hildesheim, 1967-70, vol. 5, pp. 59-72).
- Goldziher, I., *Gesammelte Schriften*, éd. De Somogyi, Hildesheim, 1967-1970.
- Goldziher, I., *Le livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, Alger, 1903.
- Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, I-II, Halle, 1888-1890 (trad. fr. partielle du tome II par L. Bercher, *Études sur la tradition islamique*, Paris, 1952) ; *Muslim Studies*, éd. S.M. Stern, vol. II. Londres, 1971.
- Goldziher, I., « Polyandry and exogamy among the Arabs », *The Academy* 13/26, 1880.
- Goldziher, I., « Schi‘itisches », *ZDMG* 44, 1910, pp. 532-533 (repris dans Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 5, pp. 213-214).
- Goldziher, I., « Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schi‘iten » (repris dans Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 4, pp. 291-305).
- Gölpınarlı, A., *Hurūfîlik metinleri kataloğu*, Ankara, 1989.
- Goodrich, D. R., « A Şūfī Revolt in Portugal : Ibn Qasī and his *Kitāb Khal‘ al-na‘layn* », thèse de doctorat, Columbia University, New York, 1978.

- Görke, A., Motzki, H. & Schoeler, G., « First Century Sources for the Life of Muḥammad ? A Debate », *Der Islam* 89/2 (2012), pp. 2-59.
- Grabar, A., « Plotin et les origines de l'esthétique médiévale », *Cahiers Archéologiques* 1, 1945, pp. 15-34.
- Graham, A., *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A Reconsideration of the Sources with a Special Reference to the Divine Sayings or ḥadīth qudsī*, La Haye-Paris, 1977.
- Gramlich, R., « Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sura 7,172-173) », *Der Islam* 60 (1983), pp. 205-230.
- Gramlich, R., *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Wiesbaden, 1965-1981.
- Greenwood, T.W., « Sassanian Echoes and Apocalyptic Expectations : A Re-evaluation of the Armenian History Attributed to Sebeos », *Le Muséon* 115 (2003), pp. 323-397.
- Grenet, F., « I) Le rayonnement de l'eschatologie et de l'apocalyptique iraniennes ; II) Le Zand ī Wahman Yasn », *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses*, t. 115, 2006-2007, pp. 103-109 et t. 116, 2007-2008, pp. 109-112.
- Griffith, S.H., « *Al-Naṣārā* in the Qur'ān : a Hermeneutical Reflection », dans G. S. Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān*, 2011, Londres, pp. 301-322.
- Griffith, S.H., « Holy Spirit », *EQ*.
- Griffith, S.H., *The Church in the Shadow of the Mosque : Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton, 2008.
- Grimme, H., *Mohammed*, Münster, 1892.
- Guillaume, A., *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford, 1955.
- Gutas, D., « The Life, Works and Sayings of Theophrastus in the Arabic Tradition », dans W. W. Fortenbaugh et alii (éd.), *Theophrastus of Eresus : On His Life and Work*, New Brunswick/Oxford, 1985, pp. 63-102 (repris dans Dimitri Gutas, *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2000, art. VII).
- Hadot, P., *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris, 1997.
- Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, 1995.
- Hagen, G. « The Imagined and the Historical Muḥammad », *JAOS* 129/1 (2009), pp. 97-111.
- Haider, N., *The Origins of the Shī'a : Identity, Ritual and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa*, Cambridge, 2011.
- al-Hākīm al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, éd. M. B. al-Maḥmūdī, Beyrouth, 1393/1974.
- al-Hākīm al-Jushamī al-Bayhaqī, *Tanbīh al-ghāfilīn*, Le Caire, sans date.
- al-Hākīm al-Nīsābūrī, *al-Mustadrak 'alā l-ṣaḥīḥayn*, vol. 3, Haydarabad (réimpression Riyad), s. d.
- Hakim, A., « Conflicting images of lawgivers : the caliph and the Prophet. *Sunnat* 'Umar and *sunnat* Muḥammad », dans H. Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leyde, 2003, pp. 159-178.
- Hakim, A., « 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb : l'autorité religieuse et morale », *Arabica* 55/1, 2008, pp. 1-34.
- Hakim, A., « 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, calife par la Grâce de Dieu », *Arabica* 54/3, 2008, pp. 317-336.
- al-Halabī, *al-Sīra al-Ḥalabiyya*, Beyrouth, s.d.
- al-Halabī, Muḥammad b. Ṭalḥa, *al-Durr al-munazzam fī l-sirr al-a'zam*, s.l., 1331/1912.
- Halm, H., « Das "Buch der Schatten". Die Mufaḍḍal-Tradition der *ghulāt* und die Ursprünge des Nuṣairierts », *Der Islam* 55 (1978), pp. 219-265 et 58 (1981), pp. 15-86.
- Halm, H., *Die islamische Gnosis. Die Extreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich-Munich, 1982.
- Halm, H., *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliyya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden, 1978.
- Halm, H., « The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā'īliyya », dans F. Daftary (ed.), *Mediaeval Isma'īli History and Thought*, Cambridge, 1996, pp. 75-83.
- Hamdan, O., « The Second *Maṣāḥif* Project : A Step towards the Canonization of the Qur'ānic Text », dans A. Neuwirth, N. Sinai and M. Marx (eds.), *The Qur'ān in Context : Historical and*

- Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leyde, 2010, pp. 795-835.
- Ḥamiyya, Kh. 'A., *al-'Irfān al-shī'ī. Dirāsāt fī l-ḥayāt al-rūḥiyya wa l-fikriyya li-Ḥaydar al-Āmulī*, Beyrouth, 1425/2004.
- Hartmann, A., « al-Nāṣir Li-Dīn Allāh », *EI2*.
- Hartmann, A., *an-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180-1225). Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbāsidenzeit*, Berlin-New York, 1975.
- Hartmann A., « La conception gouvernementale du calife an-Nāṣir li-Dīn Allāh », *Orientalia Suecana* 22 (1973), pp. 52-61.
- al-Ḥasan al-'Askarī (attribué à), *al-Tafsīr al-mansūb ilā l-imām Abī Muḥammad al-Ḥasan b. 'Alī al-'Askarī*, Qumm, 1409/1988.
- Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib, *Haft bāb*, trad. anglaise par Jalal Badakhchani : *Spiritual Resurrection in Shi'i Islam : An Early Ismaili Treatise on the Doctrine of Qiyāmat. A new Persian edition and English translation of the Haft bāb by Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib*, Londres, 2017.
- al-Ḥasanī, Hāshim Ma'rūf, *al-Mawḍū'āt fī l-āthār wa l-akhbār*, Beyrouth, 1973.
- Ḥassān b. Thābit voir W.N. 'Arafat, *Diwan of Ḥassān ibn Thābit*, Londres, 1971.
- Hawting, G., *The First Dynasty of Islam : The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Carbondale-Edwardsville, 1987.
- Hawting, G., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam : From Polemic to History*, Cambridge, 1999.
- Hayek, M., *Christ de l'Islam*, Paris, 1959.
- Héberger, B. et Naef, S. (éds.), *La multiplication des images en pays d'islam*, Würzburg, 2013.
- Heger, C., « Yā muḥammad – kein "oh Muhammad", und wer ist 'Alī ? », dans *Schlaglichter : die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, M. Groß and K.-H. Ohlig (eds.), Berlin, 2005, pp. 278-292.
- Henninger, J., *La société bédouine ancienne*, Rome, 1959.
- Hermann, D. & Terrier, M. (eds.), *Shi'i Islam and Sufism. Classical Views and Modern Perspectives*, Londres, 2020.
- al-Ḥibārī, *Tafsīr al-Ḥibārī*, éd. M. R. al-Ḥusaynī, Beyrouth, 1408/1987.
- al-Ḥillī, Ḥasan b. Sulaymān (attribué à), *Mukhtaṣar Baṣā'ir al-darajāt*, Najaf, 1370/1950.
- Himmelfarb, M., « Sefer Zerubbabel » dans D. Stern and M. Jay Mirski (eds.), *Rabbinic Fantasies : Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, Philadelphie, 1990, pp. 67-90.
- Hirschfeld, H., *Beiträge zur Erklärung des Korān*, Leipzig, 1886.
- Hirschfeld, H., *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, Londres, 1902.
- Hodgson, M.G.S., « 'Abdallāh b. Saba' », *EI2*.
- Hodgson, M.G.S., « Ghulāt », *EI2*.
- Hodgson, M.G.S., « How did the early Shī'a become sectarian », *JAOS* 75 (1955) : 1-31 (maintenant dans E. Kohlberg (ed.), *Shī'ism*, Aldershot, 2003, article 1).
- Holmyard, E.J., *The Arabic Works of Jābir b. Ḥayyān*, Paris, 1928.
- Horowitz, J., *Koranische Untersuchungen*, Berlin, 1926.
- Hoyland, R.G., *Seeing Islam as Others Saw It : A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, 1997.
- Hrbek, I., « Muḥammads Nachlass und die Aliden », *Archiv Orientalni* 18, 1950, pp. 143-149.
- Huart, C., « La poésie religieuse des nosaïris », *JA*, 14, 1879, pp. 241-248.
- Huart, C., *Textes persans relatifs à la secte des Houroufīs*, Leyde - Londres, 1909.
- Hūd b. Muḥkim/Muḥakkam al-Ḥawwārī, *Tafsīr*, éd. B. Sharīfī, Beyrouth, 1990.
- Ḥunayn b. Ishāq, *Ādāb al-falāsifa*, éd. 'A. Badawī, Kuwait, 1406/1985.
- al-Ḥurr al-'Āmilī, *Amal al-āmīl*, éd. A. Ḥusaynī, Bagdad, 1385/1965.
- al-Ḥurr al-'Āmilī, *Ithbāt al-hudāt bil-nuṣūṣ wa l-mu'jizāt*, Qumm, 1378-79/1958-59.
- al-Ḥurr al-'Āmilī, *al-Jawāhir al-saniyya fī l-aḥādīth al-qudsiyya*, Qumm, s.d.
- al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il al-shī'a*, éd. M.R. Ḥusaynī Jalālī, Qumm, 1414/1994.

- Ḥusaynī Bahārāncī, *Āyāt al-faḍā'il yā faḍā'il-e 'Alī dar Qur'ān*, Qumm, 1380/2001.
- Ḥusaynī, M., *Maṣādir Nahj al-balāgha*, Najaf, 1966.
- al-Ḥuwayzī, *Tafsīr nūr al-thaqalayn*, 4^e éd., Qumm, 1412/1991.
- Hylén, T., *Husayn, the Mediator*, Uppsala, 2007.
- Ibn 'Abd al-Barr, *al-Isṭi'āb*, Beyrouth (fac-similé de l'édition litho. du Caire de 1328/1910), s. d.
- Ibn 'Abd al-Barr, *Jāmi' bayān al-'ilm wa faḍlihi*, Le Caire, s. d.
- Ibn Abī l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, éd. M.A. Ibrāhīm, Le Caire, 1965.
- Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī, *Kitāb al-Mujlī mir'āt al-munjī fī l-kalām wa l-ḥikmatayn wa l-taṣawwuf*, éd. R.Y.Pūrfārmad, 5 vols., Qumm – Beyrouth, 1434/2013.
- Ibn Abī Shayba, *al-Kitāb al-Muṣannaḥ fī l-aḥādīth wa l-āthār*, éd. al-Afghānī-al-Nadwī, 15 vols., Bombay, 1979-1983 ; éd. S. M. al-Laḥḥām, Beyrouth, 1409/1989 ; éd. M. 'A. Shāhīn, Beyrouth, 1416/1995.
- Ibn Abī Ya'lā al-Farrā', *Ṭabaqāt al-Hanābila*, Damas, 1923 (réimp. Beyrouth, vers 1980).
- Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. 'A. 'Afīfī, Beyrouth, 1423/2002.
- Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 4 vols., Beyrouth, s.d. ; 8 vols. Beyrouth, 1331-32/2010.
- Ibn 'Asākir, *Ta'rīkh madīnat Dimashq*, al-Sīra al-nabawīyya, 2 vols., éd. N. Ghazzāwī, Damas, 1984-1991.
- Ibn A'tham, *al-futūḥ*, trad. persane de Harawī (VI^e/XII^e siècle), éd. Gh. Ṭabāṭabā'ī Majd, Téhéran, 1374 s./1995.
- Ibn al-Athīr, *al-Nihāya fī gharīb al-ḥadīth wa l-athar*, éd. Zāwī-Tināḥī, 4 vols. Le Caire, 1963-1966, réimp. Beyrouth, s.d.
- Ibn al-Athīr, *Usd al-ghāba*, éd. M. Fāyīd *et alii*, Le Caire, 1963-1972.
- Ibn Bābūya, *al-Amālī/al-Majālis*, éd. et trad. persane de M. B. Kamareh'ī, Téhéran, 1404/1984.
- Ibn Bābūya, *Ilal al-sharā'i*, éd. M.Ş. Baḥr al-'ulūm, Najaf, 1385/1966.
- Ibn Bābūya, *Kamāl al-dīn*, éd. 'A.A. Ghaffārī, Qumm, 1405/1985.
- Ibn Bābūya, *Kitāb al-khiṣāl*, Najaf, 1391/1971 ; éd. 'A.A. Ghaffārī, Qumm, 1403/1984.
- Ibn Bābūya, *Kitāb al-tawḥīd*, éd. H. al-Ḥusaynī al-Ṭihrānī, Téhéran, 1398/1978.
- Ibn Bābūya, *Ma'ānī l-akḥbār*, éd. 'A. A. Ghaffārī, Téhéran, 1379/1959.
- Ibn Bābūya, *Uyūn akḥbār al-Riḍā*, éd. M.H. Lājevārdī, Téhéran, 1378/1958.
- Ibn al-Bīṭrīq al-Ḥillī, *Khaṣā'iṣ al-waḥy al-mubīn fī manāqib amīr al-mu'minīn*, M. B. Maḥmūdī, Téhéran, 1406/1986.
- Ibn Durayd, *Kitāb al-ishtiqāq*, éd. 'A.M. Hārūn, Bagdad, 1399/1979.
- Ibn Falāḥ, Muḥammad, *Kalām al-mahdī*, MS Majlis 10222.
- Ibn Fūrak, *Mushkil al-ḥadīth*, éd. M.M. 'Alī, Le Caire, 1979 ; éd. D. Gimaret, Damas, 2003.
- Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-muḥabbar*, éd. I. Lichtenstaedter, Haydarabad, 1942.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-tahdhīb*, 12 vols. Haydarabad, 1907-1909 (réimpr. Beyrouth, 1968).
- Ibn Ḥanbal, *Kitāb al-sunna*, La Mecque, 1349/1930.
- Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Le Caire, 1313/1896 ; Beyrouth, 1969, 6 vols.
- Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawīyya*, éd., F. Wüstenfeld, *Das Leben Moḥammeds nach Muhammad b. Ishāq*, 2 vols., Göttingen, 1858-1860 ; éd. Saqqā – Abyārī-Shalabī, Le Caire, 2^e éd., 1955.
- Ibn Ishāq, *Sīra Ibn Ishāq al-musammāt bi-kitāb al-mubtada' wa l-mab'ath wa l-maghāzī*, éd. M. Ḥamidullāh, Rabat, 1976.
- Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, Haydarabad, 1357/1938.
- Ibn al-Juhām, *Ta'wīl mā nazala min al-Qur'ān al-karīm fī l-nabī wa ālih*, éd. F. Tabrīziyān, Qumm, 1420/1999.
- Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa l-nihāya*, Beyrouth, 1977.
- Ibn Kathīr, *Tafsīr*, éd. Beyrouth, 1966.
- Ibn Khaldūn, *al-Muqaddima*, trad. fr. W. Mac Guckin de Slane : *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, Paris, 1936.

- Ibn Khuzayma, *K. al-tawhīd*, éd. M. Kh. Harrās, Le Caire, 1388/1968.
- Ibn Mājja, *al-Sunan*, éd. M. F. ‘Abd al-Bāqī, 2 vols., Le Caire, 1952-1954.
- Ibn Miskawayh, *al-Hikma al-khālida*, éd. ‘A. Badawī, 2^e éd., Téhéran, 1377 h.s./1998-99.
- Ibn Qasī, *Kitāb khal’ al-na’layn wa iqtibās al-nūr min mawḍi’ al-qadamayn*, éd. M. al-‘Amrānī, s.l., 1997.
- Ibn al-Qiftī, *Ikhbār al-‘ulamā’ bi-akhbār al-ḥukamā’*, éd. J. Lippert, Leipzig, 1903.
- Ibn Qutayba (attribué à), *al-Imāma wa l-siyāsa*, éd. M.M. al-Rāfi‘ī, Le Caire, 1322/1904.
- Ibn Qutayba, *Ta’wīl mukhtalaḥ al-ḥadīth*, Le Caire, 1326/1908 (trad. fr. G. Lecomte, *Le traité des divergences du Ḥadīth d’Ibn Qutayba*, Damas, 1967).
- Ibn Rushd, *al-Kaṣḥf ‘an manāḥij al-adilla fi ‘aqā’id al-milla*, éd. M.’A. al-Jābirī, Beyrouth, 1998 ; éd. D. Ben Aḥmad, Tunis, 2009.
- Ibn Sa’d, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, éd. E. Sachau, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams, bis zum Jahre 230 der Flucht*, 9 vols., Leyde, 1904-1928 ; éd. I. ‘Abbās, Beyrouth, 1406/1985.
- Ibn al-Sā’ī, ‘Alī b. Anjab Ṭāj al-Dīn, *al-Jāmi’ al-mukhtaṣar*, éd. M. Jawād, Bagdad 1353/1934.
- Ibn Shabba, *Ta’riḫ al-Madīna*, éd. M.F. Shaltūt, Qumm, 1410/1989-90, 3 vols (réimpression de l’éd. de Jadda, 1399/1979, 4 vols.)
- Ibn Shādhān, *Mi’at manqaba*, éd. N.R. ‘Ulwān, Qumm, 1413/1993.
- Ibn Shahrāshūb, *Ma’ālim al-‘ulamā’*, éd. M.S. Āl Baḥr al-‘ulūm, Najaf, 1380/1961.
- Ibn Shahrāshūb, *Manāqib āl Abī Ṭālib*, éd. M. Burūjerdī, Téhéran, 1316-17/1898-99 ; 3 vols, Najaf, 1375-76/1956 ;, Beyrouth, 1405/1985.
- Ibn Shu’ba, *Tuḥaf al-‘uqūl*, éd. ‘A.A. Ghaffārī, 1366 solaire/1988.
- Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt al-shifā’*, éd. G. C. Anawati et S. Zayed, Beyrouth, 1960.
- Ibn Ṭāwūs, *al-Ṭarā’if fi ma’rifā madhāhib al-ṭawā’if*, Qumm, 1400/1979.
- Ibn Taymiyya, *Minḥāj al-sunna*, s.l.s.d..
- Ibn Tūmart, *A’azz mā yuṭlab*, éd. ‘Ammār Ṭālibī, s.l. 2007.
- Iqbāl, ‘A., *Khānedān-e Nawbakhtī*, Téhéran, 1311 solaire/1933.
- al-Irbilī, *Kaṣḥf al-ghumma*, éd. H. Rasūlī Maḥallātī, Tabriz, rééd. Qumm, 1381/1962.
- al-Iṣfahānī, Abū l-Faraj, *Kitāb al-aghānī*, 20 vols., Būlāq, Le Caire, 1285/1868.
- al-Iṣfahānī, Abū l-Faraj, *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, éd. S.A. Ṣaqr, Le Caire 1949, rééd. Qumm, 1416/1995.
- Ishqurt Dada, *Ṣalāt-nāma*, ms. Istanbul, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça 1043, fol. 4b-52a.
- Ivanow, V., *Ismaili Literature : A Bibliographical Survey*, Téhéran, 1963.
- Ivanow, V., « Notes sur l’Ummu’ l-kitāb des Ismaéliens de l’Asie Centrale », *Revue des Études Islamiques* 6, 1932.
- Ivanow, V., *Studies in Early Persian Ismailism*, Leyde, 1948.
- Ivanow, V., *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay, 1946.
- Ivanow, V., « Ummu’l-kitāb », *Der Islam* 23, 1936 (l’ensemble de l’article et du texte persan, 1-132).
- Ja’farī, S.M.M., *Sayyid Raḍī*, Téhéran, 1378 solaire/1998 (2^e éd.).
- Ja’far al-Ṣādiq (attribué à), *Tafsīr*, éd. P. Nwyia, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* (Beyrouth), 43 (1968) ; éd. ‘A. Zay’ūr, *al-Tafsīr al-ṣūfi li l-Qur’ān ‘ind al-Ṣādiq*, Beyrouth, 1979.
- Ja’far b. Manṣūr al-Yaman (attribué à), *Kitāb al-kaṣḥf*, éd. R. Strothmann, Londres, 1952.
- Ja’fariyān, R., *Tāriḫ-i tashayyu’ dar Irān az āghāz tā ṭulū’-i dawlat-i ṣafavī*, Téhéran 1388 s./[2009-2010].
- Jambet, Ch., *L’acte d’être. La philosophie de la révélation chez Mollā Sadrā*, Paris, 2002.
- Jambet, Ch., « L’Homme parfait. Métaphysique de l’âme et eschatologie selon Qāzī Sa’īd Qummī », *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences religieuses*, t. 125 (2016-2017), pp. 411-423.
- Jambet, Ch., *Le gouvernement divin. Islam et conception politique du monde*, Paris, 2016.
- Jambet, Ch., *Qu’est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, 2011.

- Jambet, Ch., « Religion du savant et religion du vulgaire. Remarques sur les intentions du commentaire du *Livre de la preuve* de Mullā Ṣadrā », *SI* 109-2 (2014), pp. 208-239.
- Jambet, Ch., « « S'assimiler à Dieu dans la mesure du possible » ((*Théétète* 176b) : un impératif platonicien dans son interprétation en philosophie islamique », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. CXI, n° 4, 2017.
- Voir aussi M.A. Amir-Moezzi & Ch. Jambet.
- James, E.O., *The Nature and Function of Priesthood*, Londres, 1955.
- Jāmī, ‘Abd al-Rahmān, *Naqd al-nuṣūṣ*, éd. W. Chittick, Téhéran, 1380 h.s./2001-2.
- al-Jazā’irī, Ni‘matullāh, *al-Anwār al-nu‘māniyya*, Tabriz, 1378-82/1958-61.
- Jeffery, A., « Ghevond’s text of the Correspondance between ‘Umar II and Leo III », *The Harvard Theological Review* 37 (1944), pp. 269-332.
- Jeffery, A., *Materials for the History of the Text of the Qur’ān*, Leyde, 1937.
- Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*, Baroda, 1938.
- Jeffery, A., *The Qur’an as Scripture*, New York, 1952.
- Jomier, J., « L’Évangile selon Barnabé », *MIDEO* 6 (1959-1961), pp. 137-226.
- Joosten, J., « *The Gospel of Barnabas and the Diatessaron* », *Harvard Theological Review*, 95/1, janvier 2002, pp.73–96.
- Jullien C. & Jullien, F., « Aux frontières de l’iranité : “*Naṣrāyē*” et “*Krystyonē*” des inscriptions du *Mobad Kirdīr* : enquête littéraire et historique », *Numen* 49 (2002), pp. 282- 335.
- al-Juwaynī, *al-Shāmil fī uṣūl al-dīn*, éd. Nashshār-‘Awn-Mukhtār, Alexandrie, 1389/1969.
- Juynboll, G.H.A., « Some new ideas on the development of *sunna* as a technical term in early Islam », *JSAI* 10, 1987, pp. 97-118 (maintenant dans Id., *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadīth*, article 5).
- Juynboll, G.H.A., *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadīth*, Londres, Variorum, 1996.
- Juynboll, G.H.A., *The authenticity of the tradition literature. Discussions in modern Egypt*, Leyde, 1969.
- al-Kaf‘amī, Taqī al-Dīn Ibrāhīm, *al-Maqām al-asnā*, Qumm, 1412/1992.
- al-Kaf‘amī Taqī al-Dīn Ibrāhīm, *al-Miṣbāh*, Téhéran, 1321/1903.
- Kaḥḥāla, ‘Umar Riḍā, *Mu‘jam al-mu‘allifīn*, Beyrouth, 1414/1993.
- Kahle, P., « Ein Futuwwa-Erlass des Kalifen en-Nāṣir aus dem Jahre 604 (1207) », *Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur : Festschrift Max Freiherrn von Oppenheim*, Ernst F. Weidner (éd.), Berlin 1933, pp. 52-58.
- Kantūrī, I‘jāz Ḥusayn, *Kashf al-ḥujub wa l-astār*, Qumm, 1409/1988.
- Kara, S., *In Search of ‘Alī ibn Abī Ṭālib’s Codex. History and Traditions of the Earliest Copy of the Qur’ān*, Berlin, 2018.
- Karamustafa, A.T., « In his own voice : what Hatayī tells us about Ṣah İsmail’s religious views », *L’ésotérisme shī‘ite : ses racines et ses prolongements*, M.A. Amir-Moezzi, M. De Cillis, D. De Smet, O. Mir-Kasimov (éds.), Turnhout, 2016, pp. 601-611.
- Karamustafa, A. T., *Sufism : The Formative Period*, Edimbourg, 2007.
- Karīmīyān Sardashtī, N., « Pažūheshī dar bāre-ye ahl-e fotovvat », *Honar : ketāb-e māh* 31-32, 2001, pp. 40-45.
- al-Kashfī, Sayyid Ja‘far, *Tuḥfat al-mulūk*, s.l. (Iran), s.d. (éd. litho. en 2 vol.).
- al-Kashshī, *Ma‘rifa akhbār al-rijāl*, Bombay, 1317/1899.
- Kasimirski, A.F.I. de Biberstein, *Le Coran*, Paris, 2010⁸.
- Katsch, A.I., *Judaism and the Koran : Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and Its Commentaries*, New York, 1962.
- Kāzīm al-Rashtī, Sayyid, *Sharḥ al-khuṭba al-taṭanjiyya*, Tabriz, 1270/1853.
- Kessler, K., *Mani : Forschungen über die manichäische Religion*, vol. 1, Berlin, 1889.
- Khalil Samir, Kh., « Une réflexion chrétienne sur la mission prophétique de Muḥammad », dans A.-M. Delcambre et J. Bosshard (éds.), *Enquêtes sur l’islam, en hommage à Antoine Moussali*,

- Paris, 2004, pp. 263-292.
- al-Khāqānī, 'A., *Shu'arā' al-Ḥilla*, Najaf, 1372/1951.
- al-Khaṣṭībī/ al-Khuṣaybī, « al-Risāla al-Rāstbāshīyya », dans *Rasā'il al-ḥikma al-'alawīyya*, éd. Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, s.l. (« Silsilat al-turāth al-'alawī »), 2006.
- al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Faqīh wa l-mutafaqqih*, éd. I. al-Anṣārī, Beyrouth, 1395/1975.
- Khayrkhāh Harātī, *Kalām-i pīr: A Treatise on Ismaili Doctrine*, éd. et trad. angl., W. Ivanow, Bombay, 1935.
- al-Khazzāz al-Rāzī, *Kifāyat al-athar*, éd. A. Kūhkamare'ī, Qumm, 1401/1980.
- al-Kh^wānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, Beyrouth, 1411/1991 (rééd. de Téhéran, 1970-72).
- al-Kh^wārazmī, *al-Manāqib* (= *Manāqib Amīr al-mu'minīn*), Najaf, 1385/1965.
- al-Kh^wārazmī, *Maqṭal al-Ḥusayn*, Qumm, s. d.
- Kippenberg, H.G., « Ketmān. Zur Maxime der Verstellung in der antiken und frühislamischen Religionsgeschichte », dans J.W. van Herten *et al.* (eds.), *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of Jürgen C.H. Lebram*, Leyde, 1986, pp. 172-183.
- al-Kirmānī, *Majmū'at al-rasā'il*, éd. M. Ghālib, Beyrouth, 1983.
- Kister, M.J., « A Booth like the Booth of Moses...A Study of an Early Ḥadīth », *BSOAS* 25 (1962), pp. 150-155.
- Kister, M.J., « On 'Concessions' and Conduct. A Study in Early Islam », dans G.H.A. Juynboll (ed.), *Studies in the First Century of Islam Society*, vol. 3, Carbondale, 1983, pp. 89-107.
- Kitāb allāh wa ahl al-bayt fī ḥadīth al-thaqalayn*, Qumm, réimpression 1388/2009.
- Kiyā, Ṣ., « Āgahīhā-yi tāza az ḥurūfiyān », *Majalla-yi dānishkada-yi adabiyyāt-i dānishgāh-i Tihirān*, n° 2/2 (1333/1954), pp. 39-65.
- Kleiber, L., « Expression populaire et dévotion shi'ite », *La Revue des Musées de France. Revue du Louvre* 4, 2006, pp. 64-71.
- Klemm, V., « Image formation of an Islamic legend. Fāṭima, the daughter of the prophet Muḥammad », dans S. Günther (ed.), *Ideas, images, and methods of portrayal. Insights into classical Arabic literature and Islam*, Leyde- Boston, 2005, pp. 181-208.
- Kohlberg, E., « Abū Turāb », *BSOAS* 41 (1978) (repris dans id., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Variorum, Aldershot, 1991, article 6).
- Kohlberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work : Ibn Ṭāwūs and his Library*, Leyde, 1992.
- Kohlberg, E., « Authoritative Scriptures in Early Imāmī Shī'ism », in E. Patlagean et A. Le Boulluec (éds.), *Les retours aux Écritures : fondamentalismes présents et passés*, Louvain, pp. 295-312.
- Kohlberg, E., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot, 1991.
- Kohlberg, E., « Imam and Community in the Pre-Ghayba Period », dans S. Amir-Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, New York, 1988, pp. 25-53 (= *Belief and Law*, article 13).
- Kohlberg, E., « In Praise of the Few », dans G.R. Hawting, J.A. Mojaddedi and A. Samely (eds.), *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions. In Memory of Norman Calder*, *Journal of Semitic Studies* Supplement 12 (2000), pp. 149-162.
- Kohlberg, E., « Raḍj'a », *EI2*.
- Kohlberg, E., « Shī'ī Ḥadīth », dans *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, 1983, pp. 299-307.
- Kohlberg, E., « Some Imāmī-Shī'ī views on taqiyya », *JAOS* (1975), pp. 395-402 (= *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, article 3).
- Kohlberg, E., « Some Imāmī Shī'ī Views on the ṣahāba », *JSAI* 5 (1984), pp. 143-175 (= *Belief and Law*, article 9).
- Kohlberg, E., « Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'ān », dans S. M. Stern *et al.* (éd.), *Islamic Philosophy and the Classical tradition. Essays Presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, Oxford, 1972, pp. 209-224.

- Kohlberg, E., « Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion », dans H.G. Kippenberg and G.G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leyde, 1995, pp. 345-380.
- Kohlberg, E., « "The Term "Muḥaddath" in Twelver Shī'ism », dans *Studia Orientalia memorice D.H. Baneth dedicata*, Jérusalem, 1979, pp. 39-47, (repris dans Id., *Belief and Law in Imāmī-Shī'ism*, article 5).
- Kohlberg, E., *In Praise of the Few: Studies in Shi'i Thought and History*, Leyde-Boston 2020 (recueil d'articles de l'auteur qui comprend un certain nombre des travaux cités ci-dessus).
- Kohlberg, E. & Amir-Moezzi, M.A., *Revelation and Falsification. The Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*, Leyde-Boston, 2009.
- Voir aussi I. Poonawala et E. Kohlberg.
- Kraus, P., *Jābir b. Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, Le Caire, 1942 (rééd. Paris, 1986).
- Krinis, E., *God's Chosen People : Judah Halevi's Kuzari and the Shī'ī Imām Doctrine*, Turnhout, 2014.
- Krinis, E., « The Arabic Background of the Kuzari », *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 21/1 (2013), pp. 1-56.
- Kropp, M. (ed.), *Results of Contemporary Research on the Qur'ān : the Question of a Historico-critical Approach*, Beyrouth & Würzburg, 2007.
- al-Kulaynī, *al-Furū' min al-Kāfī*, éd. 'A. A. Ghaffārī, Téhéran, 1391/1971.
- al-Kulaynī, *al-Rawḍa min al-Kāfī*, texte et trad. persane de H. Rasūlī Maḥallātī, Téhéran 1389/1969.
- al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, vol. 4 (4 vols), éd. J. Muṣṭafawī, Téhéran, s. d., avec trad. persane (le 4e vol., traduit par H. Rasūlī Maḥallātī date de 1386/1966).
- Kumayt voir Horovitz, J., *Die Hāšimijjāt des Kumait*, Leyde, 1904 ; texte arabe réimprimé à Qumm, s.d. (vers 1970).
- Lafontaine-Dosogne, J., *Histoire de l'art byzantin et chrétien d'Orient*, Louvain, 1987.
- Lagardière, V., « La tariqa et la révolte des Murīdūn en 539 H / 1144 en Andalus », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35 (1983), pp. 157-170.
- Lakhani, A., « The Metaphysics of Human Governance : Imam 'Ali, Truth and Justice », dans Lakhani, A. (éd.), *The sacred foundations of justice in Islam : the Teachings of 'Ali ibn Abi Talib*, Bloomington, 2006.
- Lammens, H., *Études sur le règne du Calife Omayyade Mu'āwīa Ier*, Paris, 1908.
- Lammens, H., *Fāṭima et les filles de Mahomet*, Rome, 1912.
- Lammens, H., *Le berceau de l'Islam : l'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, Rome, 1914.
- Lammens, H., « Le culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites », *BIFAO* 17, 1919-1920, pp. 39-101.
- Laoust, H., « Le rôle de 'Alī dans la Sīra chiite », *REI*, 30/1, 1962, pp. 7-26.
- Lawson, T., « *The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the Commander of the Faithful* by Rajab Bursī », dans L. Lewisohn (ed.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, Londres-New York, 1992, pp. 261-276.
- Lawson, T., « *The Hidden Words of Fayḍ Kāshānī* », in M. Szuppe (éd.), *Iran : Questions et connaissances*. T. II, *Périodes médiévale et moderne*, Paris, 2002, p. 427-447.
- Layish, A., « Taqiyya among the Druzes », *Asian and African Studies* 19 (1985), pp. 245-281.
- Lecker, M., « Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī », *JSS* 41.1 (1996), pp. 21-63 (repris dans Id., *Jews and Arabs*, Aldershot, Variorum, 1998, article 16).
- Lecker, M., *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*, Aldershot, 1998.
- Lévi, I., « L'Apocalypse de Zorobabel », *Revue des Études Juives* 68 (1914), 129-160 ; 69 (1919), pp. 108-121 ; 70 (1920), pp. 57-65.
- Levy, J., *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Leipzig, 1876-1889.

- Lewis, B. « An Apocalyptic Vision of Islamic History », *BSOAS* 13 (1950), pp. 308-338.
- Lewisohn, L., « 'Ali ibn Abi Talib's Ethics of Mercy in the Mirror of the Persian Sufi Tradition », dans A. Lakhani (éd.), *The Sacred Foundations of Justice in Islam : The Teachings of 'Ali ibn Abi Talib*, Bloomington, 2006, pp. 109-145.
- Litvak, M., « More harmful than the Jews : anti-Shi'i polemics in modern radical Sunni discourse », dans M.A. Amir-Moezzi, M.M. Bar-Asher et S. Hopkins (éds.), *Le shī'isme imāmīte quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout, 2009, pp. 293-314.
- Livne-Kafri, O., « Jerusalem in Early Islam : The Eschatological Aspect », *Arabica* 53 (2006), pp. 382-403.
- Lohmann, T., « Die Nacht al-Qadr. Übersetzung und Erklärung von Sure 97 », *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 15 (1969), pp. 275-285.
- Lory, P., *Alchimie et mystique en terre d'islam*, Paris-Lagrassat, 1989.
- Lory, P. *Dix Traités d'alchimie. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-Dix*, Paris, 1983.
- Lory, P., « Les paradoxes mystiques (*shatahât*) dans la tradition soufie des premiers siècles », *Annuaire de l'EPHE, Sciences Religieuses*, tome 102, 1994-95 et tome 103, 1995-96.
- Lory, P., « Souffrir pour la vérité selon l'ésotérisme chiite de Rajab Borsî », dans M.A. Amir-Moezzi, M.M. Bar-Asher & S. Hopkins (éds.), *Le shī'isme imāmīte quarante ans après : Hommage à Etan Kohlberg*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études vol. 137, Turnhout, 2009, pp. 315-323.
- Lory, P. et Terrier, M., « *al-Insān al-kāmil* : l'Homme parfait dans la culture arabe classique », dans H. Touati (éd.), *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*, Brill, 2017, en ligne : <http://encyclopedie-humanisme.com/?Al-insan-al-kamil-248>.
- Lüling, G., *A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery of reliable Reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic reinterpretation*, Delhi, 2002, pp. 147 sqq. (trad. révisée et augmentée de : Id., *Über den Ur-Qur'ān. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ān*, Erlangen, 1974).
- Lüling, G., *Die Wiederentdeckung des propheten Muhammad. Eine Kritik am "christlichen" Abendland*, Erlangen, 1981.
- Luxenberg, C., « A New Interpretation of the Arabic Inscriptions in Jerusalem's Dome of the Rock », dans K.-H. Ohlig and G.-R. Puin (eds.), *The Hidden origins of Islam : New Research into Its Early History*, New York, 2010, pp. 125-151.
- Luxenberg, C., *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, Berlin, 2000.
- Luxenberg, C., « Noël dans le Coran », dans A.M. Delcambre et J. Bosshard (éds.), *Enquêtes sur l'Islam. En hommage à Antoine Moussali*, Paris, 2004, pp. 117-138.
- Macchi, J.D., Römer, T. & Nihan, Ch. (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, 2005.
- MacDonald, D.B., « Malāhim », *EI2*.
- Madan, D.M., *The Complete Text of the Pahlavi Dinkart*, Bombay, 1911.
- Madelung, W., « 'Abdallāh b. 'Abbās and Shiite Law », in U. Vermeulen-J.M.F. van Reeth (eds.), *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society*, Louvain, 1998, pp. 13-25.
- Madelung, W., « 'Abdallāh b. al-Zubayr and the Mahdī », *JNES* 40 (1981), pp. 291-305.
- Madelung, W., *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin, 1965.
- Madelung, W., « Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī's Synthesis of Kalām, Philosophy and Sufism » dans *La signification du Bas Moyen-Âge dans l'histoire et la culture du monde musulman* (Acte du 8^e congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants), Aix-en-Provence, 1978, pp. 147-156 (repris dans Id., *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londres, Variorum Reprints, 1985, article 13).
- Madelung, W., « "Introduction" à la partie "History and Historiography" », dans F. Daftary et G. Miskinzoda (éds.), *The Study of Shi'i Islam : History, Theology and Law*, Londres-New York, 2014, pp. 3-16.

- Madelung, W., « Kā'im Āl Muhammad », *EI2*.
- Madelung, W., « al-Mahdī », *EI2*.
- Madelung, W., « Social Legislation in *Sūrat al-Aḥzāb* » dans A. Cilardo (éd.), *Islam and Globalisation. Historical and Contemporary Perspectives. Proceeding of the 25th Congress of l'Union Européenne des Islamisants et Arabisants*, Louvain-Paris-Walpole, 2013, pp. 197-203.
- Madelung, W., « The *Hāshimīyyāt* of al-Kumayt and Hāshimi Shi'ism », *SI* 70, 1990, pp. 5-26.
- Madelung, W., *The Succession to Muḥammad : A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, 1997.
- Madelung, W., « The Sufyānī between Tradition and History », *SI* 63 (1984), pp. 1-48.
- Madelung, W. & Walker, P., *The Advent of the Fatimids : A Contemporary Shi'i Witness. An Edition and English Translation of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Munāẓarāt*, Londres, 2000.
- Magnin, J.M., *Notes sur l'ebionisme*, Jérusalem, 1979.
- Mahé, J.-P. et Poirier, P.-H. (dir.), *Ecrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, 2007.
- Mahjub, M.J., « Chivalry and Early Persian Sufism », Leonard Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism*, vol. 1, Oxford, 1999, pp. 549-582.
- al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, vol. 40, Téhéran-Qumm, 1376-1392/1956-1972, 110 vols.
- al-Majlisī, *Mir 'āt al-'uqūl*, Téhéran, 1404/1984.
- Makārim, S., *al-Taḥīyya fī l-islām*, Beyrouth, 2004.
- al-Malaṭī, *Kitāb al-tanbīh*, ed. S. Dederling, Istanbul, 1936.
- al-Māmaqānī, *Tanqīh al-maqāl*, Téhéran, 1349/1930.
- Manzoor, S.P., « From the Night of Power to the Dawn of Peace », *Afkar Inquiry* 3 (1986), pp. 28-33.
- al-Maḥdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir, *Kitāb al-bad' wa l-ta'rīkh (Le Livre de la Création et de l'Histoire)*, éd. et trad. fr. Cl. Huart, 6 vol., Paris, 1899-1919.
- al-Maqrīzī, *Imtā' al-asmā' bi mā li-rasūl allāh min al-abnā' wa l-amwāl wa l-ḥaḥāda wa l-matā'*, éd. M. 'A.Ḥ. al-Namīsī, 15 vols., Beyrouth, 1420/1999.
- al-Maqrīzī, *al-Nizā' wa l-takhāṣum fī mā bayna banī umayya wa banī hāshim*, éd. Ḥ. Mu'nis, Le Caire, 1984.
- Marcotte, R.D., « Night of Power », *EQ*.
- Margoliouth, D.S., *The Relations Between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam*, Londres, 1924.
- Martinez, F.J., « Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period : Pseudo-Methodus and Pseudo-Athanasius », thèse de doctorat inédite, The Catholic University of America, 1985.
- al-Mas'ūdī (attribué à), *Ithbāt al-waṣīyya*, Najaf, s.d.
- al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, éd. Barbier de Meynard revue par C. Pellat. Beyrouth 1968-1979.
- Masad, M. A., « The Medieval Islamic Apocalyptic Tradition : Divination, Prophecy and the End of Time in the 13th Century Eastern Mediterranean », thèse de doctorat, Washington University, Saint Louis (MO), 2008.
- Massé, H., « L'imagerie populaire de l'Iran », *Arts Asiatiques* 7-3, 1960, pp. 163-178.
- Massi Dakake, M. & Kazemi Moussavi, A., « Ghadr Khom », *En Ir.*
- Massi Dakake, M., « Hiding in Plain Sight : the Practical and Doctrinal Significance of Secrecy in Shi'ite Islam », *Journal of the American Academy of Religion*, 24/2 (June 2006), pp. 324-355.
- Massi Dakake, M., *The Charismatic Community : Shi'ite Identity in Early Islam*, Albany, 2007.
- Massi Dakake, M., « Writing and Resistance : The Transmission of Religious Knowledge in Early Shi'ism », dans F. Daftary & G. Miskinzoda (éds.), *The Study of Shi'i Islam*, partie III.8, pp. 181-201.
- Massignon, L., « Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam », *Eranos Jahrbuch* 1937, pp. 55-77 (repris dans Id., *Opera minora*, éd. Y. Moubarac, Beyrouth, 1963, vol. 1, pp. 499-513).
- Massignon, L., « Der gnostische Kult der Fatima im schiitischen Islam », *Eranos Jahrbuch* 1938, pp. 161-173 (= *Opera minora*, vol. 1, p. 514-522).
- Massignon, L., *Écrits mémorables*, éd. sous la direction de Ch. Jambet, Paris, 2009.

- Massignon, L., « Esquisse d'une bibliographie nuṣayrie », *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, Paris, 1939, p. 913-22 (= *Opera Minora*, 1, pp. 640-649).
- Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1999 (rééd.).
- Massignon, L., *La Passion de Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, vol. 4 (4 vol.), Paris, rééd. 1975.
- Massignon, L., « L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique », dans *Eranos Jahrbuch*, XV, 1948, pp. 287-314 (dans *Opera Minora*, Paris, 1969, 1, pp. 107-125).
- Massignon, L., « Salmân Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien », *Société d'Études Iraniennes, Cahier 7*, Paris, 1934 (= *Opera Minora*, 1, pp. 443-83, maintenant *Écrits mémorables*, dir. Ch. Jambet, Paris, 2009, vol. 2, pp. 576 sqq.).
- Masson, D., *Le Coran*, Paris, 1967.
- Ma'sūm 'Alī Shāh, *Tarā'iq al-ḥaqā'iq*, éd. M.J. Maḥjūb, Téhéran, 1345 solaire/1967.
- al-Maybudī, Qāḍī Mīr Ḥusayn, *Sharḥ-e Dīwān-e mansūb beh Amīr al-mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib*, éd. H. Raḥmānī et I. Ashkeshīrīn, Téhéran, 1390 h.s./2011.
- Mazuz, H., *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*, Leyde, 2014.
- Mazzaoui, M., « Musha'sha'iyān : A Fifteenth Century Shi'i Movement in Khūzistān and Southern Iraq », *Folia Orientalia* 22 (1981-1984), pp. 139-162.
- McDermott, M.J., *The Theology of al-Shaikh al-Muḥīd (m. 413/1022)*, Beyrouth, 1978.
- Melchert, C., « The Interpretation of Three Qur'anic Terms (*Siyāḥa*, *Ḥikma* and *Ṣiddīq*) of Special Interest to the Early Renoncians », dans S.R. Burge (ed.), *The Meaning of the Word. Lexicology and Qur'anic Exegesis*, Londres, 2015, pp. 89-116.
- Melikian-Chirvani, A.S., « L'Islam, le verbe et l'image », dans Boesflug, F. et Lossky, N. (éds.), *Nicée II, 787-1987 : douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque Nicée II, Collège de France, 2-4 octobre 1986*, 1987, Paris, pp. 89-117.
- Mélikoff, I., « Images et symboles chez les Qezelbāš », dans H. Beikbaghban (éd.), *Images et représentations en terre d'Islam. Actes du colloque international de l'université de Strasbourg : 3 et 4 février 1994*, éd. Beikbaghban Hossein. Téhéran, 1997, pp. 40-65.
- Mélikoff, I., « La divinisation d'Ali chez les Bektachis-Alevis », dans Ocak, A.Y. (ed.), *From History to Theology. 'Alī in Islamic Beliefs*, Ankara, 2005, pp. 83-110.
- Melvin-Koushki, M., « Powers of One : The Mathematicalization of the Occult Sciences in the High Persianate Tradition », *Intellectual History of the Islamicate World* 5 (2017), pp. 127-199.
- Melvin-Koushki, M., « The Quest for a Universal Science : The Occult Philosophy of Ṣā' in al-Dīn Turka Iṣfahānī (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran », thèse de doctorat, Yale University, 2012.
- Meyer, E., « Anlass und Anwendungsbereich der *taqiyya* », *Der Islam* 57(1980), pp. 246-280.
- Mez, A., *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922 (rééd., Hildesheim, 1968).
- Michaud, H., *Jésus selon le Coran*, Neuchâtel, 1960.
- Mīhandūst, M., « Pendāre hā va bāvardāshṭ hā-ye 'āmiyāne », *Honar : ketāb-e māh* 31-32, 2001, pp. 10-16.
- Milstein, R., « Light, Fire and the Sun in Islamic Painting », dans Sharon, M. (ed.), *Studies in Islamic History and Civilization in honour of Professor David Ayalon*, Jérusalem- Leyde, 1986, pp. 533-552.
- Mimouni, S.C., *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998.
- Mimouni, S.C., « Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique », *Revue Biblique* 105 (1998), pp. 232-244.
- Mingana, A., « The Transmission of the Qur'ān », *The Muslim World* 7, 1917, pp. 223-232 et 402-414.
- Minorsky, V., « The Poetry of Shāh Ismā'īl I », *BSOAS* 10/4 (1942), pp. 1006a-1053a.
- al-Minqarī, *Waq'at Ṣiffīn*, éd. 'A.M.Hārūn, Le Caire, 1382/1962.
- Mīr Dāmād, *Jadhawāt wa mawāqīt*, éd. 'A. Owjābī, Téhéran, 1380 h.s./2001.

- Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, éd. M. Moḥaqqueq, Téhéran, 1977.
- Mīr Dāmād, *Nibrās al-ḍiyā' wa tiswā' al-siwā' fī sharḥ bāb al-badā' wa ithbāt jadwā al-du'ā'*, éd. H. N. Esfahānī, Téhéran, 1374 h.s./1995.
- Mīr Dāmād, *Sharḥ ḥadīth tamthīl al-imam 'Alī bi-sūrat al-tawḥīd*, dans dd., *Muṣannaḥāt Mīr Dāmād*, vol. 1, éd. 'A. Nūrānī, Téhéran, 1381 h.s./2003, pp. 560-564.
- Mīr Dāmād, *al-Rawāshih al-samāwiyya*, éd. Gh. Qayṣariyya-hā et N. al-Jalīlī, s.l., 1422/2001.
- Mīr Fāḍilī, *Risāla*, ms. Istanbul, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça 1039, fol. 1b-70a.
- Mīr-'Ābedīnī, A. et Afshārī, M., *Āyīn-e qalandarī*, Téhéran, 1374/1995.
- Mīr-Kasimov, O., « Le « journal des rêves » de Faḍlullāh Astarābādī : édition et traduction annotée », *St Ir* 38 (2009), pp. 249-304.
- Mīr-Kasimov, O., « Notes sur deux textes ḥurūfī : le *Jāvdān-Nāma* de Faḍlullāh Astarābādī et l'un de ses commentaires, le *Maḥram-Nāma* de Sayyid Ishāq », *Studia Iranica* 35/2, 2006, pp. 203-235.
- Mīr-Kasimov, O., « Techniques de garde du secret en Islam », *RHR* 228/2 (avril-juin 2011), pp. 265-287.
- Mīr-Kasimov, O., « The Nizārī Ismaili Theory of the Resurrection (*Qiyāma*) and Post-Mongol Iranian Messianism », dans O. Mīr-Kasimov (éd.), *Intellectual Interactions in Islamic World : The Ismaili Thread*, Londres, 2020, pp. 323-352.
- Mīr-Kasimov, O., « The Word of Descent and the Word of Ascent in the Spectrum of the Sacred Texts in Islam », dans D. De Smet et M.A. Amir-Moezzi (éds), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Paris, 2014, pp. 329-372.
- Mīr-Kasimov, O., *Words of Power. Ḥurūfī Teachings Between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam : the Original Doctrine of Faḍl Allāh Astarābādī*, Londres-New York, 2015.
- Modarressi, H., *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam : Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and his Contribution to Imāmīte Shī'ite Thought*, Princeton, 1993.
- Modarressi, H., *Tradition and Survival. A Bibliographical Survey of Early Shī'ite Literature*, vol. 1, Oxford, 2003.
- Moeller, E., *Beiträge zur Mahdilehre des Islams*, Heidelberg, 1901.
- Mohammad-Zadeh, M., *L'iconographie chiite dans l'Iran des Qādjar : émergence, sources et développement*, Thèse de Doctorat, Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne) et Université de Genève, 2008.
- Molé, M., *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, 1963.
- Molé, M., « Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècle de l'hégire », *REI* 29 (1961), pp. 61-142.
- Momen, M., *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrine of Twelver Shi'ism*, Oxford, 1985.
- Monnot, G., *Islam et religions*, Paris, 1986.
- Monnot, G., « La transmiration et l'immortalité », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 14 (1980), pp. 149-166 (repris dans Id., *Islam et religions*, Paris, 1986, chap.XII).
- Monnot, G., *Penseurs musulmans et religions iraniennes. 'Abd al-Jabbār et ses devanciers*, Paris, 1974.
- Moosa, M., *Extremist Shi'ites : the Ghulat Sects*, New York, 1988.
- Morimoto, K., « An Enigmatic Genealogical Chart of the Timurids : A Testimony to the Dynasty's Claim to Yasavi-'Alid Legitimacy ? », *Oriens* 44 (2016), pp. 145-178.
- Morimoto, K., « The Earliest 'Alid Genealogy for the Safavids : New Evidence for the Pre-dynastic Claim to Sayyid Status », *Iranian Studies* 43/4 (2010), pp. 447-469.
- Morimoto, K., « The Prophet's Family as the Perennial Source of Sainly Scholars : al-Samhūdī on 'ilm and nasab », C. Mayeur-Jaouen et A. Papas (éds.), *Family Portraits with Saints : Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Berlin 2014, pp. 106-124.
- Morton, H., « The History of the Sarbadars in the light of new numismatic evidence », *Numismatic Chronicle*, 7th series, 16 (1976), pp. 255-258.

- Motzki, H., « Introduction », dans Id. (éd.), *The Biography of Muḥammad : the Issue of the Sources*, Leyde, 2000.
- Motzki, H., « The Collection of the Qur'ān. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments », *Der Islam* 78 (2001), pp. 1-34.
- Mu'ayyad fī l-Dīn al-Shīrāzī, *al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*, éd. M. Ghālib, vol. I et III, Beyrouth, 1974 et 1984.
- Mubarak, Z., *La prose arabe*, Paris, 1931.
- Mubashshir Ibn Fātik, *Mukhtār al-ḥikam wa maḥāsin al-kilam* (Los Bocados de oro), éd. 'A.R. Badawī, Madrid, 1958.
- Mudarris Tabrīzī, *Rayḥānat al-adab*, Tabriz, s.d. ; Téhéran, 1967-70.
- al-Mufīd, al-Shaykh, *Awā'il al-maqālāt*, éd. 'A. Wajdī Wā'iz Čarandābī, avec l'introduction et les commentaires de F. Zanjānī, 2e éd., Tabriz, 1371/1952 = al-Mufīd, al-Shaykh, *Silsilat mu'allafāt al-Shaykh al-Mufīd*, vol. 4, éd. I. al-Anṣārī al-Zanjānī al-Khū'īnī avec les commentaires de l'éditeur et ceux de Faḍlallāh Zanjānī (rééd. de l'éd. de Tabriz), 1993.
- al-Mufīd, al-Shaykh, *al-Irshād*, éd. H. Rasūlī Maḥallātī, Téhéran, 1346 solaire/1968.
- al-Mufīd, al-Shaykh, *Kitāb al-Jamal aw al-nuṣra fī ḥarb al-Baṣra*, Najaf, 1963.
- Mullā Ṣadrā, *Maḥāṭih al-ghayb*, éd. N. Ḥabībī, Téhéran, 2 vol., 1386 h.s./2007-2008.
- Mullā Ṣadrā, *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*, éd. M. Khājāvī, 4 vols., Téhéran, 1367 h.s./1988-89.
- Muslim, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, Le Caire, 1955 ; Istanbul, 2 vols., réimp. 1383/1963 ; Beyrouth, 5 vols., 1995.
- al-Nabātī al-Bayādī, *al-Širāṭ al-mustaqīm ilā mustahaqqī l-taqdīm*, éd. M.B. al-Bihūdī, Najaf, 1384/1964.
- Naef, S., *Y a-t-il une « question de l'image » en islam ?*, Paris, 2004.
- Nagel, T., *Rechtleitung und Kalifat*, Bonn, 1975.
- Nagel, T., *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, vol. I., Bonn, 1973.
- Nagel, T., *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates*, Bonn, 1972.
- Nahj al-balāgha wa shurūḥuh*, Maktabat al-imām 'Alī Amīr al-mu'minīn, Najaf, 2016.
- al-Najāshī, *Rijāl*, éd. al-Shubayrī al-Zanjānī, Qumm, 1407/1987.
- Naqā'id Jarīr wa l-Farazdaq*, éd. A.A. Bevan, Leyde, 1905-1909.
- al-Nasā'ī, *Khaṣā'is amīr al-mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib*, éd. al-Dānī b. Munīr Āl Zahwī, Saida-Beyrouth, 1424/2004.
- al-Nāshī' al-Akbar, *Masā'il al-imāma*, éd. J. van Ess, Beyrouth, 1971.
- Nau, F., « Lettre de Jacques d'Edesse sur la généalogie de la sainte Vierge », *Revue de l'Orient Chrétien* 4 (1901), pp. 512-531.
- Nau, F., « Un colloque du Patriarche Jean avec l'Emir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 », *JA* 11.5 (1915), pp. 225-279.
- al-Nawbakhtī, *Firaq al-shī'a*, éd., H. Ritter, Istanbul, 1931 ; trad. fr. M.J. Mashkour, *Les sectes shiites*, 2e éd., Téhéran, 1980.
- Neuwirth, A., Sinai, N. & Marx, M.(éds.), *The Qur'ān in Context : Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leyde, 2010.
- Nevo, Y.D. and Koren, J., *Crossroads to Islam : the Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst, 2003.
- Newman, A.J., *Safavid Iran : Rebirth of a Persian Empire*, Londres, 2009.
- Newman, A.J., *The Formative Period of Twelver Shī'ism : Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*, Richmond, 2000.
- Nöldeke, T., et al., *Geschichte des Qorāns*, (3 vols), Leipzig, 1909-1938.
- Nöldeke, T., « Hatte Muḥammad christliche Lehrer ? », *ZDMG* 12, 1858, pp. 699-708.
- al-Nu'mānī, *Kitāb al-ghayba*, éd. 'A. A. Ghaffārī, Téhéran, 1397/1977 ; texte avec traduction persane de M.J. al-Ghaffārī, Téhéran, 1363 solaire/1985.

- Nūr 'Alī Shāh, « Manzūm-e khuṭbat al-bayān », dans *Divān-e Nūr 'Alī Shāh Isfahānī*, Téhéran, 1349 solaire/1970.
- Nūr 'Alī Shāh, *Majmū'e-ye āthār-e N. 'A.sh. Isfahānī*, Téhéran, 1350 solaire/1971.
- Nūrbakhsh, Sayyid Muḥammad, *al-Risāla al-i'tiqādiyya*, éd. M. Molé dans *Professions de foi de deux kubrāwīs : 'Alī-i Hamadānī et Muḥammad Nūrbakhsh*, extrait de *Bulletin d'Études Orientales*, 17, 1961-62.
- Nwiya, P., *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970.
- O'Meara, D.J., *Pythagoras Revived : Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 1989.
- Ocak, A.Y., (éd.), *From History to Theology : 'Alī in Islamic Beliefs*, Ankara, 2005.
- Ohlander, E., *Sufism in an Age of Transition : 'Umar al-Suhrawardī and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*, Leyde-Boston, 2008.
- Osman, A., « 'Adālat al-ṣaḥāba : The Construction of a Religious Doctrine », *Arabica* 60/3-4, 2013, pp. 272-305.
- Ouardi, H., *Les derniers jours de Muhammad*, Paris, 2016.
- Palmer, A., Brock, S. and Hoyland, R.G., (eds.), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, 1993.
- Paret, R., « Das islamische Bildverbot und die Schia », dans E. Von Graf (ed.), *Festschrift Werner Caskel*, Leyde, pp. 224-232.
- Paret, R., « Der Plan einer neuen, leicht kommentierten wissenschaftlichen Koranübersetzung », dans Id. (éd.), *Orientalistische Studien. Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag*, Leyde, 1935, pp. 121-130.
- Paret, R., « Die Bedeutung des Wortes *baqīya* im Koran », in *Alttestamentliche Studien : Friedrich Nötscher zum 60. Geburtstag*, Bonn, 1950.
- Parpola, S., « The Assyrian Tree of Life : Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy », *JNES*, 52, n° 3, 1993, pp. 161-208.
- Parrinder, G., *Jesus in the Quran*, Londres, 1965.
- Pārsā, Khwāja Muḥammad, *Faṣl al-khiṭāb*, éd. J. Mesgarnežād, Téhéran 1381/[2002-2003].
- Pāzūkī, Sh., « Taṣawwuf-i 'alawī : guftārī dar bāb-i intisāb-i salāsīl-i šūfiyya ba-ḥaḍrat-i 'Alī », *Faṣlnāma-yi andīshe-yi dīnī dānishgāh-i Shīrāz* 2/1-2 (2001), pp. 59-74.
- Pellat, C., « Ḥilf al-fuḍūl », *EI2*.
- Pellat, C., « Mas'ūdī et l'imāmisme », dans *Le shī'isme imāmīte*, pp.69-90.
- Peters, F.E., « The Quest of the Historical Muhammad », *The International Journal of Middle East Studies* 23 (1991), pp. 291-315.
- Peterson, E., *'Alī and Mu'āwīya in Early Arabic Tradition*, Copenhagen, 1964.
- Peterson, S. R., *Shi'ism and Late Iranian Arts*, Ph.D. Thesis, New York University, 1981.
- Petitpièce, T., *Pentadic Redaction in Manichean Kephalaia*, Nag Hammadi and Manichean Studies n. 66, Leyde, 2009.
- Petitpièce, T., « The Face of the Father : Pentadization in the Manichean Kephalaia (Chapter 21) », *Vigiliae christianae*, 61, 2007, pp.470-477.
- Philonenko, M., *Les interpolations chrétiennes des douze Patriarches et les manuscrits de Qoumrān*, Paris, 1960.
- Pines, Sh., « Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity », *JSAI* 4 (1984), pp. 135-152.
- Pines, Sh. « Shī'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari* », *JSAI* 2 (1980), pp. 165-251.
- Pines, Sh., *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source*, Jérusalem (The Israel Academy of Sciences and Humanities Proceedings II, 13), 1966.
- Platon, *Œuvres complètes*, dir. L. Brisson, Paris, 2011.
- Pohlmann, K. F., *Militanz und Antimilitanz im Koran. Historisch-kritische Untersuchungen zur Korangeneese und zu den Ursprüngen des militanten Islam*, Münster, 2018.

- Pohlmann, K.F., « Commentaire des sourates 8 et 9 », dans M.A. Amir-Moezzi & G. Dye (dir.), *Le Coran des historiens*, vol. 2a, pp. 335-375 et 377-417.
- Poirier, P.-H., *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, commentaire*, Louvain-la-Neuve, 1981.
- Poonawala, I., « Ismā'īlī ta'wīl of the Qur'ān », dans A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, 1988, pp. 199-222.
- Poonawala I. & Kohlberg, E., « 'Alī b. Abī Ṭāleb », *Enc. Ir.*
- Popovic, A. et Veinstein, G. (éds.), *Bektachiyya : Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, 1995.
- Popp, V., « The Early History of Islam, Following Inscriptional and Numismatic Testimony », dans K.-H. Ohlig and G.-R. Puin (eds.), *The Hidden origins of Islam : New Research into Its Early History*, New York, 2010, pp. 17-124.
- Powers, D., *Muḥammad is Not the Father of Any of Your Men : the Making of the Last Prophet*, Philadelphie, 2009.
- Prémare, A.-L., de, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, 2004.
- Prémare, A.-L. de, « 'Comme il est écrit', l'histoire d'un texte », *SI* 70 (1989), pp. 27-56.
- Prémare, A.-L., de, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, 2002.
- Prémare, A.-L. de, « Prophétisme et adultère, d'un texte à l'autre », *REMMM* 58 (1990/4), pp. 101-135.
- Pritz, R.A., *Nazarene Jewish Christianity : From the End of the New Testament Period until Its Disappearance in the Fourth Century*, Jerusalem-Leyde, 1988.
- Proksch, O., *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr*, Leipzig, 1899.
- Puech, H.-C., *En quête de la gnose. II. Sur l'Évangile selon Thomas*, Paris, 1978.
- Puech, H.-C., *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949.
- Puech, H.-C., « le Manichéisme », dans *l'Histoire des Religions, Encyclopédie de la Pléiade*, vol. 2, pp. 523-645.
- al-Qāḍī Sa'īd al-Qummī, *al-Fawā'id al-riḍawiyya*, dans Id., *al-Arba'īniyyāt li-kashf anwār al-quḍsiyyāt*, éd. N. Ḥabībī, Téhéran, 1381 h.s./2002-3.
- al-Qāḍī Sa'īd al-Qummī, « Sharḥ Ḥadīth al-ghamāma » dans Id., *al-Arba'īniyyāt li-kashf anwār al-quḍsiyyāt*, éd. N. Ḥabībī, Téhéran, 1381 solaire/2003.
- al-Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm, *Tafsīr*, éd. T. al-Mūsawī al-Jazā'irī, Najaf, 1386-87/1966-68, rééd. Beyrouth, 1411/1991.
- al-Qummī, al-Shaykh 'Abbās, *al-Fawā'id al-riḍawiyya*, Téhéran, 1327 solaire/1949.
- al-Qummī, al-Shaykh 'Abbās, *al-Kunā wa l-alqāb*, Téhéran, 1397/1976.
- al-Qundūzī, *Yanābī' al-mawadda*, Najaf, s.d. ; Najaf, 1384/1965.
- Qutbuddin, T., « 'Alī's Contemplations on This World and the Hereafter in the Context of His Life and Times », dans A. Korangy et al. (eds.), *Essays in Islamic Philology, History, and Philosophy*, Berlin, 2016, pp. 333-353.
- Qutbuddin, T., « A Sermon on Piety by Imam 'Alī b. Abī Ṭālib : How the Rythm of the Classical Arabic Oration Tacitly Persuaded », dans S. Dorpmüller, J. Scholz, M. Stille, I. Weinrich (eds.), *Religion and Aesthetic Experience*, Heidelberg, 2018, pp. 109-123.
- Qutbuddin, T., « The Sermons of 'Ali ibn Abi Talib : At the Confluence of the Core Islamic Teachings of the Qur'an and the Oral, Nature-Based Cultural Ethos of Seventh Century Arabia », dans Linda G. Jones (ed.), *La predicación medieval : sermones cristianos, judios e islámicos en el Mediterráneo*, n° spécial d'*Anuario de Estudios Medievales* 42/1 (2012), pp. 201-228.
- Rabbath, E., *L'Orient chrétien à la veille de l'Islam*, Beyrouth, 1989.
- Radtke, B., « Iranian and Gnostic Elements in Early *Ṭaṣawwuf* : Observations Concerning the *Umm al-kitāb* », in G. Gnoli and A. Panaino (eds.), *Proceedings of the First European Conference of*

- Iranian Studies* (Serie orientale Roma 67/2), ii, Rome, 1990, pp.519-530.
- Radtke, B., *The Concept of wilāya in Early Sufism*, Londres, 1993.
- Ragg, L. & L., *The Gospel of Barnabas*, Oxford, 1907.
- Rajab al-Bursī, *al-Ash'ār* (Poèmes), publiés à la fin de la quasi-totalité des éditions des *Mashāriq anwār al-yaqīn*.
- Rajab al-Bursī, *al-Durr al-thamīn fī khams mi'a āya nazalat fī amīr al-mu'minīn*, éd. 'Alī 'Āshūr, Beyrouth, 1424/2003.
- Rajab al-Bursī, *Lawāmi' anwār al-tamjīd wa jawāmi' asrār al-tawhīd*, édité comme l'introduction des *Mashāriq anwār al-yaqīn*.
- Rajab al-Bursī (Borsī), *Les Orient des Lumières*, trad.fr. H. Corbin, Paris-Lagrassat, 1996 (trad. établie et complétée par P. Lory).
- Rajab al-Bursī, *Mashāriq al-amān wa lubāb ḥaqā'iq al-īmān*, éd. 'Abd al-Rasūl Zayn al-Dīn, Beyrouth, 1430/2009.
- Rajab al-Bursī, *Mashāriq anwār al-yaqīn*, éd. Beyrouth, 1379/1959 ; éd. Alī 'Āshūr, Beyrouth, 1419/1999 ; éd. 'Abd al-Ghaffār Ashraf al-Māzandarānī, Qumm, 1426/2005.
- Rajab al-Bursī, *Tafsīr sūrat al-ikhhlās/al-tawhīd*, éd. Ḥasan Ḥasanzādeh Āmolī, *Waḥdat az dādgāh-e 'arif va ḥakīm*, Téhéran, 1362 solaire/1984, pp. 212-225 ; éd. Muhammad Ḥusayn Derāyatī, dans la revue *Āfāq-e nūr* 2 (Pāyīz va zemestān-e 1384 solaire [= automne-hiver 2006], pp. 25-34.
- Raven W., « Sīra », *EI2*.
- al-Rāwandī, *al-Kharā'ij wa l-jarā'ih*, Qumm, 1409/1988-89.
- Rāz Shīrāzī, Abū l-Qāsim, *Sharḥ kitāb khuṭbat al-bayān* (sic., au lieu de *Kitāb sharḥ khuṭbat al-bayān*), Shiraz, s.d.
- Reeves, J.C.(ed.), *Bible and Qur'ān : Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta, 2003.
- Reeves, J.C., *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic : A Posttrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Leyde, 2006.
- Reynolds, G.S., « Jesus, the Qā'im and the End of the World », *RSO* 75 (2001), pp. 55-86.
- Reynolds, G.S., « Remembering Muḥammad », *Numen* 58 (2011), pp. 188-206.
- Reynolds, G.S., *The Quran and Its Biblical Subtext*, Londres, 2010.
- Reynolds, G.S., (ed.), *The Quran in Its Historical Context*, Londres, vol. 1, 2008 et vol. 2, 2011.
- Ridgeon, L., « 'Alī ibn Abī Ṭālib in Medieval Persian Sufi-Futuwwat Treatises », dans *L'ésotérisme shi'ite : ses racines et ses prolongements*, M.A. Amir-Moezzi, M. De Cillis, D. De Smet et O. Mir-Kasimov (eds.), Turnhout, 2016, pp. 665-685.
- Ridgeon, L., « Futuwwa (in Ṣūfism) », *EI3*.
- Ridgeon, L., *Jawānmardī : A Sufi Code of Honour*, Edinbourg, 2011.
- Ridgeon, L.(éd.), *Javanmardi. The Ethics and Practice of Persianate Perfection*, Londres, 2018.
- Ries, J., « Elchasaïsme », dans *Dictionnaire des religions*, Paris, 1984.
- Ries, J., « Les Kephalaia. La catéchèse de l'Eglise de Mani », dans D. De Smet, G. de Callatay et J. Van Reeth (éds.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Bruxelles, 2004, pp. 143-158.
- Rippin, A., « Occasions of Revelation », *EQ*.
- Rippin, A. « The Commerce of Eschatology », dans S. Wild (éd.), *The Qur'ān as Text*, Leyde, 1996, pp. 125-136.
- Rizvi, S., « "Seeking the Face of God" : the Safawid Hikmat Tradition's Conceptualisation of Walāya Takwīniyya », dans F. Daftary & G. Miskinzoda (éds.), *The Study of Shi'i Islam*, pp. 391-410.
- Rizvi, S., « Shi'i Political Theology and Esotericism in Qajar Iran. The Case of Sayyid Ja'far Kashfī », dans Amir-Moezzi et al. (éds), *L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements*, Turnhout, 2016, pp.687-712.
- Rizzardi, G., *Il problema della cristologia coranica. Storia dell'ermeneutica cristiana*, Milan, 1980.
- Robertson Smith, W., *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1903 (2 e éd.).

- Robertson Smith, W., *Lectures on the Religion of the Semites*, Edimbourg, 1914 (2^e éd.).
- Robin, C.J., « Arabie préislamique », dans Amir-Moezzi & Dye (dir.), *Le Coran des historiens*, vol. 1, pp. 51-154.
- Robin, C.J., « Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muḥammad (fin du VI^e et début du VII^e siècle de l'ère chrétienne) », dans S. Georgoudi, R. Koch-Piettre et F. Schmidt (éds.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leyde-Boston, 2012, pp. 433-476.
- Robin, C.J., « Recension de J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet* », dans *Bulletin Critique des Annales Islamologiques* 18, 2002, pp. 15-21.
- Robinson, C., *'Abd al-Malik*, Oxford, 2005.
- Rogers, M. J., « The Genesis of Safawid Religious Painting », *Iran* 8, 1970, pp. 121-141.
- Roggema, B., *The Legend of Sergius Bahīrā : Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leyde, 2009.
- Roncaglia, M.P., « Eléments Ebionites et Elkasaites dans le Coran », *Proche-Orient Chrétien* 21 (1971), pp. 101-125.
- Rosenthal, F., *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*, Leyde, 1971.
- Rossi E. & Bombaci, A., *Elenco di drammi religiosi persiani (fondo mss. Vaticani Cerulli)*, Vatican, 1961.
- Rubin, U., « Apes, Pigs and the Islamic Identity », *IOS* 17 (1997), pp. 89-105.
- Rubin, U., *Between Bible and Qur'ān : the Children of Israel and the Islamic Self-image*, Princeton, 1999.
- Rubin, U., « Pre-existence and light : Aspects of the concept *Nūr Muḥammad* », *IOS* 5 (1975), pp. 62-119.
- Rubin, U., « Prophets and Progenitors in Early Shī'a Tradition », *JSAI* 1 (1979), pp. 41-65.
- Rubin, U., *The Eye of the Beholder : The Life of Muḥammad As Viewed by the Early Muslims*, Londres, 1995.
- Rubin, U., « The *īlāf* of Quraysh. A study of sūra CVI », *Arabica*, 31-2, 1984, pp. 165-188.
- Rubin, U., « The Ka'ba : aspects of its ritual functions and position in Pre-Islamic and early Islamic times », *JSAI* 8, 1986, pp. 97-131.
- Rubin, U., « The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy. On the Interpretation of the Qur'ānic Sūrat al-Aḥzāb (33) », *ZDMG* 164/1 (2014), pp. 65-96.
- Ruska, J., *Arabische Alchemisten*, t. 2 : *Ġa'far al-Šādiq, der Sechste Imam*, Heidelberg, 1924.
- Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, *Sharḥ-e shaḥīyyāt*, éd. H. Corbin et M. Mo'īn, Paris – Téhéran, 1966 (rééd. 2004).
- Sachedina, A.A., *Islamic Messianism. The Idea of Mahdī in Twelver Shi'ism*, New York, 1981.
- Šadiqī, Gh. H., *Jonbesh hā-ye dīnī-ye īrānī dar qarn hā-ye dovvom va sevvom-e hejrī* (version complétée et mise à jour par l'auteur de sa thèse de doctorat : G. H. Sadighi, Les mouvements religieux iraniens aux II^e et III^e siècles de l'hégire, Paris, 1938), Téhéran, 1372 solaire/1993.
- al-Šaffār al-Qummī, *Bašā'ir al-darajāt*, éd. Mīrzā Kūčebāghī, Tabriz, 2^e éd. s. d. (vers 1960) ; nouvelle édition par 'A. Zakīzādeh Ranānī, (2 vols), avec trad. persane, Qumm, 1391/2012.
- Šāliḥ b. Aḥmad b. Ḥanbal, *Sīrat al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, éd. F. 'Abd al-Mun'im Aḥmad, Alexandrie 1981.
- Samson, *Relation de l'état présent du royaume de Perse*, Paris, 1695.
- Santillana, D., *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*, Rome, 1938.
- al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, Beyrouth, s.d.
- al-Sayyārī, *Kitāb al-qirā'āt/al-Tanzīl wa l-tahrīf*, éd. E. Kohlebrg et M.A. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*.
- Sayyid Muṣṭafā Āl Ḥaydar, *Bishārat al-Muṣṭafā*, Téhéran, s.d.
- Schacht, J., « A revaluation of islamic tradition », *JRAS*, 1949, pp. 140-152.

- Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.
- Schaeder, H.H., « Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen », *ZDMG*, 79, 1925, pp. 192-268.
- Scheffczyk L., (éd.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt, 1969.
- Schimmel, A., « Secrecy in Sufism », dans K.W. Bolle (ed.), *Secrecy in Religions*, Leyde, 1987, pp. 81-102.
- Schluetz, K., *Isaias 11,2 (Die sieben Gaben des Heiligen Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten*, Münster, 1932.
- Schmidtke, S., « New Sources for the Life and Work of Ibn Abī Jumhūr al-Aḥṣā'ī », *Studia Islamica* 38 (2009), pp. 49-68.
- Schmidtke, S., « The Doctrine of the Transmigration of the Soul according to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (killed 587/1191) and his Followers », *St Ir* 28.2 (1999), pp. 237-254.
- Schmidtke, S., *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Jumhūr al-Aḥṣā'ī (um 838/1434-35 – nach 906/1501)*, Leyde, 2000.
- Schmucker, L., « Mubāhala », *EI2*.
- Schoeps, H.-J., *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen, 1949.
- Segovia, C., « Thematic and Structural Affinities Between 1 Enoch and the Qur'ān : A Contribution to the Study of the Judaeo-Christian Apocalyptic Setting of the Early Islamica Faith » dans C. Segovia and B. Lourié (eds.), *The Coming of the Comforter*, pp. 231-267.
- Segovia, C., *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet*, Berlin-Boston, 2015.
- Segovia C., & Lourié, B.(eds.), *The Coming of the Comforter : When, Where and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, Piscataway (USA), 2012.
- Seidensticker, T., « The Authenticity of the Poems ascribed to Umayya ibn Abī al-Ṣalt », dans J.R. Smart (ed.), *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*, Richmond, 1996, pp. 88-102.
- Sells, M., « Sound, Spirit and Gender in *Sūrat al-Qadr* », *JAOS* 111/2 (1991), pp. 239-259.
- Serjeant, R.B., « *Haram* and *Ḥawṭah*, the Sacred Enclave in Arabia », dans A.R. Badawi (éd.), *Mélanges Taha Husain*, Le Caire, 1962, pp. 41-50 (maintenant dans Id., *Studies in Arabian History and Civilisation*, article n° 3).
- Serjeant, R.B., *Studies in Arabian History and Civilisation*, Londres, Variorum, 1981.
- Serjeant, R.B., « The “Constitution” of Medina », *The Islamic Quarterly* 8, 1964, pp. 3-16 (maintenant dans Id., *Studies in Arabian History and Civilisation*, article n° 5).
- Serjeant, R.B., « The Saiyids of Ḥaḍrama », dans *An inaugural Lecture at the School of Oriental and African Studies, 1956*, Londres, 1957, p. 3-29 (maintenant dans *Studies in Arabian History and Civilisation*, article 8).
- Serjeant, R.B., « The *Sunnah Jāmi'ah*, Pacts with the Yathrib Jews, and the *tahrīm* of Yathrib : Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-called “Constitution of Medina” », *BSOAS* 41, 1978, pp. 1-42 (maintenant dans *Studies in Arabian History and Civilisation*, article 6).
- Sfar, M., *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, Paris, 1998.
- Shaddel, M., « Quranic *Ummī* : Genealogy, Ethnicity and the Foundation of A New Community », *JSAI* 43 (2016), pp. 1-60.
- Shafī'ī Kadkanī, M.R., « Ḥemāse-yī shī'ī az qarn-e panjom », *Majalle-ye Dāneshkade-ye Adabiyyāt va 'Olūm-e Ensānī-ye Mashhad*, 33^e année, n° 3-4 (automne-hiver 1379/2000), p. 425-491.
- Shah-Kazemi, R., « A Sacred Conception of Justice : Imam 'Ali's Letter to Malik al-Ashtar », dans Lakhani, M.A. (éd.), *The sacred foundations of justice in Islam : the Teachings of 'Ali ibn Abi Talib*, Bloomington, 2006.

- Shah-Kazemi, R., *Justice and Remembrance. Introducing the Spirituality of Imam Ali*, Londres, 2006.
- Shahrastānī, ‘Abd al-Karīm, *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*, éd. W. Cureton, *Book of Religious and Philosophical Sects*, Londres, 1846 ; éd. M. Badrān, 2 vols., Le Caire, 1366/1947- 1375/1955 ; Shahrastānī, *Le Livre des religions et des sectes*, vol. 1, trad. fr. D. Gimaret et G. Monnot, Paris-Louvain, 1986 ; vol. II, trad. J. Jolivet et G. Monnot, Louvain, 1993.
- Shahrastānī, S. ‘A., *Mawsū‘at al-adhān bayn al-aṣāla wa l-tahrīf*, Qumm, 1395 solaire/2016, 3 vols.
- al-Shahrazūrī, Shams al-Dīn, *Rasā’il al-shajara al-ilāhiyya fī ‘ulūm al-ḥaqā’iq al-rabbāniyya*, éd. N. Ḥabībī, 3 vols., Téhéran, 1383 h.s./2004-05.
- al-Shahrazūrī, Shams al-Dīn, *Sharḥ Ḥikmat al-ishrāq*, éd. H. Diyā’ī, Téhéran, 1380 h.s./2001.
- Shaked, Sh., *Dualism in Transformation : Varieties of Religion in Sasanian Iran*, Londres, 1994.
- Shani, R. Y., « *La Fata illa ‘Ali la Sayf illa Dhu’l-Faqar* : Epigraphic Ceramic Platters from Medieval Nishapur Documenting Esteem for ‘Ali ebn Abi Taleb as the Ideal *Fata* », dans Ridgeon, L. (éd.), *Javanmardi. The Ethics and Practice of Persianate Perfection*, Londres, 2018, pp. 28-65.
- al-Sharīf al-Raḍī, *Khaṣā’iṣ amīr al-mu’minīn ‘Alī b. Abī Ṭālib*, Beyrouth, 1406/1986.
- Sharon, M., « *Ahl al-Bayt – People of the House* », *JSAI* 8, 1986, pp. 169-184.
- Sharon, M., *Black Banners from the East*, Leyde-Jérusalem, 1983.
- Sharon, M., « The ‘Abbasid Da‘wa reexamined on the basis of a new source », *Arabic and Islamic Studies*, Bar Ilan University, 1973.
- Sharon, M., « The development of the debate around the legitimacy of authority in early Islam », *JSAI* 5, 1984, p. 121-142.
- Sharon, M., « The Umayyads as *ahl al-bayt* », *JSAI* 14, 1991, pp. 115-152.
- al-Shaybī, K.M., *al-Fikr al-shī‘ī wa l-naza‘āt al-ṣūfiyya ḥattā maṭla‘ al-qarn al-thānī ‘ashar al-hijrī*, Bagdad, 1386/1966.
- al-Shaybī, K.M., *al-Ṣila bayn al-taṣawwuf wa l-tashayyū‘*, Bagdad, 1966.
- al-Shaybī, K.M., « al-Taḥiyya uṣūluḥā wa taṭawwuruhā », *Revue de la Faculté des Lettres de l’Université d’Alexandrie* 16 (1962-1963), pp. 14-40.
- Shaykh Bahā’ī (Bahā’ al-Dīn al-‘Āmilī), *al-Arba ‘ūn ḥadīthan*, Qumm, 1431/2009-2010.
- Shaykh Bahā’ī, *Kashkūl*, éd. ‘A. al-Namrī, 2 vols., Beyrouth, 1418/1998.
- Shī‘isme imāmīte (le)*, *Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, Paris, 1970.
- Shoemaker, S.J., « Les vies de Muhammad », dans M.A. Amir-Moezzi et G. Dye (dir.), *Le Coran des historiens*, Paris, 2019, vol. 1, pp. 183-245.
- Shoemaker, S.J., *The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, Philadelphia, 2018.
- Shoemaker, S.J., *The Death of a Prophet : the End of Muhammad’s Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia, 2012.
- Shoemaker, S.J., « ‘The Reign of God Has Come’ : Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam », *Arabica* 61.5, 2014, pp. 514-558.
- Silvestre de Sacy, A.I., *Chrestomathie arabe*, Paris, 1806.
- Simon, R., « Mānī and Muḥammad », *JSAI* 21 (1997), pp. 118-141.
- Sinai, N., « Religious poetry from the Quranic milieu : Umayya b. Abī al-Ṣalt on the fate of the Thamūd », *BSOAS* 74/3 (2011), pp. 396-419.
- Sinai, N., « “Weihnachten im Koran” oder “Nacht der Bestimmung” ? Eine Interpretation von Sure 97 », *Der Islam* 88 (2012), pp. 11-32.
- Smith, J.M., *The History of the Sarbadār Dynasty*, La Haye- Paris, 1970.
- Snouck Hurgronje, C., « Der Mahdi », *Revue coloniale internationale* 1 (1886), pp. 239-273.
- Snouck Hurgronje, C. « Une nouvelle biographie de Mohammed », *Revue de l’Histoire des Religions* 15, n° 30 (1894), pp. 48-70 et 149-178.
- Snouck Hurgronje, C., *Verspreide geschriften van C. Snouck Hurgronje*, éd. A. J. Wensinck, Bonn-Leipzig, 1923-1927.

- Sorūsh, 'AK., *Basṭ-e tajrebe-ye nabavī*, Téhéran, 3^e éd., 1379 solaire/2000.
- Soufi, D.L., *Fāṭima in Classical Muslim Thought*, thèse de doctorat inédite, University of Princeton, 1997.
- Sourdel, D., *L'Imamisme vu par le Cheikh al-Mufīd*, Paris, 1974.
- Speyer, H., *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Berlin, 1931.
- Spitaler, A., « Was bedeutet *baqīja* im Koran ? », in *Westöstliche Abhandlungen Rudolf Tschudi zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, 1954, pp. 137-146.
- Sprenger, A., *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, 2 vols., Berlin, 1861-1862 (1869²).
- St Clair-Tisdall, W., « Shi'ah Additions to the Koran », *The Moslem World* 3 (1913), pp. 227-241.
- Stauffer, E., *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern, 1957.
- Steigerwald, D., « La dissimulation (*taqiyya*) de la foi dans le shī'isme ismaélien », *Studies in Religion* 27/1 (1998), pp. 39-59.
- Strothmann, R., *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strasbourg, 1912.
- Stroumsa, G.G., « Jewish Christianity and Islamic Origins », dans B. Sadeghi, A.Q. Ahmed, A. Silverstein and Robert G. Hoyland (eds.), *Islamic Cultures, Islamic Contexts : Essays in Honour of Patricia Crone*, Leyde, 2015, pp. 72-96.
- Stroumsa, G.G., « 'Le sceau des prophètes' : nature d'une métaphore manichéenne », dans Id., *Savoir et salut*, Paris, 1992, chap. XV (trad. fr. de « Seal of the Prophets : the Nature of A Manichean Metaphor », *JSAI* 7(1986), pp. 61-74).
- Suermann, H., « Muḥammad in Christian and Jewish Apocalyptic Expectations », *Islam and Christian-Muslim Relations* 5 (1994), pp. 12-27.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn, *Kitāb al-Talwīhāt al-lawḥiyya wa-l-'arshiyya*, dans *Œuvres philosophiques et mystiques*, tome I, éd. H. Corbin, Paris – Téhéran, 1952 ; 2^e éd. 2001.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn, *Kitāb Hikmat al-ishrāq*, dans *Œuvres philosophiques et mystiques*, tome II, éd. H. Corbin, Paris – Téhéran, 1952, 2^e éd. 2001 (Sohrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā, *Livre de la sagesse orientale*, trad. partielle par H. Corbin, éd. Ch. Jambet, Paris, 2003).
- Suhrawardī, 'Umar, *A'lām al-hudā wa 'aqīdat arbāb al-tuqā*, éd. 'Abd al-'Azīz al-Sayrawān, Damas 1996.
- Sulaym b. Qays (attribué à), *Kitāb Sulaym b. Qays*, éd. M. B. al-Anṣārī al-Zanjānī al-Khū'īnī, Qumm, 1426/1995, 3 vols.
- Suleman, F. (ed.) 2015. *People of the Prophet's House. Artistic and Ritual Expressions of Shi'i Islam*. Londres, 2015.
- Sundermann, W., « Der Paraklet in ostmanichäischen Überlieferung », dans P. Bryder (ed.), *Manichean Studies. Proceeding of the First International Conference on Manichaeism*, Lund, 1988, pp. 201-212.
- al-Suyūfī, *al-Durr al-manthūr fī l-tafsīr bi l-ma'thūr*, réimp. Beyrouth, s.d. (Dār al-thaqāfa) ; Beyrouth, 1411/1990.
- Ṭā'ī, N. *Shamā'il-e amīr al-mu'minīn*, trad. persane de F. Ardalān, Téhéran, 1393 solaire/2014.
- al-Ṭabarānī Sulaymān b. Aḥmad, *al-Jāmi' al-ṣaghīr*, vol. 1, éd. 'A. Muḥammad, Médine, 1388/1968.
- al-Ṭabarānī, Maymūn b. Qāsim, *Majmū' al-a'yād*, éd. R. Strothmann dans *Der Islam* 27 (1944-46).
- al-Ṭabarānī, Maymūn b. Qāsim, « al-Masā'il al-khāṣṣa » dans *Rasā'il al-ḥikma al-'alawīyya*, éd. Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, s.l. (« Silsilat al-turāth al-'alawī »), 2006.
- al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, éd. M.M. Shākir et A.M. Shākir, Le Caire, 1373-1388/1955-1969.
- al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wa l-mulūk*, éd. De Goeje *et al.*, Leyde, 1879-1901 ; éd. M.A.F. Ibrāhīm, Le Caire, 1960-1969.
- al-Ṭabrisī, *al-Ihtijāj*, éd. M.B. al-Kharsān, 2 vols., Najaf, 1386/1966.
- Taeschner, F., *Zünfte und Bruderschaften im Islam : Texte zur Geschichte der Futuwwa*, Zurich-Munich, 1979.
- Takeshita, M., *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo, 1987.

- Takim, L.N., *The Heirs of the Prophet : Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, New York, 2006.
- Tardieu, M., *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris, 1984.
- Tardieu, M., *Le manichéisme*, Paris, 1981.
- Tāwūsī Masrūr, S., *Pažūheshī pīrāmūn-e Jābir b. Yazīd Ju'fī*, Téhéran, 1389 s./2010.
- Taylor, J.B., « Ja'far al-Šādiq, spiritual forbear of the sufis », *Islamic Culture*, 1966.
- Taylor, J.E., *Christians and the Holy Places : the Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford, 1993.
- Tendler Krieger, B., « 'Abd Allāh b. Saba' and the Role of the Nuṣayrī Bāb. Rehabilitating the Heresiarchs of the Islamic Tradition », dans M.A. Amir-Moezzi *et al.* (éds.), *L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements*, Turnhout, 2016, pp. 441-472.
- Terrier, M., « Āmulī, Sayyid Haydar », dans H. Lagerlund (éd.), *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2018, en ligne : https://doi.org/10.1007/978-94-024-1151-5_585-1.
- Terrier, M., « Anthropogonie et eschatologie dans l'œuvre de Muḥsin Fayḍ Kāshānī : l'ésotérisme shi'ite entre tradition et syncrétisme », dans M.A. Amir-Moezzi (dir.), *L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements*, Turnhout, 2016, pp. 743-780.
- Terrier, M., « Bursī, al-Ḥāfīz Rajab al- », dans H. Lagerlund (éd.), *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, 2018, en ligne : https://doi.org/10.1007/978-94-024-1151-5_586-1.
- Terrier, M., « Dawānī, Jalāl al-Dīn al- », dans H. Lagerlund (éd.), *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, 2019, en ligne : https://doi.org/10.1007/978-94-024-1151-5_589-1.
- Terrier, M., « Histoire de l'histoire de la sagesse en islam. Résumé des conférences 2015-2016 », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences religieuses*, t. 124, 2017, pp. 363-372.
- Terrier, M., « Histoire de l'histoire de la sagesse en islam. Résumé des conférences 2016-2017 », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences religieuses*, t. 125, 2018, pp. 395-404.
- Terrier, M., « Histoire de l'histoire de la sagesse en islam. Résumé des conférences 2017-2018 », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences religieuses*, t. 126, 2019, pp. 365-374.
- Terrier, M., *Histoire de la sagesse et philosophie shi'ite. L'Aimé des cœurs de Quṭb al-Dīn Aškevarī*, Paris, 2016.
- Terrier, M., « Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'i », dans H. Lagerlund (éd.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 2018, en ligne : https://doi.org/10.1007/978-94-024-1151-5_588-1.
- Terrier, M., « Mīr Dāmād (m. 1041/1631), philosophe et mujtahid. Autorité spirituelle et autorité juridique en Iran safavide shi'ite », *SI* 113/2 (2018), pp. 121-165.
- Terrier, M., « Noms divins et hommes divins dans la gnose shi'ite imamite (VIII^e/XIV^e et XI^e/XVII^e siècles) », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 150/IV, 2018, pp. 335-356.
- Terrier, M., « The Defence of Sufism among Twelver Shi'i Scholars of Early Modern and Modern Times : Topics and Arguments », dans D. Hermann et M. Terrier (éds.), *Shi'i Islam and Sufism : Classical Views and Modern Perspectives*, Londres, 2020, p. 27-63.
- Terrier, M., « Violences politiques, écritures canoniques et évolutions doctrinales en islam », *JSAI* 40 (2013), pp. 401-427.
- al-Tha'ālibī, *Jawāhir al-ḥisān fī tafsīr al-Qur'ān*, éd. 'A. M. Mu'awwaḍ *et al.*, Beyrouth, 1418/1997.
- al-Thaqafī, *Kitāb al-ghārāt*, éd. J. al-Muḥaddith al-Urmawī, Téhéran, 1395/1975.
- Théophane le Confesseur, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, trad. anglaise de *Theophanis Chronographia*, éd. C. De Boor, Oxford, 1883, par C. Mango and R. Scott, Oxford, 1997.
- Thomas, D., Roggema, B. *et alii* (eds.), *Christian-Muslim Relations : A Bibliographical History, volume I (600-900)*, Leyde-Boston, 2009.
- al-Ṭīhrānī Āghā Bozorg, *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, 25 vols., Téhéran-Najaf, 1353-1398/1934-1978.

- Tijdens, E.F., *Der mythologisch-gnostische Hintergrund des « Umm al-kitāb »*, *Acta Iranica* 16, 1977, pp. 241-526.
- Tillier, M., « 'Abd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier : le Dôme du Rocher comme expression d'une orthodoxie islamique », dans *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales*, Paris, 2018, pp. 341-365.
- al-Tirmidhī, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ/Sunan*, éd. A.M. Shākir, 5 vol., Le Caire, 1356/1937.
- Tobin, T.H., *The Creation of Man : Philo and the History of Interpretation*, Washington D.C., 1983.
- Toral-Niehoff, I., *Al-Hīra. Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Leyde, 2013.
- Tortel, C., *L'ascète et le bouffon. Qalandars, vrais et faux renonçants en islam*, Arles, 2009.
- Trimingham, J.S., *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Londres-New York, 1979.
- Trimingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.
- Tritton, A.S., *Muslim Theology*, Londres, 1947.
- Tucker, W.F., *Mahdis and Millenarians : Shiite Extremists in Early Muslim Iraq*, New York, 2008.
- al-Ṭurayḥī, *Majma' al-baḥrayn wa maṭla' al-nayyirayn*, Téhéran, 1321/1903.
- al-Ṭūsī, Shaykh al-ṭā'ifa, *Amālī*, vol. 2, Qumm, 1993.
- al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn, *Rawḍat al-taslīm*, trad. fr. Ch. Jambet : *La convocation d'Alamut : Rawdat al-taslim*, Lagrasse, 1996 ; traduction anglaise de Jalal Badakhchani : *Paradise of Submission : A Medieval Treatise on Ismaili Thought*, Londres, 2005.
- Tyan, E., *Institutions du droit public Musulman*, Paris, 1954-1956.
- Ubierna, P., « Recherches sur l'apocalyptique syrienne et byzantine au VII^e siècle : la place de l'empire romain dans une histoire du salut », *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre (BUCEMA)*, hors série n° 2 (2008).
- Umayya b. Abī l-Ṣalt, *Umajja ibn Abi ṣ-Ṣalt. Die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente*, éd. Schulthess, Leipzig, 1911.
- Urvoy, M.-T., « Annonce de Mahomet », dans M.A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, pp. 55-56.
- al-Uṣul al-sittat 'ashar*, Qumm, 2^e éd., 1405/1984.
- Vajda, G., « Le problème de la vision de Dieu (*ru'ya*) d'après quelques auteurs shī'ites duodécimains », dans *Le shī'isme imāmite. Actes du colloque de Strasbourg, mai 1968*, Paris, 1970, pp.31-53.
- Vajda, G., « Le témoignage d'al-Māturīdī sur la doctrine des Manichéens, des Dayṣānites et des Marcionites », *Arabica* 11 (1964), pp. 1-38 et 113-128.
- Van den Berg, G., « Literary afterlives : Medieval Persian poets and strategies of legitimation in the oral poetry of the Ismā'īlīs of Tadjik Badakhshan », *JSAI* 45, 2018, pp. 355-380.
- Van den Berg, G., *Minstrel poetry from the Pamir mountains. A study on the songs and poems of the Ismā'īlīs of Tadjik Badakhshan*, Wiesbaden, 2004.
- Van Der Kam, J.C. and Adler, W.(eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Minneapolis, 1996.
- Van Donzel, E. and Schmidt, A.B., *Gog and Magog in Early Syriac and Islamic Sources : Sallām's Quest for Alexander's Wall*, Leyde-Boston, 2009.
- Van Ess, J., « Das *Kitāb al-irjā'* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya », *Arabica*, 21, 1974 et 22, 1975.
- Van Ess, J., « Das Siegel der Propheten : die Endzeit und das prophetische im Islam », dans M. Riedl & T. Schabert (éds) *Propheten und Prophezeiungen*, Berlin, 2005, pp. 53-75.
- van Ess, J., *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin-New York, 2011.
- Van Ess, J., « Les Qadarites et les Ghailānīya de Yazīd III », *SI* 31, 1970, p. 285-305.
- Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (6 vols), Berlin-New York, 1991-1997.
- Van Gennepe, A., *Les rites de passage*, Paris, 1909.

- Van Koningsveld, P.S., « The Islamic Image of Paul and the Origin of the Gospel of Barnabas », *JSAI* 20 (1996), pp.200-228.
- Van Lierde, P.C., *Doctrina s. Augustini circa dona Spiritus sancti ex textu Isaia XI, 2-3*, Würzburg, 1935.
- Van Reeth, J., « La cosmologie de Bardaysān », *Parole de l'Orient* 31 (2006), pp. 133-144.
- Van Reeth, J., « La typologie du prophète selon le Coran : le cas de Jésus », dans G. Dye et F. Nobilio (éd.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles, 2011, pp. 81-105.
- Van Reeth, J., « La *zandaqa* et le prophète de l'islam », *Acta Orientalia Belgica* XX (2007), « Incroyance et dissidences religieuses. Jacques Ryckmans in memoriam », pp. 65-79.
- Van Reeth, J. « *Le Coran silencieux et le Coran parlant : nouvelles perspectives sur les origines de l'islam* », *RHR* 230/3 (juillet-septembre 2013), pp. 385-402.
- Van Reeth, J., « Le prophète musulman en tant que Nâsir allâh et ses antécédents : le “Nazôraios” évangélique et le Livre des Jubilés », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 23 (1992), pp. 251-274.
- Van Reeth, J., « L'Hégire et la fin du monde », *Oriens Christianus* 100 (2017), pp. 188-226.
- Van Reeth, J., « Les prophéties oraculaires dans le Coran et leurs antécédents : Montan et Mani », dans D. De Smet et M.A. Amir-Moezzi (éds.), *Controverses sur les Ecritures canoniques de l'islam*, Paris, 2014, pp. 77-145.
- Van Reeth, J., « Melchisédech le Prophète éternel selon Jean d'Apamée et le monarchianisme musulman », *Oriens Christianus* 96 (2012), pp. 8-46.
- Van Reeth, J., « Muḥammad : le premier qui relèvera la tête », dans A. Fodor (éd.), *Proceedings of the 20th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (Arabist : Budapest Studies in Arabic 26-27)* (2003), pp. 83-96.
- Van Reeth, J., « Ville céleste, ville sainte, ville idéale dans la tradition musulmane », *Acta Orientalia Belgica*, n° spécial « Décrire, nommer ou rêver les lieux en Orient. Géographie et toponymie entre réalité et fiction. Jean-Marie Kruchten in memoriam », 24 (2011), pp. 121-131.
- Van Reeth, J., « Who is the “Other” Paraclet ? », dans C. A. Segovia & B. Lourié (éds.), *The Coming of the Comforter : When, Where and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, Piscataway, 2012, pp. 423-452.
- Van Vloten, G., *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayyades*, Amsterdam, 1894.
- Veccia Vaglieri, L., « 'Alī b. Abī Ṭālib », *EI2*.
- Veccia Vaglieri, L., « *Ghadīr Khumm* », *EI2*.
- Veccia Vaglieri, L., « Observations sur le Nahj al-balāgha », *Actes du 24e Congrès des Orientalistes*, Munich, 1957, pp. 318-339.
- Veccia Vaglieri, L., « Sul 'Nahj al-Balāgha' et sul suo compilatore ash-Sharīf ar-Raḍī », *AIUON*, n° spécial 8, 1958.
- Ventura, A., « La presenza divina nel cuore », *Quaderni di Studi Arabi* 3, 1985, pp.123-134.
- Ventura, A., « L'invocazione del cuore », dans Amoretti, B.M. & Rostagno L., (ed.), *Yād Nāma in memoria di Alessandro Bausani*, Rome, 1991, pp. 475-495.
- Versteegh, K., *Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam*, Leyde, 1993.
- Villey, A., *Psaumes des errants. Ecrits manichéens du Fayyūm*, Paris, 1994.
- Vilozny, R., « Pre-Būyid *Hadīth* Literature : The Case of al-Barqī from Qumm (d. 274/888 or 280/894) in Twelve Sections », dans F. Daftary & G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shi'i Islam. History, Theology and Law*, Londres/New York, 2014, pp. 203-230.
- Von Grunebaum, G.E., *Muhammadan Festivals*, Londres-Ottawa, 1976.
- Von Soden, W., *Akkadisches Handwörterbuch*, réimp. Wiesbaden, 1965.
- Wagendonk, K., *Fasting in the Koran*, Leyde, 1968.
- Walbridge, J., « A Persian Gulf in the Sea of Lights : the Chapter on Naw-Rūz in the *Bihār al-Anwār* », *Iran* 35, 1997, pp. 83-92.

- Walker, P., « Cosmic Hierarchies in Early Ismā'īlī Thought. The View of Abū Ya'qūb al-Sijistānī », *Muslim World* 66 (1976), pp.14-28.
- Wansbrough, J., *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977.
- Wansbrough, J., *The Sectarian Milieu : Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978.
- Wasserstrom, S.M., « The Moving Finger Writes : Mughīra b. Sa'īd's Islamic Gnosis and the Myths of its Rejection », *History of Religions* 25/1 (1985), pp. 62-90.
- Wasserstrom, S.M., « The Shī'īs are the Jews of our Community : An Interreligious Comparison within Sunnī Thought », *Israel Oriental Studies* 14 (1994), pp. 297-324 (maintenant dans Id., *Between Muslim and Jew : the Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton, 1995, chap. 3).
- Watt, W.M., « Created in His Image : A Study of Islamic Theology », dans *Transactions of Glasgow University Oriental Society*, 18, 1959-60, p. 36-49.
- Watt, W.M., *Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973.
- Watt, W.M., *Islamic Political Thought*, Edinburgh, 1968.
- Watt, W.M., « Mu'ākhāt », *EI2*.
- Watt, W.M., *Muḥammad at Mecca*, Oxford, 1953.
- Watt, W.M., *Muhammad : Prophet and Statesman*, Oxford, 1961.
- Weismann, I., *The Naqshbandiyya : Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, Londres-New York, 2007.
- Wellhausen, J., « Die Ehe bei den Arabern », *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augustus-Universität zu Göttingen* 11, 1893.
- Wellhausen, J., *Reste arabischen Heidentums*, Berlin-Leipzig, 1884.
- Wensinck, A.J., « Arabic New-Year and the Feast of Tabernacles », *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Nieuwe reeks. Deel 25/2*, Amsterdam, 1925, pp. 1-17.
- Wensinck, A.J., *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leyde, 1936-1950.
- Wensinck, A.J., *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leyde, 1927.
- Widengren, G., *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965.
- Widengren, G., *The Great Vohu Manah and the Apostle of God : Studies in Iranian and Manichean Religion*, Uppsala, 1945.
- Windisch, H., « Die fünf johanneischen Parakletprüche », dans *Festgabe für A. Jülicher*, Tübingen, 1961, pp. 110-137.
- Witton Davies, T., *Magic, Divination and Demonology*, Londres, 1933, réimp. Bagdad, s.d. (vers 1960).
- Wood, P. J., « Hīra and her saints », *Analecta Bollandiana* 132 (2014).
- Woods, J. E., « Timur's Genealogy », *Intellectual Studies on Islam : Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*, Michel M. Mazzaoui et Vera B. Moreen (éds.), Salt Lake City, 1990, pp. 85-125.
- al-Ya'qūbī, *Ta'rīkh*, éd. Houtsma. Leyde, 1883.
- Yahia, M., « Circonstances de la révélation », dans M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, pp. 168-171.
- Yahia, M., *Shāfi'ī et les deux sources de la Loi*, Turnhout, 2009.
- al-Yazdī al-Ḥā'irī, 'Alī, *Ilzām al-nāṣib fī ithbāt al-ḥujja al-ghā'ib*, Isfahan, 1351/1932, réimp. Téhéran, s.d.
- Zakeri, M., *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society. The Origins of 'Ayyārān and Futuwwa*, Wiebaden, 1995.
- Zaman, M.Q., *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids*, Leyde, 1997.
- Zarrīnkūb, 'AḤ., *Arzesh-e mīrāth-e šūfiyye*, Téhéran, 1343 solaire/1965.

Zellentin, H., *The Qur'ān's Legal Culture : the Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Tübingen, 2013.

Zubayr b. Bakkār, *Jamhara nasab Quraysh*, éd. M.M. Shākir, Le Caire, 1381/1961.

al-Zurqānī, *Sharḥ 'alā l-Mawāhib al-laduniyya li l-Qaṣṣallānī*, Le Caire, 1329/1911.

Zwemer, S.M., *The Moslem Christ : An Essay on the Life, Character and Teachings of Jesus Christ According to the Koran and Orthodox Tradition*, Edimbourg-New York, 1912.

Index général

Noms propres, titres d'ouvrages, noms de lieux, termes techniques...

Dans cet index, l'article arabe « al », l'abréviation b.= ibn (i.e. « fils de ») et les caractères diacritiques ne sont pas pris en compte dans l'ordonnement alphabétique. Par ailleurs, les mots trop souvent utilisés dans l'ouvrage (ex. 'Alī, Coran, Hadith, imam, islam, shi'isme, Shi'ites, sunnisme, Sunnites, etc.) ne sont pas indexés.

A

Aaron : 119-120, 233-234
'Abbās b. 'Abd al-Muṭṭalib : 121, 126, 128, 132, 140
Abbassides : 32, 60, 101, 139, 243, 280, 323, 348
'Abd al-Malik : 100-101
'Abd al-Malik Marwān : 322
'Abd al-Mu'min : 350
'Abd al-Raḥīm Damāvandī : 59
'Abd al-Raḥmān : 207
'Abd al-Raḥmān b. Kathīr al-Hāshimī : 204
'Abd al-Razzāq Lāhījī : 59
'Abd Manāf : 120

‘Abd Shams : 120, 125, 318, 359, 367
Abdal Musa : 344
‘Abdallāh b. al-Zubayr : 84, 125, 139
‘Abdallāh b. Mu‘āwiya : 83, 101, 243
‘Abdallāh b. Rawāḥa : 192
‘Abdallāh b. Saba’ : 185, 191
‘Abdallāh b. ‘Aṭā : 41
Ablaq : 94
Abraham : 52, 56, 81, 119-120, 167, 279
Abū al-Ḥasan ‘Alī : 351
Abū Bakr : 17-19, 35, 95, 110-112, 115, 122, 206, 208, 243, 261, 271, 273, 279, 328, 331, 366, 379
Abū Baṣīr : 157-158
Abū Dāwūd : 125, 135
Abū Dharr al-Ghifārī : 192, 378
Abū l-Faraj al-Iṣfahānī : 35, 37, 86, 115-116, 138, 164, 266, 302
Abū l-Khaṭṭāb : 60, 187, 230, 232
Abū l-Ma‘ālī al-Balkhī : 235-236
Abū Lahab : 45
Abū Maṣṣūr al-‘Ijlī : 232
Abū Mikhnaf : 107
Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī : 35, 37, 86, 115-116, 138, 164, 266, 302
Abū Riyāsh al-Qaysī : 241
Abū Sa‘īd Abū l-Khayr : 287
Abū Ṭālib : 126, 137, 139, 369
Abū Turāb : 102-103, 108
Abū Yaḥyā ‘Umar b. Tawba al-Ṣan‘ānī : 204
Abyssinie : 316-317
Acta Archelai : 181
Actes de Thomas : 89, 180, 182
Adam : 47, 49, 51-52, 118, 160, 166-167, 205, 208, 279, 306, 339, 374, 379
Adī (clan de Quraysh) : 107, 115
Afandī/Efendī : 253-255, 258-260
Afrique du Nord : 325-326, 349
Āghā Bozorg : 163
aḥadiyya : 367
ahl al-bayt : 23, 32, 39, 102, 119, 126-127, 138-139, 259, 261, 289, 301, 331
ahl al-ḥaram : 86, 124
ahl al-ifrāt : 255
ahl al-kisā’ : 127
ahl al-tafrīt : 255
ahl al-walāya : 50
Ahl-ḥaqq/Yāresān : 13
Aḥmad : 19, 31, 37, 45, 81, 85-86, 112, 235-236, 313, 326, 329-330, 349
Ahurā Mazdā : 184
‘Ā’isha : 20
Akhbār al-dawla al-‘abbāsiyya : 111
ākhīr : 55, 103, 171, 213
ākhīra : 76, 381
akthar : 245, 259, 280
āl al-nabī : 32, 158, 215, 230, 233, 239, 265, 318

āl al-rasūl : 32, 71, 89, 157, 159, 196, 215, 230, 239, 287, 342
āl Muḥammad : 205, 274
‘ālam al-aẓilla : 51, 206
‘ālam al-dharr : 206
‘ālam al-ghayb : 170, 268, 359, 364, 366, 382
‘ālam ṣaghīr : 31, 375
Alaouites syriens : 13
Alévi/Alévis turcs : 343
Alévis : 344
‘Alī al-Hādī (10^e imam) : 303
‘Alī al-Riḍā (8^e imam) : 45, 153-154, 170, 213, 254, 257, 294-295, 298, 342
‘Alī b. Anjab Tāj al-Dīn Ibn al-Sā‘ī : 330
‘Alī ilāhī : 340, 343, 372
‘Alī posht o panāhat : 306
Alides : 19, 22, 31-32, 35, 60, 62, 81, 95, 99, 103, 105, 108, 111, 113, 115, 127, 138, 140, 204, 271, 322
aliḥ-lām-mīm : 169
ālim : 130, 142, 171
Almohades : 325-326, 350-351
Almoravides : 325, 349
Amal al-‘āmil : 256
amīr al-mu‘minīn : 95, 355
al-‘amma : 280
‘Ammār b. Yāsir : 35, 106, 192
amr : 49-50, 65-66, 70, 95, 171, 196-197, 201, 210-212, 216, 228, 318, 373
amr al-dīn : 50
‘Amr b. Yathribī al-Ḍabbī al-rājiz, : 106
amr ilāhī : 49
Āmulī : 59
Āmulī/Āmolī, Sayyid Ḥaydar : 252, 334, 361, 363, 366, 369, 371, 374, 376-380
Anatolie : 223, 343, 345
Ancien Testament : 183
Andalousie : 325, 354
Andrae, T. : 56, 68, 76, 87
Anthony, S. : 82, 86, 107, 190-191, 232
Antiquité tardive : 26-27, 56, 188, 194, 198, 206, 245, 247, 268, 304, 315
Apocalypse de Bahīra : 74
Apocalypse de Zorobabel : 73
Apocalypse du Pseudo-Athanase : 74
Apocalypse du Pseudo-Esdras : 74
Apocalypse du Pseudo-Méthode : 74
aqall : 245
al-‘aql : 194
Arabie : 75, 78, 122-124, 127, 130, 133, 242, 314, 316, 320
araméen : 78, 94, 138, 315
arianisme : 76
Arius : 56
Asad allāh : 286
asbāb al-nuzūl : 40, 153, 265
al-Aṣḡagh b. Nubāta [compagnon de ‘Alī] : 45, 297

aṣḥāb al-yamīn/ aṣḥāb al-shimāl : 279
ashbāḥ al-khamsa : 267
 al-Ashkevarī Quṭb al-Dīn : 26, 112, 141, 162, 207, 222, 252, 258-259, 269, 300, 312, 330-331, 335-336, 339-340, 353, 357-359, 361, 365, 367, 371, 374-375, 377
al-asmā' al-ḥusnā : 153
asmā' wa ṣifāt : 276, 292
Asrār al-ḥurūf : 257
Asrār al-nabī wa Fāṭima wa l-a'imma : 259
 al-Aswad al-'Ansī : 243
 al-Aṭīyya b. Bilāl : 106
 Augustin : 79
 Auxiliaires (les Anṣār) : 17-18, 42, 118
 Avicenne : 255, 372, 376, 382
awwal : 55, 103, 159, 170, 213, 305
Āy al-Qur'ān al-munazzala fī amīr al-mu'minīn : 265
āya : 43, 53, 55, 75, 96, 159, 266
āya al-mubāhala : 121, 273
āyat al-kubrā : 310
al-Āyāt al-nāzila fī ahl al-bayt : 32, 39, 121, 127-128, 138-140, 263, 265-267, 329
al-Āyāt al-nāzila fī dhamm al-jā'irīn 'alā ahl al-bayt de Ḥaydar 'Alī al-Shīrwānī : 266
ayin-i cem : 343
'ayn al-yaqīn : 162, 170, 258, 267, 346, 366, 374, 377, 379, 382
 Ayoub, M. : 39, 97, 99, 264
 al-'Ayyāshī : 34, 46-47, 53-54, 151, 154, 157, 159
āzīfa/yawm al-āzīfa : 66, 98
A'azz mā yuṭlab attribué à Ibn Tūmart : 350
 A'shā Maymūn : 131

B

Bāb : 196, 232, 260
bāb allāh : 55
bāb madīna al-'ilm : 368
 Badr (bataille) : 99, 115, 169, 261, 319
 Baffioni, C. : 25, 31
 al-Baghawī : 130
 Baghdad : 147, 174, 195, 205, 231, 294, 348
 al-Baghdādī, 'Abd al-Qāhir : 37, 93-94, 379
 Baḥīra/Baḥīrā : 240
 Baḥrānī 'Alī b. Sulaymān : 31, 35, 43, 177, 208-209, 296, 334
 Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān : 35, 43, 46-47, 52-53, 95, 207, 209, 211-212, 215, 253, 266, 296, 353, 356, 358-359, 361, 363, 365
 Baḥrānī, Mītham : 363
 Bahreïn : 334
 Balādhurī : 18, 108, 110, 114-116, 125, 128, 139
 Banū Hāshim : 32, 35, 43, 99, 115, 125, 128, 142, 208-209, 253, 296, 318
 Banū Isrā'īl : 118
 Banū l-Muṭṭalib : 125-126, 128
 Banū Nawfal : 125
 Banū Sā'ida : 17
 Banū 'Abd Shams : 32

baqiyya : 120
 Bar Penkayē, Jean : 82
baraka/tabarruk : 136
baraqlītus : 85
 Bardesane (Bardaysān) : 56, 185
 Bardesaniens : 320
Başā'ir al-darajāt : 191
 Bashear, S. : 68, 70-71, 98-101, 317
Basmala : 267
 Başra : 185
 al-Bastāmī : 155
bāṭin : 37-38, 48, 50, 55, 57-58, 154, 171, 186, 245, 281, 291-292, 321, 360, 382
 bāṭinisme : 90
 Bauer, W. : 104
 Bayān b. Sam'ān : 232
 Bayhoum-Daou, T. : 91
bayt : 23, 32, 39, 119, 126, 171, 289, 301
 Beeston, A.F.L. : 59, 123, 127, 225
 Bektashis : 313, 344
 Béloutchistan : 135
 Benkheira, M.H. : 86
berceau de l'Islam (le) : 123
 Berque, J. : 63, 84, 128, 201-202, 294, 376
Bihār al-anwār : 34, 95-96, 106, 141, 147, 154, 159, 175, 197, 205, 253, 256, 310, 368, 370, 376, 380
 al-Bīrūnī : 235
 al-Bistāmī 'Abd al-Raḥmān : 141, 336, 381
 Bobzin, H. : 237
 Bolūkbāshī, 'A. : 289
 Bouyide/buwayhide : 326
 Boyarin, D. : 79
 Bravmann, M.M. : 109-111
 Brock, S., : 74, 82-83, 315
 Bruce : 180
 al-Bukhārī : 135-136, 233, 238, 360
Burhān fī tafsīr al-Qur'ān d'al-Baḥrānī : 296
 Busse, H. : 76, 101, 123
buṭūn : 378
 Byzance, byzantin : 73, 316, 322

C

Caetani, L. : 20, 107, 131
 Casanova, P. : 61, 68, 70-72, 81, 97-99, 239, 317
 Césarée : 81
 Chabbi, J., : 14, 110, 126-127, 129-130, 316
 Chameau (bataille) : 20, 106, 108, 115
 Chelhod, J. : 123, 131, 133, 136
 Chelkowski, P. : 289
 Chishtis (soufis) : 333
 Chittick, W. : 158, 381

Chrétiens : 94
 Christ : 13, 25, 56, 60, 62, 80, 83-84, 86, 88-90, 92-93, 103, 169, 179, 192, 194, 202, 217, 232, 236, 309, 316, 318
 christianisme, chrétiens : 13, 60-61, 67, 73, 75, 79, 101, 104, 192, 203, 237, 245-246, 304, 316
Chronographie : 82, 321
 Cinq du Manteau (les) : 42, 191, 265, 273
 Cirillo, L. : 192-193
 Cirillo, L. : 193
 Clément d'Alexandrie : 224
 Colpe, C. : 145, 236
Commentaire du Livre de la Sagesse de l'Illumination : 366
 Commentaire sur Jean d'Origène : 56
 Compagnon (du Prophète) : 20, 35, 39, 108, 235, 323, 342
 Conte, E. : 123, 128, 131-133
Contre Celse d'Origène : 79
Contre les hérésies d'Irénée : 79
 Cook, D. : 14, 65, 68, 71, 73-74, 76, 78, 80-82, 99, 101-102, 314
 Cook, M. : 14, 65, 68, 71, 73-74, 76, 78, 80-82, 99, 101-102, 314
 Corbin, H. : 24, 57, 78, 146, 148, 153, 155, 157, 161-165, 169, 186, 193, 218, 223-224, 251-252, 254-255, 257, 276-277, 302, 312, 321, 334, 363, 366, 370-371, 373-374, 378, 380
corporales sensus : 182
 Crone, P. : 14, 63, 68, 73-76, 78, 80-82, 99-102, 232, 314, 317, 326
 Crow, D.K. : 16, 173-174, 177-178, 184, 188-189
 Cuypers, M. : 72, 202-203
 Cyrille de Jérusalem : 224
 Cyrus le Second : 183

D

al-Dajjāl : 71
dār madīna al-ḥikma : 368
ḍarūra : 221
ḍarūriyyāt al-madḥhab : 161
Das Siegel der Propheten : 236-238
dast-e 'Alī negahdārat : 306
 David : 119-120, 122, 138, 197, 287, 350
 al-Dawānī : 365, 370
dawr al-kashf : 92, 164, 242, 369
dawr al-sitr : 159, 242
dayyān yawm al-dīn : 93, 170
da'wa ḥādiyya : 331
 De Smet, D. : 23, 26, 38, 43, 47-48, 56-57, 77, 146, 186, 190, 223-224, 226, 236, 247-248, 266, 292, 311, 321
 Déluge : 93, 119, 167
 Demiéville, P. : 181
Dēnkart : 183-184
Deus Revelatus : 154
 Dhahabī : 21
 Dhahabiyya : 298
dharr : 206
dhāt : 276, 292

dhihn : 188-189
dhikr : 121, 175, 189, 195, 259, 267, 290, 293, 296, 299-300
dhikr-e 'Alī : 289
Dhu l-faqār : 24, 287, 299, 328
Dhū l-qarnayn : 167, 170
dhu l-qurbā : 120, 124
dhukā' : 188
ḍidd, pl. *aḍḍād* : 279
dīn Ḥasan : 140
dīn Ḥusayn : 140
al-dīn huwa ma 'rifat al-rijāl : 264
dīn 'Alī : 23, 33, 91, 99, 104-105, 343
disciplina arcani : 224
Djebli, M. : 21-22, 222
Doctrina Jacobi = Didascalie de Jacob : 81
Donner, F. : 71, 80-82, 90, 95, 97, 99, 101, 317
Druzes : 23, 56, 58, 223, 311
al-Du'alī : 138
Dubois, J.D. : 27, 173, 182
dunyā : 76, 158, 356, 381
Durr al-thamīn : 43, 257-260, 266-267, 278, 379
al-Du'alī Abu l-Aswad : 116
Dye, G. : 15, 57, 63, 75, 77, 80, 83, 202, 210, 236, 314, 317
dyophysites : 79

E

Ebionites : 78
Ebstein, M. : 193, 224, 245, 326, 349-350
Edebali : 333
Égypte : 78
Elie : 119, 209, 216
Elisée : 119
elkasāite : 78
Ennéades : 194, 304
Épicure : 356
Epiphane : 79, 180
eschaton : 318
Espagne : 193
Esprit : 57, 84-85, 88-89, 178-180, 194-195, 197-198, 201, 203, 205, 207, 209, 213-214, 218-219, 229, 231, 246, 292
esprit saint : 26, 175-177, 179, 181-182, 191, 194-198
Évangile de Barnabé : 192-193
Évangile de Jean : 27, 56, 82, 84-86, 88-89, 92-93, 120, 182, 184, 193, 306, 321, 339, 360
Évangile selon Thomas : 74, 76, 180

F

al-Faḍl b. al-'Abbās b. 'Utba b. Abī Lahab : 115
Faḍl innā anzalnāh : 204
Faḍl sūrat innā anzalnāh : 204
Faḍlallāh Astarābādī : 251-252, 301, 312, 339

Fahd, T. : 15, 123, 126-127, 129, 133, 157, 187
fahm : 177, 188, 197
Faivre, A. : 227
falsafa : 247, 353-355, 358-359, 369, 373
al-Fārābī : 255
Farazdaq : 111, 241
Fārūq : 14, 68, 94, 99
fārūq al-akbar : 54, 158
faṣl al-khiṭāb : 54, 158, 171
Faṣl al-khiṭāb de Muḥammad Pārsā : 329
Faṣl al-maqāl : 360
fath : 189, 192, 287
Fath ‘Alī Shāh : 165
Fātima : 15-17, 32, 40, 42, 47, 98, 121-122, 127-128, 134, 137, 139-140, 191, 217-218, 261, 263, 265, 267, 273, 286, 294, 296, 331, 336, 342, 347-352
Fatimide : 325-326
fayḍ : 371
al-Fayḍ al-Kāshānī : 46-47, 59, 162, 253, 255, 270, 364, 366, 368-370, 374-375, 380-381, 384
fay’ : 124
Fez : 348, 352
fikr : 189, 296, 374
Fillipani-Ronconi, P. : 190
Fin du monde, : 61, 63, 66, 96-98, 309, 318-319
fiṭna : 177, 188
Friedländer, I. : 185
Friedmann, Y. : 230, 233, 238-242, 246-247
Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī : 44, 47, 52, 54, 96, 107, 151, 158, 218, 227, 261
Fuṣūs al-ḥikam : 374
futuwwa : 24, 58, 306, 327-332, 345, 348

G

Gabriel (ange) : 53, 96, 166, 175, 194, 198, 203, 205, 207, 212, 214, 229, 231, 287, 295, 342
Gallez, E.-M. : 68-69, 78, 80, 82, 86-87, 89, 100, 102
Ganjaviyān : 291
gētī : 184
Ghadīr Khumm : 41, 114, 253, 256, 259, 273-274, 321, 351-352
Ghawr al-umūr : 188
al-Ghazālī Abū Ḥāmid : 359-360, 365-366
Ghevond : 102
Ghudar : 271
ghulāt : 23
ghuluww : 91
Gilliot, C. : 36, 40, 76, 87, 126, 130, 134-135, 140, 239-240
Gimaret, D. : 34, 50, 152, 160, 167, 221, 278, 290, 299, 319
Gnose : 27
Gnostiques : 185
Gobillot, G. : 76, 178, 188-189, 247, 292
Gobineau, comte Arthur de : 223, 286
Goldziher, I. : 55, 123, 127-129, 138, 159, 222, 238, 271, 350
Golshan-e rāz : 296

Grenet, F. : 184
Grimme, H. : 68

H

ḥadīth al-labina : 238
ḥadīth al-manzila : 233
ḥadīth al-thaqalayn : 31-32, 53, 96, 208, 211, 215, 263, 273
hadith de la walāya : 41
hadith des deux doigts : 69
ḥadīth mā al-ḥaqīqa : 366
ḥadīth qudsī : 247, 369
Hagarism, : 68, 73-74, 76, 80-82, 99, 101-102
ḥajj : 75
al-Ḥajjāj b. Yūsuf : 99, 102
al-Ḥākīm al-Ḥaskānī : 36-37, 43-44, 96, 261-262, 266, 270
al-Ḥākīm al-Jushamī al-Bayhaqī : 267
al-Ḥakīm al-Tirmidhī : 135, 173, 188-189, 194, 246
al-Ḥalabī al-Shāfi‘ī : 164
al-Ḥallāj : 232, 369
Halm, H. : 23, 28, 56-57, 91, 185-187, 190, 218, 232, 311, 321
hamaj : 142
ḥamalat al-‘arsh : 168
Hāmān : 271
ḥaqīqa : 367
ḥaqq : 43
al-ḥaram : 171
al-Ḥārith b. Sa‘īd : 243
Hartmann, A. : 331
al-Ḥasan : 17, 32, 40, 42, 47, 49, 94, 99, 106, 116, 128, 130, 134, 136, 164, 191, 204, 207, 209, 212, 247, 253, 256-257, 265, 267, 273, 342, 348-351, 389, 406, 414-415
al-Ḥasan (b.) al-Ṣabbāḥ : 164, 191
al-Ḥasan al-Baṣrī : 130, 265
al-Ḥasan al-Khaṭīb al-Kirmānī : 224, 257
al-Ḥasan al-‘Askarī (11^e imam) : 227, 247-248, 342
Ḥasanide, : 350
Hāshim b. al-Ḥakīm al-muqanna‘, : 243
Hāshim, : 35, 43, 115, 120, 124-125, 128, 142, 208-209, 253, 296, 318
Hāshimīyyāt d’al-Kumayt, : 125-127, 138, 241
ḥashw, : 148
Ḥassān b. Thābit, : 124
ḥawāmīm, : 169, 171
Hawāzin, : 132
Ḥaydar Āmolī/ Āmulī : 163-164, 251, 302, 312
Ḥaydar Shaykh, : 38, 218, 253, 255, 259, 265-266, 281, 293-294, 338, 368, 375
Ḥaydar, : 59, 147, 163-164, 251, 286, 302, 312, 334, 345, 363, 366, 371, 374
Henninger, J. : 123, 131
Héraclius, : 73
Hermès : 355
Heure, : 65-67, 69-72, 83-84, 93, 95, 97-99, 167
al-Ḥibarī, al-Ḥusayn b. al-Ḥakam : 39-44, 46, 260-261, 265, 273

al-Hidāya al-kubrā : 37, 116, 150, 189, 272
 ẖidjāz : 321
ḥifẖ : 177, 188-189
ḥifẖ al-sirr : 225
ḥijāb : 54, 159, 341
ḥijāba : 124
 ẖijāz : 75, 80, 102
ḥikāyāt-e darvīshī / ḥikāyāt-e ḥaqīqī : 306
ḥikma : 121, 218, 311, 356, 358, 360-361, 370
al-Ḥikma al-khālida : 355-356
al-ḥikma al-khalqīyya : 362
 ẖilf al-fudūl : 125
Ḥilla : 253-254, 259, 338
 ẖilmī Dede Bābā : 301
 Hind b. ‘Amr al-Jamalī : 106
 ẖīra : 57, 185, 320-321
 Hirschfeld, H. : 87, 238
ḥirz : 370
 Hishām b. al-Ḥakam : 303
 Hishām b. ‘Abd al-Malik : 234
 Hodgson, M.G. : 107, 141, 147, 149, 185, 335
 Homme parfait : 145, 177, 354, 373, 375, 379, 381, 383-384
 Horowitz, J. : 238, 241
ḥubb : 53, 96, 269
ḥubb ahl al-bayt : 275
 Hūd b. Muḥkim/Muḥakkam : 130
ḥujja : 46-47, 52, 96, 153, 163, 170, 174-175, 195, 205, 207, 228, 230, 277
ḥukm : 121
 ẖunayn (bataille) : 132, 169, 355-356
 ẖunayn b. Ishāq : 355-356
 al-Ḥurr al-‘Amilī : 95, 253-255, 259
ḥurūb al-ridda : 243
 al-ḥurūf : 171
 ẖurūfiyya : 58, 251, 301, 312, 338
 al-Ḥusayn : 15-17, 32, 39-40, 42-43, 47, 49-50, 99-100, 128, 134, 136, 141, 152, 154, 159, 191, 207, 212, 253, 265-267, 273-274, 293, 303, 326, 339, 344, 349, 390, 393, 399, 403, 406, 415-416, 420
 huwa (= ‘Alī) : 85, 92, 159, 241, 294, 312, 340, 342
Hymne de la Perle : 89

I

Ibn ‘Abbās : 135-136, 274
 Ibn Abī Jumhūr : 59, 251-252, 369, 372-374, 377-379
 Ibn Abī l-Ḥadīd : 21, 108
 Ibn Abī l-Thalj : 265
 Ibn Abī Shayba : 35, 70-71, 108-109, 239
 Ibn Abī Ya‘lā : 111-112
 Ibn al-Athīr : 71, 116, 130
 Ibn al-Biṭrīq : 43, 54, 96, 266
 Ibn al-Faḥḥām al-Nīsābūrī : 31, 35, 267

Ibn al-Ḥaḍramī : 130, 141
 Ibn al-Ḥarīsh : 206
 Ibn al-Ḥarīsh al-Rāzī : 204
 Ibn al-Juhām : 209, 213, 265
 Ibn al-Murtaḍā : 235-236
 Ibn al-Nadīm : 183
 Ibn ‘Arabī : 251, 254-255, 334, 366, 373
 Ibn A‘tham : 107
 Ibn ‘Ayyāsh al-Jawharī : 265
 Ibn Bābūya al-Ṣadūq : 142, 151, 158, 227, 234, 263, 290, 294
 Ibn Ḍab‘ān al-Kalbī : 108
 Ibn Durayd Muḥammad b. al-Ḥasan : 106-107
 Ibn Ḥabīb : 132
 Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī : 87
 Ibn Ḥanbal : 35, 69-71, 112, 115, 135, 239
 Ibn Hishām : 18, 85, 131-132, 240, 303
 Ibn Ishāq : 85-86, 135, 165, 301, 340
 Ibn Kathīr : 135-136, 204, 239
 Ibn Khaldūn : 350-351
 Ibn Khallikān : 21, 350
 Ibn Miskawayh : 356
 Ibn Qasī : 326, 349-350
 Ibn Qutayba : 87, 114, 239
 Ibn Rushd : 359-360
 Ibn Saba’ : 94
 Ibn Sa‘d : 70, 86, 121, 239
 Ibn Shahrāshūb : 52, 59, 95-96, 106, 141, 162-163, 265-266
 Ibn Taymiyya : 222
 Ibn Tūmart : 350
 Ibrāhīm : 42-43
 Ibrāhīm, (fils de Muḥammad) : 46, 60, 93, 106, 108, 115, 150-151, 157-159, 170, 209, 215, 218, 239-240, 269
Iconografia dell’Ahl al-bayt : Immagini di arte persiana dal XII al XX secolo de M.V. Fontana : 289
 Idrīs b. ‘Abd Allāh : 348
 Idris II : 352
 Idrisside du Maroc : 348
iḥdāth al-nubuwwa : 213
ijmā‘ : 360
ijtihād : 380
al-Ikhtisāṣ : 297
 Ikhwān al-ṣafā : 375
ilhām : 168
 Ilkhans : 333
al-‘ilm : 213, 216, 218, 228, 341
Ilm al-awliyā’ : 188
al-‘ilm al-awwal wa l-‘ilm al-ākhir : 213, 305
ilm al-ghayb : 170, 232, 268, 359, 364, 366, 382
ilm al-ḥurūf : 257, 336
al-‘ilm al-mustafād : 216
‘ilm ladunī : 365-366

iltifāt : 89
Ilzām al-nāṣib d'al-Yazdī al-Ḥā'irī : 163-164
Imageries populaires en Islam : 289
imām al-muttaqīn : 170, 274
imām ma'ṣūm : 267, 349
imām nūrānī : 311
imām-e nūrānī : 290
īmān : 298
 Imbert, F. : 75, 314
imitatio Christi : 236
'ināya ilāhiyya : 359, 369, 371, 384
al-insān al-kāmil : 146, 163, 256, 375, 381
insān kabīr : 375
Institutions du droit public Musulman : 123
intellectuales uires : 182
 Irak : 57, 99, 138, 185, 254, 294, 320, 342
 Iran : 55, 74, 105, 146, 162, 164-166, 169, 184, 223, 232, 254, 256, 258, 285-286, 289, 293, 300-301, 303, 306, 312, 316-317, 320, 322, 333-336, 342-343, 345-346, 354, 358, 370, 372, 375, 385
 Irénée : 79, 180, 182
 Isaac : 119
 Isaïe : 119, 178-180, 183, 193
 Isfahan : 163, 255
ishāra : 367
Islamic Political Thought : 123
al-ism al-a'zam/ al-ism al-akbar : 272
ism allāh al-a'zam/al-akbar : 58
 Ismaël : 119
 Ismā'īl Safavi : 346
 ismā'īlien : 151
 ismā'īlien/ismaélien : 36, 92, 224, 358
 Israël / Israélites : 233, 235, 274
Ithbāt al-hudāt : 47, 253, 256
 Ivanow, W. : 164, 190-191

J

Jābir b. Yazīd al-Ju'fī : 187, 264
 Jabrites : 282
Jacob : 81, 86, 119-120, 122
 Jacques d'Edesse : 84
jadd : 189, 192
al-jāhiliyya : 75, 123, 125
 al-Jāhiz : 353, 356
jahl : 110, 188-189
 al-Jalūdī al-Baṣrī : 130, 265
Jāmāsp Nāmag : 73
 Jambet, Ch. : 22, 49, 149, 191, 214, 217, 244, 276, 279, 311, 334, 365, 371, 383
Jāmi' al-asrār de Ḥaydar Āmolī : 163, 302, 312, 366, 371, 377-378, 380
janb : 153-154
 Jānī (ou Jā'ūnī) Qurbān : 337
 Jarīr, : 111, 241

Jāvidān-nāma-yi kabīr : 338-340
al-Jawāhir al-saniyya : 253
 Jazūlī, Abū ‘Abdallāh : 351
 al-Jazūliyya (soufis) : 351
 Ja‘far al-Šādiq (6^e imam) : 51, 91, 141, 154-155, 157, 186, 190, 205-206, 214, 225, 234, 264, 384
 Ja‘far b. Manšūr al-Yaman : 92, 173, 189
 Jean le Stylite : 84
 Jean-Baptiste : 119-120, 237
 Jeffery, A. : 94-95, 102, 210, 235, 238
 Jérusalem : 68, 73, 77-78, 82-83, 86, 99, 108, 110, 139, 151, 169, 178, 183, 192-193, 195, 206, 317
 Jésus : 83, 88, 100-101, 118, 192, 237, 239, 318
jihād : 35, 135
 Jirjīs : 168
 Job : 119, 167
 Johnson, P.C. : 90, 227
 Jonas : 52, 119
 Joosten, J. : 192-193
 Joseph : 119, 225
 Josué : 168
 Jubayr b. Mu‘im : 125
 juif, judaïsme : 81, 94, 138
 Julien : 73
 Junayd : 345, 379
junūd al-rūḥ/al-qalb/al-ma‘rifa : 188
junūd al-‘aql : 188
junūd al-‘aql wa-l-jahl : 177, 188
 Justin : 56
 Juynboll, G.H.A. : 74, 109-110, 223
juz’ ilāhī : 92

K

al-Kāfī d’al-Kulaynī : 44-47, 52, 90, 96, 151-154, 157-158, 160, 174-177, 189, 191, 194-195, 198, 205, 207-210, 212-213, 215-217, 220, 225, 227-230, 234, 259, 262-263, 277, 287, 303, 353, 358, 368
 al-Kaf‘amī Taqī al-Dīn : 253, 255, 260
kahāna : 133
kāhin : 129-131, 133
Kalām al-mahdī : 341-342
kalām allāh al-nātiq : 39, 58, 156, 217, 338, 357, 376, 381
kalima : 272, 353, 356, 358-359, 365
kalimat allāh al-kubrā : 92
Kalimāt maknūna : 162, 253, 255, 364, 366, 369-370, 374-375, 380-381, 384
karāmāt : 363
 Karbalā : 100, 141, 339
 Karīm b. ‘Affī al-Khath‘amī : 107
 al-Kashfī Ja‘far : 55, 165
Kashkūl de Shaykh Bahā’ī : 368
 al-Kashshī Muḥammad b. ‘Umar : 141, 150
 Kasimirski : 63, 202
 Kawthar : 23, 313

kaysānite : 151
Kaysāniyya, : 58, 147, 149, 186, 321
Kāzīm al-Rashtī : 147, 162
Ka‘ba : 124, 126, 160, 168
Képhalaia : 181
Khadīja : 130
Khaḍīr/Khiḍr : 365
Khafī/Akhfā al-asrār : 257
Khāksār/Khāksāriyya (soufis) : 301
khalīfa : 159, 170, 326, 371
khalīfat allāh : 55
Khalil Samir, S. : 237
khāliq : 55, 170, 268
Khārijites : 20, 94, 110, 139, 221, 274
Khaṣā’iṣ al-wahy al-mubīn : 43, 96, 266
khāṣṣa : 218, 245
khātam/khātim al-nabiyyin : 235-236, 238, 240
khātim : 199
khātim al-waṣiyyīn : 274
khatm al-nubuwwa : 27, 86, 234, 240, 242, 245
khayāl : 189, 192
Khaybar (bataille) : 125, 287
khayr : 43, 241
khīrqa : 379
al-Khiṭaṭ d’al-Maqrīzī : 70
khums : 120, 124
Khurāsān : 254
khūṭba : 92, 162, 364
al-khūṭba al taṭanjīyya : 147, 161-162, 165, 256
khūṭba al-ashbāḥ : 163
khūṭba al-bayān : 37, 55, 128, 139, 147, 150, 161, 163-165, 170, 209
khūṭba al-iftikhār : 161, 163, 165, 256, 379
Khuzistān : 342
Khwānsārī : 253, 255-256
al-Kindī : 70
Kippenberg, H.G. : 223-224
kırklar cemi : 343
al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn : 36, 224
Kister, M.J. : 65, 70-71, 108, 123, 223
kitāb : 45-47, 52, 121, 135, 158, 164, 171, 175, 190-191, 203, 214, 217, 230, 262, 267-268, 270, 287
Kitāb al-ghārāt : 114, 265
Kitāb al-Haft wa-l-aẓilla : 186
Kitāb al-hujja : 46-47, 52, 96, 153, 163, 174-175, 195, 205, 207, 228, 230
Kitāb al-ishtiqaq : 106-107
Kitāb al-sunna : 111-112
Kitāb al-tanbīh wa l-radd ‘alā ahl al-ahwā’ wa l-bida’ : 222
Kitāb al-tanzīl fī l-naṣṣ ‘alā amīr al-mu‘minīn : 265
Kitāb al-‘aql wa-l-jahl : 177, 188
Kitāb ḥikma al-ishrāq : 367, 370-372
kitāb nāṭiq : 58, 104, 217, 264

kitāb ṣāmit : 104

Kitāb Sulaym b. Qays : 34, 42, 95, 122, 141

Kitāb thawāb innā anzalnāh : 204

kitmān : 156, 221, 223, 226

Kohlberg, E. : 16, 19, 23-25, 33, 36-38, 42, 44, 58-59, 81, 91, 94-95, 102-103, 105, 108, 139-140, 149, 151, 170, 185-186, 195, 197, 204, 206, 210, 213, 216, 222-227, 229-230, 233, 245, 252-253, 261-262, 265-266, 270-271, 279, 312

Krinis, E. : 49, 193

Kubrawī/Kubrāwiyya (soufis) : 341

Kūfa : 33, 45, 54, 57, 108, 112, 116, 134, 138, 158, 166, 185, 234, 254, 297, 320

al-Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb : 44-47, 52, 90, 96, 151-154, 157-158, 160, 174-177, 187-189, 191, 195, 198, 204-205, 207-210, 212-213, 215-217, 220, 225, 227-231, 234-235, 259, 262-263, 277, 287, 290, 303, 368

Kumayl b. Ziyād : 366-368, 372, 378

Kumayt b. Zayd : 125-127, 138, 241

kunya : 102-103, 108, 158, 214

Kuthayyir ‘Azza : 138

L

Lā fatā illā ‘Alī, lā sayf illā Dhū’l-faqār : 328

La Mecque : 112, 316

laban al-fahl : 133

lāhūt : 56, 103, 152, 158, 272, 277

Lammens, H. : 20, 114, 123, 127

Lawāmi‘ al-nūrāniyya fī asmā’ amīr al-mu‘minīn al-qur‘āniyya : 43, 258, 266

Lawson, T. : 36, 162, 174, 224, 252, 254, 256, 272

laylat al-qadr : 27, 171

Léon III : 102

Lettre sur les hérésies à Quodvultdeus : 79

liqāh wāhid : 133

lisān : 153-154, 170, 214, 341, 376

Logos : 56

Lory, P. : 150, 156, 162, 164, 187, 252-254, 269, 381

Loth : 119, 121

Lüling, G. : 57, 202, 314

M

Mā nazala fī l-khamsa : 265

Mā nazala fī ‘Alī min al-Qur‘ān : 265

Mā nazala min al-Qur‘ān fī amīr al-mu‘minīn : 39, 43, 259, 265-267

Mā nazala min al-Qur‘ān fī ṣāhib al-zamān : 265

al-Mabsūt d’al-Sarakhsī : 221-222

Madelung, W. : 16, 20, 32, 47-48, 60, 84, 99, 105, 107, 111, 113-115, 117-118, 120-122, 125-128, 138, 140, 239, 252, 319, 372

al-madhhab : 347

Madyan : 120

Maghreb : 135, 335, 347-349, 351

Maḥajja fī mā nazala fī l-qā‘im l-ḥujja : 266

Maḥbūb al-qulūb : 357, 359, 361, 366, 374-375

Mahdī : 84, 168-169, 310, 341-342, 348, 352, 374

Mahgraye : 84
Maḥmūd b. al-Faraj : 243
Maison de David : 138
majlā : 92, 272, 292
al-Majlisī : 34, 46-47, 51-55, 95-96, 106, 108, 141, 147, 154, 159, 170, 175-177, 197-198, 205-208,
211-215, 253, 256, 258, 270, 274-275, 310, 368, 370, 376, 380
majma' al-nūrayn : 134
malak muqarrab : 232
malaka : 362
al-Malaṭī : 222
malḥama, pl. malāḥim : 71, 150, 163, 165, 239, 318
Mandala : 305
Mani : 56, 77, 90, 185, 235-236
Manichéens, manichéisme : 57, 183, 185, 320
al-Maqdisī : 150
al-Maqrīzī : 70-71, 125, 134, 318
Marcion (Marqiyūn) : 56, 185
Marcionites : 320
Marie : 83, 89-90, 92, 94, 139, 217, 235, 309, 321
Marie la Copte : 239
Marīnides : 351
Marwān : 102
al-Masā'il al-maknūna : 188
Mashāriq al-amān : 258, 260, 267, 312
Mashāriq al-anwār : 162, 251-252, 254, 312
masīḥ : 62, 80-81, 83, 92, 171
al-masīḥ al-thānī : 93, 171
maskh : 269
Massi Dakake, M. : 33, 41-42
Massignon, L. : 56-57, 146-147, 149-150, 155, 163, 186, 192, 217, 321, 380
Masson, D. : 89
mathāl : 275
al-mathal al-a'lā : 55, 272
Mathnavī : 296
mawlā : 41, 46, 256, 351
Mawlavī Jalāl al-Dīn Balkhī Rūmī : 296
Mawlid al-nabī wa 'Alī wa Fāṭima : 259
Maybudī : 375
mazhar : 92, 149, 170, 272, 292, 300
Ma'ānī l-akhbār : 52, 111, 150, 153-154, 213, 215, 230, 234, 253, 294-295, 361
ma'rifa al-rijāl dīn allāh : 264
ma'rifatī bi l-nūrāniyya : 293
Ma'rūf al-Karkhī : 379
ma'sūm : 49
Ma'sūma : 293
Médine : 17, 31, 57, 101, 113, 131-132, 243, 316, 320
Melvin-Koushki, M. : 335-336
membra dei : 182
Messie : 25-26, 62-63, 68, 73, 80-81, 83-84, 89, 95-97, 103, 112, 114, 137, 166, 170, 179, 213, 309,
317-319, 321-322, 339

Métaphysique du Shifā' : 372, 376, 382
 miaphysites : 79
 Michaël /Michel(ange) : 166
 Michel (ange) : 198, 229
 Mimouni, S.C., : 78-79, 104
 Mingana, A. : 37, 82-83
Minhāj al-sunna al-nabawiyya fī naqḍ kalām al-shī'a : 222
 al-Miqdād b. Aswad : 192
 Mīr Dāmād : 367-368, 370, 376-377, 380-382
 Mir-Kasimov, O. : 24, 26, 28, 58, 146, 224, 247, 252, 301, 311-312, 325, 334, 338-340
mīthāq : 51, 166, 206
mīzān : 43, 171, 267
mi'rāj : 313, 378, 381, 384
 Moghol : 325
 Moïse : 52, 119-120, 168-169, 233, 237, 275-277, 279
 monarchianisme/monarchianistes : 76, 92
 Morimoto, K. : 335, 337, 346
 Motzki, H : 14-15, 100
mu'ākhāt : 131-133
 Mu'āwiya : 20, 35, 100, 102, 107-108, 113-115, 122, 128, 134, 140-141, 274
 Mu'ayyad fī l-Dīn al-Shīrāzī : 93, 156, 162, 164, 380
mu'jizāt : 363
mubāhala : 273
 Mubashshir b. Fātik : 358
 Mufaḍḍal al-Ju'fī : 187, 264
mufahham : 195, 229
 al-Mufīd : 38, 265, 297
mufriṭūn : 269
 al-Mughīra b. Sa'īd : 186, 243-244
muḥaddath : 195, 206, 215, 229-230, 245
muḥaddathūn : 205
muhājirūn : 317
 Muḥammad (le Prophète) : 13-17, 19-20, 22, 25-27, 31-32, 34-36, 38, 41-42, 44-50, 52-54, 58, 61, 63, 65, 67, 69-72, 74-77, 80-84, 86-90, 95-101, 104-105, 107, 110, 112-113, 115, 117, 120-126, 128-129, 131-133, 135, 137, 139, 159, 169, 176, 191, 195-198, 203, 208, 210, 213-216, 218-220, 228-231, 233, 235-243, 247, 259-263, 265, 267-271, 274-276, 279-280, 283, 286-287, 295, 297-298, 309, 313, 315-322, 337, 339, 343-344, 348, 351, 353, 355, 358, 370, 373, 380, 382-384
 Muḥammad al-Bāqir (5^e imam) : 41, 43, 51, 91, 111, 141, 150, 175-176, 185, 187, 191, 209, 212, 215-216, 225, 234, 253, 368
 Muḥammad b. Falāḥ : 341-342
 Muḥammad b. Ḥassān al-Rāzī al-Zaynabī : 204
 Muḥammad b. Ismā'īl : 243, 300, 346-347
 Muḥammad b. Makkī : 338
 Muḥammad b. 'Alī (9^e imam) : 205-206, 212, 219
 Muḥammad b. 'Ubayd : 112
 Muḥammad Bek : 337
 Muḥammad fils d'Abū Bakr : 115
 Muḥammad ibn Falāḥ : 342
Muḥammad is not the father of any of your men : 241

Muḥammad Nūrbakhsh : 341
 Muḥammad Taqī Mīrzā (prince qajar) : 165
muḥkam/mutashābih : 36
 Muḥammad b. al-Ḥanafīyya : 109, 149, 361
mujāhid : 35, 264
 al-Mukhammisa : 58, 192
Mukhtār al-ḥikam : 358
 Mukhtār b. Abī ‘Ubayd : 243
mulk : 121, 134
 Mullā Na‘īmā Ṭāliqānī : 59
 Mullā Ṣadrā /Mollā Ṣadrā : 35, 59, 214, 264, 302, 328, 358-359, 364-366, 375, 381-383
mu‘min : 157, 175, 277, 317
mu‘min mumtaḥan : 232
mu‘minūn : 101
munāfiqūn : 320
mundhir : 96
munḥamannā : 85, 87
Munqidh min al-ḍalāl : 359
muqarrabūn : 51
muqātil : 35, 264
Muqtaḍab al-athar : 265
 Murji’ites : 282
mursalūn : 51
 Murtaḍā ‘Alī : 347
 Mūsā al-Kāzim (7^e imam) : 263, 347
muṣāfaḥa : 230
muṣāhara : 128
al-Muṣannaḥ : 35, 70-71, 108-109, 239
 Musaylima : 243
muṣḥaf ‘Alī : 37, 103
mushāfahatan : 53
mushāhada : 366
 Musha‘sha‘iyya : 58, 341
muslim : 25, 36-37, 65, 68, 70-71, 74, 76, 81, 85, 97-98, 101, 128, 135, 139, 147, 157, 174-175, 186,
 190, 202, 204, 217, 232-233, 238-239, 244, 265, 271, 286, 306, 310, 321, 335, 348
muslimūn : 101, 317
al-Musnad d’Ibn Ḥanbal : 35, 69-71, 115, 135
musūkh : 169, 269
 Mu‘tazilite : 21, 282
muwālāt : 46
al-Muṭṭalib : 120, 124, 126, 128

N

al-Nabā’ī al-Bayāḍī : 312
al-naba’ al-‘aẓīm : 272
nabī : 33, 205, 230, 239, 280
nabī /rasūl al-malḥama : 61
nabī /rasūl al-malḥama ou nabī al-malāḥim : 71, 158, 215, 230, 233, 239, 265, 318
nabī ākhir al-zamān : 71, 93, 152, 155, 338
nabī al-ḥaram : 86, 124

nabī mursal : 232
nabī/anbiyā' : 158, 215, 230, 233, 239, 265, 318
nadwa : 124
nafas-e rahmānī : 380
al-nafs al-nāṭiqā : 381
al-nafs al-'aqliyya : 383
Nagel, T. : 111-112, 125-126
Nahj al-balāgha : 21-22, 34, 108, 113, 147, 155, 163, 234, 353-355, 357-359, 361, 363-364, 372
Nahrawān : 20
Najm al-Dīn Kubrā : 255
namṭ al-awsaṭ : 255
naqqāl : 285
Naqshbandis : 333
nasab : 123, 125, 128, 335
naṣārā : 78
nāsikh/mansūkh : 36
Nāṣir al-Dīn Shāh : 286, 300
Nāṣir li-Dīn Allāh : 330-332
Naṣṣ al-jalī fī arba'īn āya fī sha'n 'Alī : 43, 266
nāsūt : 56, 103, 152, 158, 277
nāṭiq : 39, 156, 217, 338
Nativité de Jésus : 202, 217
al-Nawbakhtī, al-Ḥasan b. Mūsā : 94, 149, 222
Nawfal : 120
Nazaréens/Nazoréens : 78
néoplatonisme, néoplatoniciens : 186, 255
nestorianisme : 76
Nestorius : 56
Nizārites : 334
ni'ma : 43
Ni'mat Allāh Walī : 335
Ni'matullāhi/ Ni'matullāhiyya (soufis) : 164
Noé : 52, 84, 93, 118-119, 167
Nöldeke, T. : 37, 85, 110, 130
Nouveau Testament : 75, 85, 88, 192
Nowrūz : 321
nubuwwa : 27, 50, 86, 104, 176, 228, 234, 240, 245, 280, 334
nubuwwa takwīniyya : 246
nubuwwa tashrī'iyya : 59, 246
nubuwwat 'amma/muṭlaqa : 247
Nuit de Qadr/Nuit du Décret : 27, 168
al-Nu'mān b. al-'Ajlān : 108
nuqta : 312, 340
Nuqṭawiyya : 58
nūr : 49, 53, 96, 133, 170, 208, 211, 214-215, 234, 258, 276, 279, 300, 349
nūr al-walāya : 49, 92
nūr al-waṣiyya : 49
Nūr 'Alī Shāh : 164
nūrāniyyat al-imām : 311
nūrāniyyat-e imām : 290

Nūrbakhsh Sayyid Muḥammad : 164
Nūrbakhshiyya : 341
Nuṣayrī : 223
Nuṣayri-Alaouites : 58
Nuṣayriyya Ishāqiyya : 58
Nuzūl al-Qur'ān fī sha'n amīr al-mu'minīn : 266
al-Nu'mānī : 45, 213, 225, 234, 262
Nyberg : 182

O

Omeyyades : 17, 20, 32, 80, 82-83, 97, 99, 101, 139-140, 209, 243, 261, 280, 320, 322, 326, 339, 348
Origène : 56, 79, 179, 224
Ottoman : 222, 301, 325, 333
Ouardi, H. : 15

P

Palestine : 73
Panarion d'Epiphane : 79
Papyrus de Deir el-Bala'izah : 180
Paraclet : 26, 57, 63, 85-89, 92, 186, 236, 246, 321, 339
paraklētos : 85
parda dār : 285
parda-ye darvīshī : 306
Paret, R. : 120, 127, 288
Pellat, C. : 35, 114, 125, 166, 189
pēriklutos : 85
Perse, Perses : 86, 321-322
Peshitta/Peshittā : 85, 178
Pharaon : 169, 271, 273, 279
Philon d'Alexandrie : 56
Pines, Sh. : 49, 78-79, 192-193
pīr : 164, 344
Pistis Sophia : 180
Platon : 362
Plotin : 194, 304, 371
Powers, D.S. : 238, 241, 336
Prémare, A.-L., de : 73, 77, 79, 85, 89, 94, 100, 102, 314
Psautier copte : 180
Pseudo-Denys l'Aréopagite : 224
Puech, H.-C. : 88, 90, 146, 180-182, 236
Pythagore : 385

Q

al-qābiḍ : 55
Qadarites : 140, 282
al-Qāḍī Sa'īd al-Qummī : 164
Qādirī (derviches) : 135
Qadr : 27, 201-215, 217-219
Qajar : 165, 289, 301
qalb : 51, 153, 188, 214, 290

Qanbar b. Kādān : 192
qarāba : 114, 116, 128, 137, 141
qasīm : 23, 93, 158-159, 170, 384
Qawwālī : 313
qayyim al-qiyāma : 93, 171
qiyāma : 158, 334
Qizilbash : 343, 345
Qumm : 32, 34, 43, 46, 50-54, 95-96, 106, 111, 116, 122, 125, 147, 153-154, 175, 198, 205, 207, 209, 225, 248, 254, 266-267, 293, 297, 353, 364, 369-370, 374-375
al-Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm : 46-47, 51, 86, 96, 142, 151, 153, 157, 164, 170, 195, 205, 209, 211, 215, 225, 229-231, 234, 253, 255, 259, 264, 269-270, 274, 287, 294, 369, 384
Quraysh : 45, 123-127, 206, 262, 318, 320
Qur’ān/kitāb nāṭiq : 39, 156, 217, 338, 357, 376, 381
Qur’ān/kitāb ṣāmit : 39, 217, 263
Quşayy : 124
quṭb : 256, 371, 379
al-quwwa al-ghadabiyya : 362
al-quwwa al-shahawiyya : 362

R

rabb : 275, 277
rabb al-bayt : 126
rabbān insāniyyan : 377
Rafī‘ā Nā’inī : 59
Ragg, Lonsdale & Laura : 192-194
rahīm : 133
rahmān : 55, 171, 377
Rajab al-Bursī : 28, 43, 59, 162-164, 251-253, 255, 257, 259, 312, 374, 377, 379, 382
rajaz : 106
Ramadan/Ramaḍān : 202-203, 224, 226
rāshidūn : 111-112
rasūl : 71, 89, 100, 157, 159, 171, 196, 215, 230, 239, 280, 287
Rāwandiyya : 94
Rayy : 341
Rāz Shīrāzī : 298
Reconquista : 192, 326
Reitzenstein : 182
Retsö, J. : 75
Reynolds, Gabriel : 87
Ries, J. : 90, 236
riḡāda : 124
Rippin, A. : 39-40, 71, 245, 264
risāla : 104, 234
Risāla de Mīr Fāḡilī : 159, 218, 224, 258, 302, 347, 363, 366
Risāla fī kayfiyyat al-tawḡīd wa l-ṣalāt ‘alā l-rasūl wa l-a’imma : 259
Risāla fī l-ṣalawāt ‘alā l-nabī wa ālihi l-ma’ṣūmīn : 259
Risālat al-mi’rāj : 313, 378, 384
Risālat al-mukhtaṣara fī l-tawḡīd : 259
Rīsh mellē : 82
ri’āsa : 371

Robin, C. : 70, 75-76, 123, 242, 314, 316
Royal Persian Paintings : The Qajar Epoch : 289, 300
Rubin, U. : 49, 57, 76, 84, 87, 92, 110, 123-124, 126, 129, 167-168, 186, 206, 233, 238-242, 246,
268-269, 321, 344
Rufā‘a b. Shaddād al-Hamdānī : 108
rūh : 26, 160, 175-176, 182, 188, 191, 194-196, 213
rūh al-amīn : 194, 203
rūh al-badan : 176
rūh al-fīkr : 189, 191, 374
rūh al-ḥayāt : 176, 191, 252
rūh al-ḥifẓ : 177, 188-189, 191
rūh al-īmān : 51, 175, 191, 214, 225, 270
rūh al-jabarūt : 191
rūh al-madraj : 175, 182
rūh al-quḍs : 26, 85, 175-176, 191, 194-197, 229
rūh al-quwwa : 175, 191
rūh al-shahwa : 175, 182, 194
rūh al-‘aql : 177, 181-182, 188-189, 191
rūh al-‘ilm : 37, 98, 176-177, 188, 191, 196, 213-216, 226, 270, 335
rukḥṣa : 221
al-ru‘ya bi l-qalb : 292

S

Saba‘iyya : 149
sabb al-ṣaḥāba : 271, 280
sabīl : 43, 158
sābiq : 189
sābiqa : 114, 116
sab‘at aḥruf : 36
Sachau, E. : 70, 86, 235
Sacy, Silvestre de : 150
ṣadaqa : 120
Sadighi, Gh. Ḥ. : 23, 140, 149, 243
ṣadr : 214
Safavide : 325, 333, 342, 345
al-Ṣaffār al-Qummī : 46-47, 51, 86, 96, 142, 151, 153, 157, 164, 170, 175, 187-188, 195, 204-205,
209, 211, 215, 225, 227, 229-231, 234, 253, 255, 259, 264, 269-270, 274, 287, 290, 294, 368-
369, 383-384
Ṣafī al-Dīn Ardabīlī : 345
ṣāhib al-amr : 49, 65, 70, 196, 201, 210-212, 216, 219, 318
ṣāhib al-arḍ : 157, 170, 212, 341
ṣāhib al-ta‘wīl : 282
sāhir : 129
Saint Basile : 224
Sainte Famille : 126, 139, 142, 278
Sajāḥ : 243
saj‘ : 63
sakīna : 120
ṣalāt : 75, 211
Ṣalāt-nāma : 347

Şālih : 112, 120
sālik : 379
Salmān le Perse : 192
Salomon : 119-120, 122, 197
Samaritain : 274
Samson, missionnaire apostolique : 86
sāqī (de Kawthar) : 23
Saracènes : 81
Sarā`ir wa-asrār al-nuṭaqā` : 189
Sarbadār/Sarbedār : 337-338, 345
sāye-ye Murtaḏā `Alī bar sarat : 306
al-Sayyārī : 19, 37, 45-48, 81, 95-96, 209-210, 227, 262, 269, 274, 312
sayyid al-fityān : 24, 327
sayyid al-mu`minīn : 170, 274
sayyids : 335
sā`a : 65, 84, 93, 98
Sa`īd b. al-Musayyib : 125
Sceau des prophètes : 86, 232, 235, 239, 241, 244, 247
Schaeder : 146, 182
Sebêos : 73, 80
Secrets de Rabbi Shim`ôn ben Yoḥai : 73, 82
Segovia, C. : 57, 71, 76, 78-79, 84, 86, 93
Séraphiel (ange) : 295
Serjeant, R.B. : 109, 123-124, 132
Sermon sur la Fin des Temps : 74
Seth/Shīth : 168, 205
Shabistārī : 296
Shādhilī/Shādhiliyya (soufis) : 351
shafī` : 23
Shāh Sulaymān : 257
al-Shahrestānī : 23, 34, 221, 235, 356-357
Shahrazūrī : 366
Shāhrukh : 341
shajā`a : 362
shamā`il : 285-286, 294, 304
shaqq al-qamar : 214
sharḥ al-ṣadr : 214
sharḥ/inshirāḥ al-ṣadr : 164, 374, 382
sharīf : 351
al-Sharīf al-Raḏī : 21, 34, 37, 147, 234, 354
sharīfs : 335
Sharon, M. : 32, 111, 125-128, 138-140, 286
shar` : 358, 360
shaṭahāt : 155, 272
Shaṭṭārīs : 333
Shawāhid al-tanzīl : 36-37, 43-44, 96, 261, 266, 270
Shaykh Ḥasan Jūrī : 337
Shaykh Khalīfa : 337-338
Shaykhiyya : 58, 162, 303
shayṭān : 94

shay'iyya : 152
shā'ir : 129
Shiblī : 379
Shimr/ Shamir : 339
Shoemaker, S. : 15, 65, 69-75, 80-82, 95, 97-98, 102, 315, 317, 322
shūrā : 121
ṣibgha : 271
Ṣiddīq : 94-95
Ṣiffīn : 20, 35, 108, 110, 114-115, 122, 134
silsila : 328
Simmel, G. : 227
Simon : 78, 168
siqāya : 124
Sīra : 15, 71, 85, 135, 139
al-Sīra al-nabawīyya : 132, 240
ṣirāṭ al-mustaqīm/al-ṣirāṭ al-mustaqīm : 44, 47, 268, 312
ṣirāṭ allāh : 55
sitr : 54, 159, 242
siyāsa : 373
Snouck Hurgronje : 67-68
Socrate : 357, 362, 371, 385
Sophia de Jésus-Christ : 182
Sprenger, A. : 69-70, 78, 87, 98, 130
Strothmann, R. : 92, 127, 218, 222
Stroumsa, G.G. : 78, 223, 236-237, 317
Suhrawardī Abū Hafs : 330
ṣulb : 133
sunnat 'Alī : 111
sūra : 75, 124, 272
ṣūrat i fikriyya : 296, 300, 340
Syrie : 78, 321

T

al-Ṭabaqāt : 37, 70, 86, 111-112, 116, 121-122, 125, 130
al-Ṭabarī : 18, 93, 106-111, 114-115, 122, 128, 132, 134, 139, 150, 209, 239
tabdīd al-'ilm : 156, 226
tafakkur : 296
tafsīr : 34-36, 46, 208-209, 212, 239, 270, 296
Tafsīr al-Ḥībarī : 39-44, 46, 260-261, 265, 273
Tafsīr Furāt al-Kūfī : 44, 47, 52, 54, 96, 107, 151, 158, 218, 261, 265
Tafsīr sūrat al-ikhlās/al-tawhīd : 258
Tahāfut al-falāsifa : 359
taḥnīk : 134-136
taḥrīf : 23, 45, 81, 102, 209, 261
tāj : 345
taklīf : 365
tālī : 189
Tamerlan : 336, 341
tanāsukh : 92, 94
Tanbīh al-ghāfilīn : 267

Tanqīh al-maqāl : 150, 161
tanzīl : 34, 38, 46, 130, 245, 260, 265, 278, 281
taqdīr : 210
 Taqī al-Dīn ‘Abdallāh al-Ḥalabī : 253, 260
taqīyya : 27, 36, 108, 111, 156, 214, 221-226, 228, 244, 247-248, 266
taqlīd : 358
 Tardieu, M. : 88, 182-183, 236-237
tashbīh : 152-153, 158, 276
Tavārīkh-i Āl-i ‘Othmān : 333
tawḥīd : 152-154, 160, 258, 277-278, 303, 312, 364, 367, 376
 Taym (clan de Quraysh) : 206
ta’īl : 152, 276
 Ṭā’if : 316
ta’wīl : 34, 38, 245, 279, 281, 340
Ta’wīl al-āyāt al-zāhira fī faḍā’il al-’itrat al-ṭāhira : 266
Ta’wīl mā nazala min al-Qur’ān fī ahl al-bayt : 265
 Téhéran : 293
 Terrier, M., : 20, 24, 28, 59, 312, 353, 355, 357, 359, 361, 363-366, 369-370, 372, 375, 379, 381-382
 Tertullien : 182, 237
 Testament des Douze Apôtres : 74
 Thalie d’Arius : 56
 Thamūd : 120, 240
 al-Thaqafī : 114, 265
Thawāb innā anzalnāh : 204
The succession to Muḥammad : 113, 117, 239
 Théophane le Confesseur : 321
 Tijdens, E.F. : 186, 190-191
 Timourides : 333, 337
 Tirmidh : 188
 Tourfan : 181
 Traité Chavannes-Pelliot : 181
 Trébizonde : 223
 Ṭūbā (arbre) : 383
Tuḥfat al-mulūk de Ja’far al-Kashfī : 55, 164-166
 Ṭulayḥa b. Khuwaylid : 243
 Turābiyya Saba’iyya : 108
 Turka Iṣfahānī : 335-336
 Ṭūs/Mashhad : 254
 Tyan, E. : 123

U

‘Ubayd b. al-Khaḍir : 130, 365
 ‘Ubaydallāh b. Ziyād : 102
 ‘Ubaydallāh b. al-Ḥurr al-Ju’fī : 107
 Ubayy b. Ka’b : 235
udhn : 153-154, 214
 Uḥud (bataille) : 24
‘ulamā’ ummatī ka-anbiyā’ banī isrā’īl : 233
al-‘ulamā’ warathat al-anbiyā’ : 233
 ‘Umar (b. al-Khaṭṭāb) : 14, 17, 19, 35, 60, 99, 110-111, 130, 187, 206, 230, 271, 273, 319

Umayya Ibn Abī al-Ṣalt : 240
Umm al-kitāb : 186, 190-192
Umm Jalīl bint al-Mujallal : 135
Urbach, E.E. : 246
al-‘urwa al-wuthqā : 55, 154, 310
al-Uṣūl min al-Kāfi : 45-46, 96, 152, 160, 189, 205, 207, 209, 215, 225, 228, 259, 262, 277, 287,
302-303
Uṣūlī /uṣūliyya : 246
‘Uthmān : 19

V

Van Ess, J. : 60, 283
Van Reeth, J. : 20, 57, 77-78, 83, 86, 88-89, 92, 95, 236, 246, 321-322
vaqt-i zuhūr : 338
Veau d’Or : 273, 279
Veccia Vaglieri, L. : 16, 20-21, 23, 33, 41, 113-114, 147, 274, 354
vejhe/ wijha : 289-291, 294, 296-297, 299-300
Vesel, Z. : 285, 288, 291, 299, 303, 305
vision par le cœur : 214, 278, 289-292, 297, 300, 303
Vrai Prophète/verus propheta : 57
Vulgate de ‘Uthmān : 101
Vulgate ‘uthmānienne : 44, 260-261

W

wahhābites : 222
al-Wāhidī : 69
wahy : 43, 96, 168, 171, 173, 234, 245
wajh : 153, 170, 293-294, 296, 301
walāya : 23, 33, 42, 45-53, 58-59, 96, 171, 219, 245-246, 251, 260, 270-271, 273-277, 279-280, 282,
295, 297-298, 310, 334, 341, 373, 377
al-walāya bātin al-nubuwwa : 50
walāya takwīniyya : 59, 246
walāya tashrī‘iyya/i‘tibāriyya : 59, 246
walī : 33
walī al-amr : 49, 65, 70, 196, 201, 207, 210, 212, 215-216, 219, 318
Wansbrough, J. : 57, 71, 78, 238, 314
wāqifite : 151
wāqi‘a : 66, 98
waṣī /awṣiyā‘ : 113, 115-116, 176, 205, 305, 341, 349
waṣiyya : 49-50, 52, 57, 92, 189, 206, 245
Waṣiyyat-nāma : 339
Wasserstrom, S.M. : 186, 243-244
Watt, W.M. : 123, 125, 132-133, 146, 148, 160
Wellhausen, J. : 123, 129, 131
Widengren, G. : 87-89
Woods, J. : 335-336

X

Xuāstvánīft : 236
xwarnah/farrah : 184

Y

yā 'Alī madad : 306
yad : 153, 170
yaṭīm : 192
yawm al-raj'a : 270
al-Yazdī Ḥā'irī : 163-164
Yazīd : 100, 140-141, 187, 339, 344
ya 'sūb : 54, 159, 171
Yémen : 72, 78, 198, 231, 316-317

Z

Zacharie : 94, 119-120, 122
zaḡhab : 230
zāhir : 37-38, 48, 50, 55, 57-58, 154, 171, 186, 245, 281, 291-292, 321, 360, 373, 382
zahr : 36
zakāt : 75, 120, 135
Zand-ī Wahman Yasn : 73
Zayd : 45, 135, 138
Zayd b. Ṣūḥān : 106
ziyāra : 213, 259, 294
Zoroastriens : 223
al-Zubayr : 84, 115, 125, 139
al-Zuhrī : 100
zuhūr : 147, 378
Zurayq : 271

Remerciements

Il m'est particulièrement agréable de dire ici ma profonde reconnaissance envers celles et ceux qui ont rendu la présente publication possible. Mes amis et collègues Camille de Belloy o.p. (*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*), Carol A. Bromberg (*Bulletin of Asia Institute*), Hervé Danési (*Le Journal des savants*, Académie des Inscriptions et Belles Lettres), Stefan Heidemann (*Der Islam*), Jean-Pierre Mahé (*Journal Asiatique*), Emmanuel Pisani o.p. (*Mélange de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*), Andrea Schmidt (*Le Muséon*), les responsables des éditions Brepols et Vrin ainsi que les éditeurs d'ouvrages collectifs scientifiques : Carlo Altini, Hinrich Biesterfeldt, Carlo De Angelo, Iyas Hassan, Philippe Hoffmann, Andrea Manzo, Jörg Rüpke, Antonella Straface et Verena Klemm. Guy Stavridès qui, il y a des années, fit germer en mon esprit l'idée d'un livre sur l'imam 'Alī. La section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études en la personne de sa doyenne Vassa Kontouma et le Laboratoire d'Études sur les Monothéismes en la personne de son directeur Sylvio de Franceschi. Enfin, mes amis de CNRS Éditions, sa directrice Blandine Genthon et mon éditeur Maurice Poulet. Qu'ils soient toutes et tous chaleureusement remerciés.

Le Guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam

Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java

Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels

L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines

Qu'est-ce que le shi'isme ?

La religion discrète : croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite

Petite histoire de l'islam

Dictionnaire du Coran

Revelation and Falsification: The Kitâb al-Qirâ'ât of Ahmad ibn Muhammad al-Sayyârî

Il Corano. Analisi e commenti

Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur

L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements

La Preuve de Dieu. La mystique shi'ite à travers l'œuvre de Kulaynî (IX^e-Xe siècle)

Le Coran des historiens

{1} ‘Umar a été considéré, semble-t-il, comme étant le Sauveur eschatologique par un certain nombre de fidèles mais le phénomène a été très éphémère ; voir P. Crone & M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge (Angleterre), 1977, index p. 268 *sub* ‘Umar al-Fārūq et plus particulièrement pp. 5 et 34 ; A. Hakim, « ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, calife par la Grâce de Dieu », *Arabica* 54/3, 2008, pp. 317-336 ; Id., « ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb : l’autorité religieuse et morale », *Arabica* 55/1, 2008, pp. 1-34.

{2} J. Chabbi, « Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet », *Arabica* 43 (1996), pp. 189-205. Pour des points de vue un peu moins sceptiques, voir aussi F.E. Peters, « The Quest of the Historical Muḥammad », *The International Journal of Middle East Studies* 23 (1991), pp. 291-315 ; G. Hagen, « The Imagined and the Historical Muḥammad », *Journal of the American Oriental Society* 129/1 (2009), pp. 97-111 ; A. Görke, H. Motzki & G. Schoeler, « First Century Sources for the Life of Muḥammad ? A Debate », *Der Islam* 89/2 (2012), p. 2-59 ; pour une synthèse des méthodes et l’impossibilité d’atteindre le Muḥammad historique voir maintenant S. J. Shoemaker, “Les vies de Muḥammad”, dans M.A. Amir-Moezzi et G. Dye (dir.), *Le Coran des historiens*, Paris, 2019, vol. 1, pp. 183-245.

{3} H. Motzki, « Introduction », dans Id. (éd.), *The Biography of Muḥammad : the Issue of the Sources*, Leiden, 2000, p. XIV (« *On the one hand, it is not possible to write a historical biography of the Prophet without being accused of using the sources uncritically, while on the other hand, when using the sources critically, it is simply not possible to write such a biography* »). Les multiples difficultés d’établir une vie historique de Muḥammad sont également exposées, par exemple, dans le recueil d’articles édité par T. Fahd, *La vie du prophète Mahomet* (Travaux du centre d’études supérieures spécialisé d’histoire des religions de Strasbourg), Paris, 1983 ; dans W. Raven, art. « Sīra », dans *Encyclopédie de l’Islam*, 2^e éd. (*EI2*), s.v. et plus récemment dans H. Ouardi, *Les derniers jours de Muḥammad*, Paris, 2016 qui montre, avec pertinence, les innombrables contradictions et invraisemblances des « biographies » officielles de Muḥammad.

{4} L’articulation entre ces événements historiques est le sujet de M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l’islam entre histoire et ferveur*, Paris, 2011 ; Id., « Le shi’isme et le Coran », dans *Le Coran des historiens*, vol. 1, pp. 919-967.

{5} M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, op. cit., chap. 1 ; W. Madelung, *The Succession to Muḥammad : A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, 1997, *passim* ; id., « Social Legislation in *Sūrat al-Aḥzāb* », dans A. Cilardo (éd.), *Islam and Globalisation. Historical and Contemporary Perspectives. Proceeding of the 25th Congress of l’Union Européenne des Islamisants et Arabisants*, Louvain-Paris-Walpole, 2013, pp. 197-203 ; Id., « Introduction » à la partie « History and Historiography », dans F. Daftary et G. Miskinzoda (éd.), *The Study of Shi’i Islam : History, Theology and Law*, Londres-New York, 2014, pp. 3-16 ; Jane Dammen McAuliffe, « Chosen of All Women : Mary and Fatima in Qur’anic Exegesis », *Islamochristiana* 7 (1981), p. 19-28 ; B. Beinbauer-Köhler, *Fāṭima bint Muḥammad. Metamorphosen einer frühislamischen Frauengestalt*, Wiesbaden, 2002, pp. 39-56 ; V. Klemm, « Image formation of an Islamic legend. Fāṭima, the daughter of the prophet Muḥammad », dans S. Günther (éd.), *Ideas, images, and methods of portrayal. Insights into classical Arabic literature and Islam*, Leiden-Boston, 2005, p. 181-208 (surtout p. 184-190) ; C. P. Clohessy, *Fāṭima, Daughter of Muḥammad*, Piscataway, 2013 ; voir aussi D. K. Crow, « The Death of al-Ḥusayn b. ‘Alī and Early Shī’ī Views of the Imamate », *Al-serāt* 12 (1986), pp. 71-116 (repris dans E. Kohlberg (éd.), *Shī’ism*, Aldershot, 2003, article n° 3) ; T. Hylén, *Ḥusayn, the Mediator*, Uppsala, 2007.

{6} Comme on l’a déjà souligné, les ouvrages, voire des encyclopédies, de type hagiographique et apologétique sur ‘Alī, écrits par des auteurs musulmans, sont pléthoriques, mais l’histoire critique des sources sur lui et les problèmes de toutes sortes qu’elles posent restent à écrire. Dans l’état actuel de la recherche, on peut avoir recours aux excellents articles synthétiques de l’*EI2* (L. Veccia Vaglieri), de l’*Encyclopaedia Iranica* (I. K. Poonawala et E. Kohlberg), de l’*Encyclopaedia of the Qur’ān* (A.

S. Asani) ou de l'*EI3* (2008-2, pp. 62 *sqq.* par R. Gleave), *s.n.* Voir aussi l'ouvrage collectif : A. Y. OCAK (éd.), *From History to Theology : 'Alī in Islamic Beliefs*, Ankara, 2005.

{7} Sur les sujets qui suivent voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*.

{8} Ex. Ibn Hishām, al-Balādhurī, al-Ṭabarī ou encore Ibn Shabba ; en revanche le silence d'Ibn Sa'd sur les conflits est, à cet égard, significatif (voir la bibliographie en fin de volume).

{9} Comme on l'a souligné, la question des sources concernant la mort du Prophète et les événements qui la suivirent immédiatement est fort complexe. Sur pratiquement chaque séquence de différents épisodes, il existe de multiples récits parfois très divergents selon l'orientation théologique et politique des auteurs. La recherche savante a longuement étudié ces sources et la bibliographie afférente est pléthorique. Voulant éviter la discussion érudite à ce niveau, nous n'offrons ici qu'une synthèse dense des thèses les plus plausibles.

{10} Sur la question du Coran et sa falsification selon les Shi'ites, voir maintenant E. Kohlberg & M.A. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification. The Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*, Leyde-Boston, 2009, Introduction ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, chap. 2.

{11} Voir aussi H. Lammens, *Études sur le règne du Calife Omayyade Mo'āwīa Ier*, Paris, 1908 ; L. Caetani, *Annali dell'Islam*, Milan, 1905-1926 (les deux derniers volumes – IXe et Xe datant de 1926 – sont consacrés à 'Alī et son califat) ; E. Peterson, *'Alī and Mu'āwīya in Early Arabic Tradition*, Copenhague, 1964. Il est intéressant de noter que ces études devenues « classiques », richement documentées, ne disent presque rien sur la figure spirituelle de 'Alī ni sur la dimension religieuse des conflits le concernant. La remarque semble également valable pour d'autres études moins monographiques. Les ouvrages du signataire de ces lignes et de W. Madelung signalés ci-dessus (notes 4 et 5) cherchent, entre autres, à combler cette lacune ; voir à ce sujet, J. Van Reeth, « *Le Coran silencieux et le Coran parlant : nouvelles perspectives sur les origines de l'islam* », *RHR* 230/3 (juillet-septembre 2013), p. 385-402 ; M. Terrier, « *Violences politiques, écritures canoniques et évolutions doctrinales en islam* », *JSAI* 40 (2013), pp. 401-427.

{12} Voir maintenant N. Husayn, « *The Rehabilitation of 'Alī in Sunnī Ḥadīth and Historiography* », *Journal of the Royal Asiatic Society* 29.4 (2019), pp. 565–583.

{13} M. Djebli, « *Nahj al-Balāgha* », *EI2*.

{14} L. Veccia Vaglieri, « *Observations sur le Nahj al-balāgha* », *Actes du 24e Congrès des Orientalistes*, Munich, 1957, pp. 318-339 ; et surtout id., « *Sul 'Nahj al-Balāgha' et sul suo compilatore ash-Sharīf ar-Raḍī* », *AIUON*, n° spécial 8, 1958. Sur le caractère apocryphe de certaines parties du livre voir aussi W. al-Kāḍī, « *An early Faṭimid political document* », *SI* 48, 1978, pp. 71-108.

{15} Voir par ex. Z. Mubarak, *La prose arabe*, Paris, 1931, pp. 2 *sqq.*, 128 *sqq.*, 185 *sqq.* ; R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1952-1966, vol. 2, pp. 30 *sqq.*, vol. 3, pp. 721 *sqq.* ; M. Djebli, « *Encore à propos de l'authenticité du Nahj al-balāgha* », *SI* 75, 1992, pp. 33-56. Sur la prose attribuée à 'Alī voir maintenant les nombreux travaux monographiques de Tahera Qutbuddin, en particulier : « *The Sermons of 'Alī ibn Abi Talib : At the Confluence of the Core Islamic Teachings of the Qur'an and the Oral, Nature-Based Cultural Ethos of Seventh Century Arabia* », dans Linda G. Jones (ed.), *La predicación medieval : sermones cristianos, judios e islámicos en el Mediterráneo*, n° spécial d'*Anuario de Estudios Medievales* 42/1 (2012), pp. 201–228. ; Id., « *Alī's Contemplations on This World and the Hereafter in the Context of His Life and Times* », dans A. Korangy et al. (eds.), *Essays in Islamic Philology, History, and Philosophy*, Berlin, 2016, pp. 333-353 ; Id., « *A Sermon on Piety by Imam 'Alī b. Abī Ṭālib : How the Rythm of the Classical Arabic Oration Tacitly Persuaded* » dans S. Dorpmüller, J. Scholz, M. Stille, I. Weinrich (eds.), *Religion and Aesthetic Experience*, Heidelberg, 2018, pp. 109-123.

{16} H. Al-'Āmilī, *Shurūḥ Nahj al-balāgha*, Beyrouth, 1983 ; aussi M. Ḥusaynī, *Maṣādir Nahj al-balāgha*, Najaf, 1966, vol. 1, pp. 247-314. Voir maintenant *Nahj al-balāgha wa shurūḥuh*, Maktabat al-imām 'Alī Amīr al-mu'minīn, Najaf, 2016.

{17} Sur ces deux traditions et leur conflit voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shi'isme originel*, Paris-Lagrasse, 1992, Introduction ; sur le positionnement d'al-Raḍī, *ibid.*, pp. 57 et 69 ; aussi M.A. Amir-Moezzi & Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris, 2006, 2^e et 3^e parties ; S.M.M. Ja'farī, *Sayyid Raḍī*, Téhéran, 1378 solaire/1998 (2^e éd.), surtout chap. 9.

{18} Gh. H. Ṣaḍīqī, *Jonbesh hā-ye dīnī-ye īrānī dar qarn hā-ye dovvom va sevvom-e hejrī* (version complétée et mise à jour par l'auteur de sa thèse de doctorat : G.H. Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens aux II^e et III^e siècles de l'hégire*, Paris, 1938), Téhéran, 1372 solaire/1993, pp. 225 sqq. ; E. Kohlberg, « Some Imāmī Shī'ī Views on the *ṣaḥāba* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), pp. 143-175, surtout p. 145 sqq. (maintenant dans *id.*, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot, 1991, article n° 9) ; sur *dīn 'Alī* voir ici-même, chap. 3. L. Veccia Vaglieri pense que cette « auréole semi-divine » est due à l'esprit profondément religieux de 'Alī et à ses réformes sociales et économiques pendant son califat où il partagea, jusqu'à leur épuisement, les biens du *bayt al-māl* étatique (EI2, p. 393b et 397a). Au regard de l'image de 'Alī telle qu'elle se dégage à travers le corpus que nous allons examiner, l'argument ne paraît pas à la hauteur.

{19} Voir E. Kohlberg, art. « 'Alī b. Abī Ṭāleb, ii. 'Alī as seen by the community, "Among extremist Shi'ites" », *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, pp. 845-846 ; voir aussi par ex. H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die Extreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich-Munich, 1982 ; M. M. Bar-Asher & A. Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion : An Enquiry into its Theology and Liturgy*, Leiden, 2002 ; D. De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes : Rasā'il al-Ḥikma*, Louvain, 2007, introduction ; et ici-même chap. 4.

{20} J. Eliash, « On the Genesis and Development of the Twelver-Shī'ī Three-Tenet *shahāda* », *Der Islam* 47, 1971, pp. 265-272 ; Voir maintenant la grande monographie sur le sujet de Sayyid 'Alī Shahrastānī, *Mawsū'at al-adhān bayn al-aṣāla wa l-tahrīf*.

{21} Concernant le soufisme voir E. Kohlberg, art. « 'Alī b. Abī Ṭāleb, ii. 'Alī as seen by the community, "Among Sufis" », *op. cit.*, pp. 846-847 ; voir aussi R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Wiesbaden, 1965-1981, surtout vol. 1, pp. 13-26 ; K. M. al-Shaybī, *Al-ṣila bayn al-taṣawwuf wa l-tashayyu'*, Bagdad, 1966 ; H. Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, 1971-1972, surtout vol. 3 (sous-titre : *Les fidèles d'amour. Shī'isme et soufisme*) ; et maintenant D. Hermann & M. Terrier (eds.), *Shī'i Islam and Sufism. Classical Views and Modern Perspectives*, Londres, 2020. Sur la *futuwwa* et la figure morale de 'Alī, voir surtout F. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften im Islam : Texte zur Geschichte der Futuwwa*, Zurich-Munich, 1979 (*l'opus magnum* de l'auteur qui reprend et complète ses très nombreux travaux antérieurs sur la *futuwwa*) ; A. Mīr-'Ābedīnī et M. Afshārī, *Āyīn-e qalandarī*, Téhéran, 1374/1995, index. s.n. 'Alī b. Abī Ṭālib ; M. Ali Lakhani (éd.), *The sacred foundations of justice in Islam : the Teachings of 'Alī ibn Abi Talib*, Bloomington, 2006, (volume composé de A. Lakhani, « The Metaphysics of Human Governance : Imam 'Ali, Truth and Justice » ; R. Shah-Kazemi, « A Sacred Conception of Justice : Imam 'Ali's Letter to Malik al-Ashtar » ; L. Lewisohn, « 'Ali b. Abi Talib's ethics of mercy in the mirror of the Persian Sufi tradition ») ; R. Shah-Kazemi, *Justice and Remembrance. Introducing the Spirituality of Imam Ali*, Londres, 2006 ; L. Ridgeon, *Jawānmardī : A Sufi Code of Honour*, Edinbourg, 2011, index s.v. ; Id. (éd.), *Javanmardi. The Ethics and Practice of Persianate Perfection*, Londres, 2018 ; et en particulier dans ce volume : R.Y. Shani, « *La Fata illa 'Ali la Sayf illa Dhu'l-Faqar* : Epigraphic Ceramic Platters from Medieval Nishapur Documenting Esteem for 'Ali ibn Abi Taleb as the Ideal *Fata* », pp. 28-65 ; la livraison 40/1 (2013) de la revue *British Journal of Middle Eastern Studies* est principalement consacrée à la *futuwwa*. Voir aussi ici-même, la contribution d'O. Mir-Kasimov (Annexe 1). Sur la figure de 'Alī chez les philosophes, voir la contribution de M. Terrier (Annexe 2).

{22} E. Kohlberg, art. « 'Alī b. Abī Ṭāleb, ii. 'Alī as seen by the community, "In popular thought" », *op. cit.*, pp. 843-844 ; voir aussi M. R. Shaḥī'ī Kadkanī, « Ḥemāse-yī shī'ī az qarn-e panjom », *Majalle-ye Dāneshkade-ye Adabiyyāt va 'Olūm-e Ensānī-ye Mashhad* 33e année, n° 3-4 (automne-hiver 1379/2000), pp. 425-491 ; l'introduction de Ḥ. Esmā'īlī à son édition de *Abū Muslim Nāmeḥ*,

Téhéran, 2001 ; l'introduction de l'éditeur à Rabī' (*sic*), 'Alī Nāmeḥ, éd. R. Bayāt-Gholāmī, Téhéran, 2010 ; E. Rossi et A. Bombaci, *Elenco di drammi religiosi persiani (fondo mss. Vaticani Cerulli)*, Vatican, 1961, index *s.n.* 'Alī b. Abī Ṭālib. Voir aussi ici-même chap. 9.

{23} « 'Alī et le Coran (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIV) », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 98.4 (Oct.-Déc. 2014), pp. 669-704 (paru également dans A. Straface, C. De Angelo & A. Manzo (éds), *Labor Limae. Atti in onore di Carmela Baffioni. Studi Magrebini*, Nuova Serie vol. XII-XIII, Naples 2014-2015 - en fait 2018-, tome 1, pp. 1-39).

{24} « Muḥammad le Paraclet et 'Alī le Messie. Nouvelles remarques sur les origines de l'islam et de l'imamologie shi'ite » sous la direction de M.A. Amir-Moezzi, co-édité avec D. De Smet, O. Mir-Kasimov et M. De Cillis, *L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements/Shi'i Esotericism, its Roots and Developments*, Turnhout (Belgique), 2016, pp. 19-54 (traduction anglaise : « Muḥammad the Paraclet and 'Alī the Messiah : New Remarks on the Origins of Islam and of Shi'ite Imamology », *Der Islam* 95.1, 2018, pp. 30-64).

{25} « Considérations sur l'expression *Dīn 'Alī*. Aux origines de la foi shi'ite », dans *ZDMG* 150/1 (2000), pp. 29-68. Cet article a été repris dans mon livre *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, 2006 (2015²), chap. 1. Raisonnablement, cette étude ne pouvait pas être absente d'un livre consacré à la figure spirituelle de 'Alī.

{26} « Aspects de l'imamologie duodécimaine I : remarques sur la divinité de l'Imam », dans *Studia Iranica*, XXV (2), 1996, pp. 193-216. Cet article est devenu le chapitre 3 de *La religion discrète*. Tout comme l'étude présentée à la note précédente, la présence de cette étude m'a semblé indispensable dans le présent volume.

{27} « Les Cinq Esprits de l'homme divin (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIII) », *Der Islam* 92.2 (2015), pp. 297-320 (paru aussi dans *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, A. Van Den Kerchove & L.G. Soares Santoprete (éds.), Turnhout, 2017, pp. 377-398 ; version abrégée : « Les cinq membres intellectifs de l'homme de Dieu entre l'Antiquité tardive et l'islam shi'ite », *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Avril-Juin 2015 II, pp. 609-625).

{28} « La Nuit du *Qadr* (Coran, sourate 97) dans le shi'isme ancien (Aspects de l'imamologie duodécimaine XV) », *MIDEO* 31 (2016), pp. 181-204.

{29} « Dissimulation tactique (*taqiyya*) et scellement de la prophétie (*khatm al-nubuwwa*) (Aspects de l'imamologie duodécimaine XII) », *Journal Asiatique* 302.2 (2014), pp. 411-438 (traduction anglaise : « New Remarks on Secrecy and Concealment in Early Imāmī Shi'ism : the Case of *khatm al-nubuwwa* – Aspects of Twelver Shi'i Imamology XII » dans Sh. Raei (ed.), *Islamic Alternatives. Non-Mainstream Religion in Persianate Societies*, Göttinger Orientforschungen Iranica, Neue Folge 16, Wiesbaden, 2017, pp. 3-27).

{30} « *Al-Durr al-Thamīn* attribué à Rajab al-Bursī. Un exemple des 'commentaires coraniques personnalisés' shi'ites (Aspects de l'imamologie duodécimaine XVI) », *Le Muséon* 130 (1-2), 2017, pp. 207-240 (publié aussi dans Iyas Hassan (éd.), *La littérature aux marges du 'Adab. Regards croisés sur la prose arabe classique*, Paris, Diacritiques Editions, Paris, 2017, pp. 218-266).

{31} « Icône et contemplation : entre l'art populaire et le soufisme dans le shi'isme imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine XI) », *Bulletin of the Asia Institute*, University of Michigan, New Series/vol. 20, 2006 [en fait 2010], pp. 1-12 (publié également dans H. Biesterfeldt und V. Klemm (hrsg.), *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Würzburg, 2012, pp. 473-490 et mis à jour dans C. Altini, Ph. Hoffmann and J.Rüpke (eds.), *Issues of Interpretation. Texts, Images, Rites*, Stuttgart, 2018, pp. 87-103. Traduction anglaise : « Icon and Meditation : Between Popular Art and Sufism in Imami Shi'ism », dans P. Khosronejad (ed.), *The Art and Material Culture of Iranian Shi'ism. Iconography and Religious Devotion in Shi'i Islam*, Londres-New York, 2012, pp. 25-45).

{32} '*Alī ma'a l-Qur'ān wa l-Qur'ān ma'a 'Alī*... (littéralement : « 'Alī est avec le Coran et le Coran est avec 'Alī ») ; al-Ṭabarānī Sulaymān b. Aḥmad, *al-Jāmi' al-ṣaghīr*, vol. 1, éd. 'A. Muḥammad,

Médine, 1388/1968, p. 255 ; al-Hākīm al-Nīsābūrī, *al-Mustadrak 'alā l-ṣaḥīḥayn*, vol. 3, Haydarabad (réimpression Riyad), s. d., p. 124.

{33} Voir maintenant le recueil de toutes les sources connues de ce hadith dans l'ouvrage collectif anonyme : *Kitāb allāh wa ahl al-bayt fī ḥadīth al-thaqalayn*, Qumm, réimpression 1388/2009 ; voir aussi M. M. Bar-Asher *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leyde, 1999, pp. 93-98 ; Id., « Shi'ism and the Qur'ān », dans J. D. MacAuliffe (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, s.v. ; M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, *op. cit.*, pp. 101 sqq.

{34} Pour les discussions sur les différents sens donnés à la formule « Famille prophétique » au début de l'islam voir M. Sharon, « *Ahl al-bayt – People of the House* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), pp. 169-184 ; Id., « The Umayyads as *ahl al-bayt* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991), pp. 115-152 ; W. Madelung, *Succession to Muḥammad*, introduction ; M. A. Amir-Moezzi, « Considérations sur l'expression *dīn 'Alī* », pp. 39-51 (= *La Religion discrète*, pp. 28-37) ; ici même chap. 3.

{35} L. Veccia Vaglieri, « 'Alī b. Abī Ṭālib », *EI2*, vol. 1, p. 393a et 396b ; I. K. Poonawala, « 'Alī b. Abī Ṭālib, i. life », *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, p. 843a et E. Kohlberg, « 'Alī b. Abī Ṭālib, ii. 'Alī as seen by the community », art. cité, p. 843b ; A. S. Asani, « 'Alī b. Abī Ṭālib », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 1, p. 63.

{36} Le terme de *walī* et celui qui désigne le statut de ce dernier à savoir *walāya*, *grosso modo* équivalents de l'imam et de l'imamat, sont d'une centralité capitale dans l'islam shi'ite. Le sens doctrinal de la notion est complexe : très rapidement dit, la *walāya* désigne d'abord l'alliance ou la proximité de l'imam à l'égard de Dieu et de là son statut et sa fonction ; ensuite l'alliance ou l'amour du fidèle shi'ite à l'égard de son imam et/ou ses coreligionnaires ; enfin la nature théologique de la figure de l'imam en tant que lieu de manifestation des Noms de Dieu ; voir à ce sujet M. A. Amir-Moezzi, « Notes à propos de la *walāya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X) », *Journal of the American Oriental Society* 122/4 (2002), pp. 722-741 (= *La Religion discrète*, chap. 7) ; M. Massi Dakake, *The Charismatic Community : Shi'ite Identity in Early Islam*, Albany, 2007, *passim*. N. Haider, *The Origins of the Shi'a : Identity, Ritual and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa*, Cambridge, 2011, index, s.v.

{37} *Kitāb Sulaym b. Qays*, tradition n° 31, vol. 2 (3 vols), éd. M. B. al-Anṣārī al-Zanjānī al-Khū'inī, Qumm, 1426/1995, p. 802 ; voir aussi al-Tūsī, *Amālī*, vol. 2, Qumm, 1993, p. 136 ; al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, vol. 40 (110 vols), Téhéran-Qumm, 1376-1392/1956-1972, p. 186. En ce qui concerne le couple *tanzīl/ta'wīl*, la révélation de l'Écriture et la recherche de son sens caché, Daniel Gimaret les traduit par « la lettre » et « l'esprit » du Coran, en utilisant le célèbre couple paulinien (voir Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, vol. 1, traduit par D. Gimaret et G. Monnot, Louvain-Paris, 1986, p. 543). Dans la suite de cette étude, j'aurai recours à cette traduction qui me paraît des plus pertinentes. Par ailleurs, à l'époque ancienne, des termes comme *ta'wīl*, *tafsīr*, *ta'bīr*... semblent équivalents (sauf lorsque le texte le précise explicitement) et on pourrait les traduire indifféremment par « herméneutique », « commentaire », « interprétation », « exégèse », « explication », etc.

{38} 'Alī b. Abī Ṭālib (attribué à), *Nahj al-balāgha* (compilé par al-Sharīf al-Raḍī), éd. 'A. N. Fayḍ al-Islām, Téhéran, 4e éd., 1351/1972, sermon n° 157, p. 499. Ce genre de traditions est à la base du couple doctrinal shi'ite qui appelle le Coran « le guide silencieux » et l'imam « le Coran parlant ». J'y reviendrai.

{39} Al-'Ayyāshī, *Tafsīr*, vol. 1, éd. H. Rasūlī Maḥallātī, Qumm, 1360/1960, p. 15 ; al-Khazzāz al-Rāzī, *Kifāyat al-athar*, éd. A. Kūhkamare'ī, Qumm, 1401/1980, p. 76, 88, 117, 135 (à la p. 66 de cet ouvrage, dans une tradition attribuée au Prophète, c'est le *qā'im*, le sauveur eschatologique, qui est présenté comme « le combattant de l'herméneutique spirituelle ») ; al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, vol. 19, p. 25-26 ; al-Bahrānī Hāshim b. Sulaymān, *al-Burhān fī tafsīr al-Qur'ān*, vol. 1 (5 vols), Téhéran, s. d., p. 17. Voir aussi M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, *op. cit.*, p. 88, note 1. Il est intéressant de noter qu'un grand nombre de sources sunnites rapportent, elles aussi, cette tradition et qu'en plus, à la première déclaration du Prophète, Abū Bakr et 'Umar lui demandent l'un après

l'autre s'ils sont, eux, ce « combattant du *ta'wīl* » ; ce à quoi Muḥammad répond qu'il s'agit de 'Alī ; voir par ex. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, vol. 3, Le Caire, 1313/1896, p. 31, 33, 82 ; Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaḥ*, vol. 8 (9 vols), éd. S. M. al-Laḥḥām, Beyrouth, 1409/1989, p. 64 ; al-Nasā'ī, *Khaṣā'is amīr al-mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib*, n° 156, éd. al-Dānī b. Munīr Āl Zahwī, Saida-Beyrouth, 1424/2004, pp. 116-117 ; al-Ḥākim al-Nīsābūrī, *al-Mustadrak 'alā l-ṣaḥīḥayn* (ci-dessus note 1), vol. 3, p. 122 ; Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyā'*, vol. 1, Le Caire, 1351/1932-1933, p. 67.

{40} Voir al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, § 1676, éd. C. Pellat, Beyrouth, 1965-1979, (trad. C. Pellat, *Les Prairies d'or*, vol. 3, Paris, 1962-1997, p. 655 : « Par Celui qui tient ma vie dans sa main, tout comme nous les avons combattus (naguère) au nom de la révélation (du Coran), nous les combattons certes aujourd'hui pour son interprétation »).

{41} *Jihād* (conventionnellement traduit par « guerre sainte ») est le nom d'action du participe actif *mujāhid*, terme que l'on trouve (à côté du terme *muqātil*) dans le titre du hadith du « Combattant du *ta'wīl* ». Cette conception herméneutique des batailles de 'Alī est admirablement défendue, plusieurs siècles plus tard, par le grand philosophe Mollā Ṣadrā (m. 1050/1640) dans sa poésie, ce qui montre la grande longévité de la doctrine ; voir M. A. Amir-Moezzi, « Le combattant du *ta'wīl* : un poème de Mollā Ṣadrā sur 'Alī (Aspects de l'imamologie duodécimaine IX) », *Journal Asiatique* 292/1-2 (2004), pp. 331-359 (*La Religion discrète*, chap. 9 ; paru aussi dans T. Lawson (éd.), *Reason and Inspiration in Islam : Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, Londres-New York, 2005, article n° 31).

{42} Al-Kirmānī, *Majmū'at al-rasā'il*, éd. M. Ghālib, Beyrouth, 1983, p. 156.

{43} Al-Ḥākim al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, vol. 1, éd. M. B. al-Maḥmūdī, Beyrouth, 1393/1974, p. 35. L'appartenance doctrinale d'al-Ḥaskānī n'est pas certaine. Il semble avoir été un sunnite ḥanafite avec de fortes sympathies shi'ites et mystiques ou encore plus probablement un crypto-shi'ite pratiquant la *taqiyya* (le devoir de la garde du secret) ; voir E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work : Ibn Ṭāwūs and his Library*, Leyde, 1992, p. 150-151.

{44} Sur la complexité du terme *ḥarf*, pl. *ḥurūf*, *ahruf*, (lettre, lecture, expression, thème...) dans le cadre des sciences coraniques voir C. Gilliot, « Les sept "Lectures". Corps social et Écriture révélée », *Studia Islamica* 61 (1985), pp. 5-25 et (1986), pp. 49-62 ; Id., *Exégèse, langue et théologie en Islam : l'exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)*, Paris, 1990, chap. V, 1^{re} partie, pp. 112-126 ; K. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leyde, 1993, index s.v. ; V. Comero, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*, Beyrouth, 2012, pp. 119 sqq. (« Le thème des sept *ahruf* »).

{45} Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat al-awliyā'*, vol. 1, Le Caire, 1351/1932, p. 65 (tradition attribuée à Ibn Mas'ūd) ; al-Qundūzī, *Yanābī' al-mawadda*, Najaf, s. d., p. 448 (tradition attribuée à Ibn 'Abbās).

{46} Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Faḥīh wa l-mutaḥaqqiqih*, vol. 2, éd. I. al-Anṣārī, Beyrouth, 1395/1975, p. 167 ; al-Ḥākim al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, vol. 1, p. 30-31 ; Ibn 'Abd al-Barr, *al-Isṭī'āb*, vol. 2, Beyrouth (fac-similé de l'édition litho. du Caire de 1328/1910), s. d., p. 509 ; Id., *Jāmi' bayān al-'ilm wa faḍlihi*, vol. 1, Le Caire, s. d., p. 114 ; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-tahdhīb*, vol. 7, Haydarabad, 1325/1907, p. 7, n° 338.

{47} Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Beyrouth, 1376/1956, vol. 2, p. 338 ; al-Ḥākim al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, vol. 1, p. 33 ; Abū Nu'aym, *Ḥilyat al-awliyā'*, vol. 1, p. 68 ; al-Kh̄wārazmī, *al-Manāqib* (= *Manāqib Amīr al-mu'minīn*), Najaf, 1385/1965, p. 46.

{48} Al-Ḥākim al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, vol. 1, p. 36 (tradition attribuée à 'Āmir al-Sha'bī) ; voir aussi al-Sharīf al-Raḍī, *Khaṣā'is amīr al-mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib*, Beyrouth, 1406/1986, p. 41 ; sur 'Alī comme le premier à avoir voulu réunir un codex coranique, voir A. Mingana, « The Transmission of the Qur'ān », *The Muslim World* 7, 1917, pp. 223-232 et 402-414 (citation p. 226).

{49} I. K. POONAWALA, « 'Alī b. Abī Ṭāleb ; i. Life », *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, p. 839b ; maintenant E. Kohlberg & M.A. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification. The Kitāb al-Qirā'āt of Ḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*, Leyde, 2009, introduction, *passim*. L'hypothèse selon laquelle le

codex de ‘Alī aurait été très différent du Coran que l’on connaît est plausible et la thèse de T. Nöldeke, rejetant l’existence même d’un tel codex élaboré par ‘Alī, n’est plus soutenable (T. Nöldeke et al., *Geschichte des Qorāns*, vol. 2 (3 vols), Leipzig, 1909-1938, p. 8-11) ; voir maintenant S. Kara, *In Search of ‘Alī ibn Abī Ṭālib’s Codex. History and Traditions of the Earliest Copy of the Qur’ān*, Berlin, 2018.

{50} Voir notamment E. Kohlberg, « Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur’ān », dans S. M. Stern et al. (éd.), *Islamic Philosophy and the Classical tradition. Essays Presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, Oxford, 1972, pp. 209-224 ; M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shī’isme originel. Aux sources de l’ésotérisme en islam*, Paris, 1992 (20072), pp. 200-227 ; Id., *Le Coran silencieux, op. cit.*, chapitres 1 et 2 ; E. Kohlberg & M.A. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, Introduction, pp. 24 sqq. (avec la mention de toutes les études sur le sujet dans notes 116 à 119).

{51} Al-Shaykh al-Mufīd, *Awā’il al-maqālāt*, éd. ‘A. Waḡdī Wā’iz Čarandābī, avec l’introduction et les commentaires de F. Zanjānī, 2e éd., Tabriz, 1371/1952, pp. 54-56 ; aussi dans *Silsilat mu’allafāt al-Shaykh al-Mufīd*, vol. 4, éd. I. al-Anṣārī al-Zanjānī al-Khū’inī avec les commentaires de l’éditeur et ceux de Faḡllallāh Zanjānī (rééd. de l’éd. de Tabriz), 1993, p. 80-82 ; voir aussi D. Sourdel, *L’Imamisme vu par le Cheikh al-Mufīd*, Paris, 1974, pp. 73-75 ; E. Kohlberg, « Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur’ān », art. cité, pp. 215-216 ; M. J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (m. 413/1022)*, Beyrouth, 1978, pp. 96-98 ; M. A. Amir-Moezzi, « al-Šayḡ al-Mufīd (m. 413/1022) et la question de la falsification du Coran », dans D. De Smet et M.A. Amir-Moezzi(éds.), *Controverses sur les écritures canoniques de l’islam*, Paris, 2014, la partie consacrée au premier passage des *Awā’il al-maqālāt*, p. 210-213. Après al-Mufīd, beaucoup d’autres auteurs shī’ites ont soutenu la même doctrine.

{52} M. Ayoub, « The Speaking Qur’ān and the Silent Qur’ān : A Study of the Principles and Development of Imāmī Tafsīr », dans A. Rippin (éd.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*, Oxford, 1988, pp. 177-198 ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux, passim* et surtout chap. 3 ; sur la nécessité des herméneutiques de l’imam pour une bonne compréhension du Coran voir aussi M. M. Bar-Asher, « The Authority to Interpret the Qur’an », dans F. Daftary & G. Miskinzoda (éds.), *The Study of Shi’i Islam : History, Theology and Law*, Londres, 2014, pp. 149-162.

{53} *Tafsīr al-Ḥibarī*, éd. M. R. al-Ḥusaynī, Beyrouth, 1408/1987. Le livre est connu sous plusieurs titres : *Tanzīl al-āyāt al-munzala fī manāqib ahl al-bayt* (la Révélation des versets concernant les vertus des Gens de la Famille prophétique), *Mā nazala min al-Qur’ān fī amīr al-mu’minīn* (Ce qui a été révélé dans le Coran au sujet du Commandeur des croyants, i. e. ‘Alī), *Mā nazala min al-Qur’ān fī ahl al-bayt* (Ce qui a été révélé dans le Coran au sujet des Gens de la Famille prophétique), etc. Sur cet auteur et son ouvrage, voir M. A. Amir-Moezzi, « Le *Tafsīr* d’al-Ḥibarī (m. 286/899). Exégèse coranique et ésotérisme shī’ite ancien », *Journal des savants*, janvier-juin 2009, pp. 3-23 (trad. anglaise dans F. Daftary & G. Miskinzoda (éds.), *The Study of Shi’i Islam*, partie II, chap. 5). Une version modifiée de cet article constitue le troisième chapitre de M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, pp. 101-125.

{54} Sur les *asbāb al-nuzūl*, voir A. Rippin, « Occasions of Revelation », *Encyclopaedia of the Qur’ān*, vol. 3, p. 569-573 ; M. Yahia, « Circonstances de la révélation », dans M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, pp. 168-171. Sur la figure d’Ibn ‘Abbās, voir l’article fondamental de C. Gilliot, « Le portrait “mythique” d’Ibn ‘Abbās », *Arabica* 32/2 (1985), pp. 127-184.

{55} M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, pp. 115-117. « Le commentaire personnalisé », peut-être la forme la plus ancienne de l’exégèse ésotérique du Coran dans le shī’isme, identifie tel ou tel personnage des premiers temps de l’islam sous le voile des versets coraniques. Dans cette distribution, ‘Alī remporte de loin la part du lion. Voir ici-même, chap. 8.

{56} *Tafsīr al-Ḥibarī*, tradition n° 6, p. 238.

{57} *Ibid.*, tradition n° 8, pp. 240-241.

{58} *Ibid.*, tradition n° 12, p. 247. Sur ce verset voir P. Ballanfat et M. Yahia, art. « Ordalie », dans *Dictionnaire du Coran, op. cit.*, pp. 618-620 ; sur la notion voir L. Schmucker, art. « Mubāhala », *EI2*, vol. 7, p. 278.

{59} *Tafsīr al-Ḥibarī*, tradition n° 22, p. 260.

{60} *Ibid.*, tradition n° 24, p. 262-263. La sentence, attribuée au Prophète, est appelée dans le shi'isme, « le hadith de la *walāya* » (sur ce terme, voir ci-dessus note 5 et ci-après). Prononcée à Ghadīr Khumm, elle est censée proclamer 'Alī comme le successeur de Muḥammad (sur cet endroit, hautement emblématique pour les Shi'ites, voir L. Veccia Vaglieri, *EI2* ; Massi Dakake & A. Kazemi Moussavi dans *Encyclopaedia Iranica*, vol. 10, pp. 246-249 ; M. A. Amir-Moezzi, *Encyclopaedia of Islam 3*, vol. 5, pp. 123-128). Sur l'exégèse de ce verset 5 : 67, voir aussi ci-après note 53 et le texte afférent.

{61} Le récit insinue que, dès le vivant du Prophète, ses adversaires, hypocrites et tacticiens, étaient présents parmi ses partisans et que la question de sa succession était source de tension extrême.

{62} *Tafsīr al-Ḥibarī*, tradition n° 41, pp. 285-287.

{63} *Ibid.*, tradition n° 32, p. 272.

{64} *Ibid.*, tradition n° 34, p. 274.

{65} *Ibid.*, tradition n° 42, p. 288. Sur la *walāya* de 'Alī dans le Coran voir ci-après.

{66} *Ibid.*, traditions nos 50-59, pp. 297-311. Cette exégèse, particulièrement prisée par les Shi'ites, possède là encore de très nombreuses occurrences, y compris dans les sources sunnites ; voir *ibid.*, pp. 502-533 (les notes de l'éditeur). Voir aussi ci-dessus notes 2 et 3 et les textes afférents.

{67} Pour les références de cet ouvrage, voir ci-dessus note 6. Sur ce livre, dont les parties anciennes seraient parmi les plus vieilles sources islamiques, voir H. Modarressi, *Tradition and Survival : A Bibliographical Survey of Early Shi'ite Literature*, vol. 1, Oxford, 2003, pp. 82-86 ; M. A. Amir-Moezzi, « Note bibliographique sur le *Kitāb Sulaym b. Qays*. Le plus ancien ouvrage shi'ite existant », dans Id., M.M. Bar-Asher & S. Hopkins (éds.), *Le Shi'isme imāmīte quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout, 2009, p. 33-48 (le chapitre 1 du *Coran silencieux* est une version amplifiée de cet article) ; M. Massi Dakake, « Writing and Resistance : The Transmission of Religious Knowledge in Early Shi'ism », dans F. Daftary & G. Miskinzoda (éds.), *The Study of Shi'i Islam, op. cit.*, partie III.8, pp. 181-201 ; R. Gleave, « Early shiite hermeneutic ».

{68} *Kitāb Sulaym b. Qays*, vol. 2, p. 643-644 (tradition n° 11).

{69} *Ibid.*, vol. 2, pp. 832-833 (tradition n° 41).

{70} *Ibid.*, vol. 2, pp. 885-886 (tradition n° 54).

{71} *Ibid.*, vol. 2, p. 903 (tradition n° 60).

{72} M. A. Amir-Moezzi, « Le *Tafsīr* d'al-Ḥibarī... », art. cité, pp. 15-17 = Id., *Le Coran silencieux*, p. 116-117). Parmi les ouvrages, parvenus jusqu'à nous et publiés, citons : al-Ḥākīm al-Ḥaskānī (m. après 470/1077-1078), *Shawāhid al-tanzīl*, éd. M. B. Maḥmūdī (déjà cité) ; Ibn al-Biṭrīq al-Ḥillī (m. 600/1203-1204), *Khaṣā'is al-waḥy al-mubīn fī manāqib amīr al-mu'minīn*, M. B. Maḥmūdī, Téhéran, 1406/1986 ; al-Ḥāfiẓ Rajab al-Bursī (VIII^e/XIV^e s.), *al-Durr al-thamīn fī khams mi'a āya nazalat fī amīr al-mu'minīn*, éd. al-Sayyid 'A. 'Āshūr, Beyrouth, 1424/2003 (voir ici-même chapitre 8) ; al-Baḥrānī Hāshim b. Sulaymān (XI^e-XII^e/XVII^e-XVIII^e s.), *al-Lawāmi' al-nūrāniyya fī asmā' amīr al-mu'minīn al-qur'āniyya*, Qumm, 1394/1974-1975 ; al-Burūjirdī al-Husayn b. Bāqir (XIII^e/XIX^e s.), *al-Naṣṣ al-jalī fī arba'īn āya fī sha'n 'Alī*, Téhéran, 1320/1902-1903 ; le savant contemporain, S. M. Ḥusaynī Bahārānčī, *Āyāt al-faḍā'il yā faḍā'il-e 'Alī dar Qur'ān*, Qumm, 1380/2001. Pour les allusions du Coran à 'Alī chez les Shi'ites ismaéliens voir D. De Smet, « Le Coran, son origine, sa nature et sa falsification. Positions ismaéliennes controversées », dans Id. et M.A. Amir-Moezzi (éds.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam* (ci-dessus note 20), sous-chapitre intitulé « La présence de 'Alī dans le Coran », pp. 258-262.

{73} Voir par ex. E. Kohlberg, « ‘Alī b. Abī Tālib, ii. ‘Alī as seen by the community », art. cité, p. 843 b.

{74} Voir par ex. *Tafsīr al-Ḥibarī*, tradition n° 2, p. 233 ; Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, éd. M. al-Kāzīm, Téhéran, 1410/1990, pp. 45 sqq. ; al-Ḥākim al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, nos 57 sqq.. La tradition est également attribuée au Prophète.

{75} Al-Ḥākim al-Ḥaskānī, *op. cit.*, 1, pp 39 sqq. (tradition remontant à Ibn ‘Abbās).

{76} *Ibid.*, 1 : 43 (tradition remontant à Mujāhid).

{77} Voir plus haut. Aussi E. Kohlberg & M.A. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, notamment l’introduction ; M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, surtout les chapitres 1 à 3 ; Id., *La Preuve de Dieu. La mystique shī’ite à travers l’œuvre de Kulaynī (IXe-Xe siècle)*, Paris, 2018, pp. 12 sqq. et 26 sqq.

{78} Al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, vol. 4 (4 vols), éd. J. Muṣṭafawī, Téhéran, s. d., avec trad. persane (le 4^e vol., traduit par H. Rasūlī Maḥallātī date de 1386/1966), kitāb faḍl al-Qur’ān, bāb al-nawādir, n° 3570, pp. 440-441.

{79} Al-Nu‘mānī, *Kitāb al-ghayba*, éd. ‘A. A. Ghaffārī, Téhéran, 1397/1977, chap. 21, n° 5, p. 452. Dans la sourate 111 (al-Masad), Abū Lahab est en effet présenté comme un personnage hautement négatif.

{80} Al-Sayyārī, *Kitāb al-qirā’āt/al-Tanzīl wa l-tahrīf*, éd. E. Kohlebrg et M.A. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, p. 20, n° 62 (texte arabe), commentaire en anglais, p. 80, n° 62. Sur les mentions de la *walāya* dans le Coran, voir aussi Amir-Moezzi, *Preuve de Dieu*, pp. 126 sqq.

{81} Al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, kitāb al-ḥujja, bāb fīhi nukat wa nutaf min al-tanzīl fī l-walāya, vol. 2, p. 285, n° 31.

{82} Al-Sayyārī, *op. cit.*, p. 20, n° 61 (texte arabe) ; voir aussi les commentaires, pp. 79-80, n° 61 (commentaire en anglais).

{83} Al-Qummī ‘Alī b. Ibrāhīm, *Tafsīr*, éd. al-Mūsawī al-Jazā’irī, Najaf, 1386-87/1966-68, vol. 1, p. 159 ; al-‘Ayyāshī, *Tafsīr*, Qumm, 1380/1960, vol. 1, p. 285 ; al-Kulaynī, *op. cit.*, vol. 2, p. 295, n° 59 ; al-Baḥrānī, *al-Burhān*, vol. 1, p. 428 ; al-Fayḍ al-Kāshānī, *al-Ṣāfī fī tafsīr al-Qur’ān*, vol. 1 (2 vols), Téhéran, s. d., p. 414 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 36, p. 99.

{84} Al-Sayyārī, *Qirā’āt*, p. 45, n° 165 (texte arabe), pp. 115-116 (commentaire en anglais) ; al-Qummī, *Tafsīr*, vol. 2, p. 201 ; al-Fayḍ al-Kāshānī, *Ṣāfī*, vol. 1, p. 460, 462-63 ; al-Baḥrānī, *Burhān*, vol. 1, p. 501 (où au lieu de *fī ‘Alī* – « au sujet de ‘Alī », il y a *anna ‘Aliyyan mawlā l-mu’minīn* – « sur le fait que ‘Alī est le saint patron des croyants » – ; *mawlā* appartient à la même racine que *walāya*). Sur *mu’min* – littéralement « croyant » – avec le sens technique d’initié à l’enseignement des imams, voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index s.v. Voir aussi ci-dessus les notes 29-31 et les textes afférents (l’exégèse de ce même verset chez al-Ḥibarī ne fait pas état d’une mention explicite de ‘Alī par le Coran, probablement parce que cet auteur semble éviter d’aborder explicitement la question de la falsification du Coran ; voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, p. 113).

{85} Al-Sayyārī, *Qirā’āt*, p. 52, n° 195 (et p. 53, n° 196, avec la variante : ‘*Alī n’est-il pas son légataire ?*), p. 125-126 (commentaire) ; al-‘Ayyāshī, *Tafsīr*, vol. 2, p. 41 ; al-Baḥrānī, *Burhān*, vol. 2, p. 50 ; al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Ithbāt al-hudāt*, rééd. Téhéran, 1364/1985, vol. 3, p. 545 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 9, p. 256. Sur ce verset voir R. Gramlich, « Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sura 7,172-173) », *Der Islam* 60 (1983), pp. 205-230.

{86} Al-Sayyārī, *Qirā’āt*, p. 74, nos 282 et 286 (texte arabe), p. 155-17 (commentaire). Un très grand nombre de sources shī’ites, aussi bien duodécimaines qu’ismaéliennes, ont rapporté cette version du verset. D’une manière générale, la lecture de ce verset a posé de nombreux problèmes aux savants musulmans médiévaux ainsi qu’aux orientalistes et islamisants. Madelung et Walker l’ont traduit par : « This is the straight path of ‘Alī » (dans W. Madelung & P. Walker, *The Advent of the*

Fatimids : A Contemporary Shi'i Witness. An Edition and English Translation of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Munāzarāt, Londres, 2000, p. 85 (texte anglais = p. 29 texte arabe) ; voir aussi D. De Smet, « Le Coran, son origine, sa nature et sa falsification. Positions ismaéliennes controversées » (ci-dessus note 41), p. 259.

{87} Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, p. 234 ; al-Qummī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 383 ; al-'Ayyāshī, *Tafsīr*, vol. 2, p. 257 ; al-Baḥrānī, *Burhān*, vol. 2, p. 363 ; al-Fayḍ al-Kāshānī, *Ṣāfi*, vol. 1, p. 920 ; al-Majlisī, *Biḥār*, vol. 9, p. 102 et vol. 36, p. 104.

{88} Al-Sayyārī, *Qirā'āt*, p. 21, n° 65 (texte arabe) et p. 87, n° 339 (texte arabe), p. 80-81 (commentaire). Chez al-Sayyārī, contrairement à la quasi-totalité de nombreuses autres sources le nom de Fātima n'est pas mentionné (à commencer par al-Kulaynī, *Uṣūl*, kitāb al-ḥujja, vol. 2, p. 283, n° 23).

{89} Al-Sayyārī, *Qirā'āt*, p. 111, n° 428 (texte arabe), p. 202 (commentaire) ; al-Qummī, *Tafsīr*, vol. 2, p. 198 ; al-Kulaynī, *Uṣūl*, *ibid.*, vol. 2, p. 279, n° 8 ; al-Baḥrānī, *Burhān*, vol. 3, p. 340 ; al-Fayḍ al-Kāshānī, *Ṣāfi*, vol. 2, p. 369.

{90} Al-Sayyārī, *Qirā'āt*, p. 111, nos 425 et 426 (texte arabe), p. 201-202 (commentaire).

{91} Al-Sayyārī, *Qirā'āt*, p. 134, n° 501 (texte arabe), pp. 223-224 (commentaire). Pour les auteurs ismaéliens voir Madelung-Walker, *op. cit.* (ci-dessus note 55), p. 85 (« *In the mother of the Book wich is with us, he is 'Alī, full of wisdom* » = p. 29 du texte arabe) ; D. De Smet, « Le Coran, son origine... », art. cité, p. 259.

{92} Voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 210-214 ; Id., « Notes à propos de la *walāya* imamite », art. cité, p. 723-726 (= *La Religion discrète*, p. 178-183) ; M. M. Bar-Asher, « Variant Readings and Additions of the Imāmī-Šī'a to the Quran », *Israel Oriental Studies* 13 (1993), pp. 39-74. Par ailleurs, dans les commentaires du *Kitāb al-qirā'āt* d'al-Sayyārī (Kohlerg & Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*), de nombreuses occurrences des traditions sont indiquées.

{93} Sur ces données voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, partie II/1 et 2 (« Les mondes d'avant le monde. Le Guide-Lumière » et « L'humanité adamique. Le "voyage" de la Lumière »), *op. cit.*, pp. 73-112 ; Id., « Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi'ism », *Encyclopaedia Iranica*, *op. cit.*, vol. 5, pp. 317-322 ; Id. *La Religion discrète*, chap. 4 (« La pré-existence de l'Imam »), p. 109-133 ; Id. et Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris, 2004, parties I-1, pp. 27-40 ; II-2, pp. 104-110 et 121-129.

{94} À part les références indiquées à la note précédente, voir ma monographie, « Notes à propos de la *walāya* imamite » (aussi ci-dessus note 5 et le texte afférent) ; deux articles fondamentaux d'U. Rubin, « Pre-existence and light. Aspects of the concept of Nūr Muḥammad », *Israel Oriental Studies* 5 (1975), pp. 62-119 ; Id., « Prophets and Progenitors in Early Shī'a Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979), pp. 41-65 ; sur *amr* voir l'étude classique de S. Pines, « Shī'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 165-251 et maintenant E. Krinis, *God's Chosen People : Judah Halevi's Kuzari and the Shī'ī Imām Doctrine*, Turnhout, 2014, index s.v. Order (*amr*).

{95} D. Gimaret, *Les Noms divins en Islam*, Paris, 1988, index s.v. 'alī.

{96} Ibn Shādhān, *Mi'a manqaba*, Qumm, 1413/1993, « manqaba » 7, p. 48 ; al-Irbilī, *Kashf al-ghumma*, vol. 1, éd. H. Rasūlī Maḥallātī, Tabriz, rééd. Qumm, 1381/1962, p. 291 ; al-Khwārazmī, *Maqṭal al-Husayn*, vol. 1, Qumm, s. d., p. 46.

{97} Al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt*, éd. Mīrzā Kūčebāghī, section 2, chapitres 6-16, Tabriz, 2^e éd. s. d. (vers 1960) (= éd. K), pp. 67-90 ; nouvelle édition par 'A. Zakīzādeh Ranānī, vol. 1 (2 vols), avec trad. persane, Qumm, 1391/2012 (= éd. Z), pp. 275-350. Voir aussi al-Majlisī, *Biḥār*, vol. 26, p. 280 *sqq.* Sur l'auteur, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, chap. 4.

{98} *Baṣā'ir*, section 2, chapitres 7-12 ; voir aussi ci-dessus note 54 et le texte afférent.

{99} *Baṣā'ir*, section 2, chapitre 6, pp. 67-68 (éd. K) ; vol. 1, p. 275-278 (éd. Z). Pour le terme technique d'Éprouvés, tiré de l'expression *al-mu'min imtaḥana llāhu qalbahu li l-īmān* (le croyant –

ou l'initié – dont Dieu a éprouvé le cœur pour la foi), voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index s.v. *imtihān (al-qalb)*.

{100} *Başā'ir*, section 2, chap. 8. Sur « les Mondes d'avant le monde », voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, partie II-1, pp. 75 *sqq.*

{101} *Başā'ir*, section 2, chap. 7, p. 70-71 (éd. K) ; vol. 1, pp. 284-292 (éd. Z). Voir ci-dessus la note 57 et le texte afférent ; aussi M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, p. 212 ; M. M. Bar-Asher, « Variant Readings », art. cité, p. 64.

{102} *Başā'ir*, section 2, chap. 9, p. 74-75 (éd. K) ; vol. 1, pp. 299-302 (éd. Z).

{103} *Başā'ir*, *ibid.*, n° 7, p. 75 (éd. K) ; vol. 1, p. 301 (éd. Z) ; aussi *al-Uṣūl al-sittat 'ashar*, Qumm, 2^e éd., 1405/1984, p. 60 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 26, p. 281, n° 30.

{104} *Başā'ir*, section 2, chap. 8, p. 72, n° 1 (éd. K) ; vol. 1, p. 293, n° 1 (éd. Z). Voir aussi al-Kulaynī, *Uṣūl*, kitāb al-ḥujja, vol. 1, p. 437 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 26, p. 280, n° 24 ; al-Qundūzī, *Yanābī' al-mawadda*, p. 82 ; al-Bahrānī, *Ghāyat al-marām*, Qumm, s. d., p. 207.

{105} Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, p. 387 ; al-Kulaynī, *al-Rawḍa min al-Kāfī*, texte et trad. persane de H. Rasūlī Maḥallātī, Téhéran 1389/1969, vol. 2, p. 163, n° 502 ; id., *Uṣūl*, kitāb al-ḥujja, vol. 2, p. 285, n° 32 (version plus courte) ; al-Fayḍ al-Kashānī, *Ṣāfi*, vol. 2, p. 509.

{106} *Başā'ir*, section 2, chapitres 7 à 12 ; aussi Ibn Bābūya, *Ma'ānī l-akhbār*, éd. 'A. A. Ghaffārī, Téhéran, 1379/1959, p. 107-109 ; Id., *al-Khiṣāl*, Najaf, 1391/1971, p. 246 ; Ibn Shahrāshūb, *Manāqib al-Abī Ṭālib*, 3 vols, Najaf, 1375-76/1956, vol. 1, p. 214.

{107} Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, p. 94 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 14, p. 401 et vol. 26, pp. 333 *sqq.* Voir aussi M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 200.

{108} Al-'Ayyāshī, *Tafsīr*, vol. 2, p. 35 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 5, p. 345 et vol. 14, p. 55 ; al-Bahrānī, *Burhān*, vol. 2, p. 44 ; M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, pp. 200-201.

{109} *Başā'ir*, section 2, chap. 7, nos 5 et 8, p. 71-72 (éd. K) ; p. 289 et 291 (éd. Z) ; et chap. 10, n° 5, p. 77 (éd. K) ; pp. 308-309 (éd. Z) ; Furāt, *Tafsīr*, p. 121-122 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 3, p. 400, n° 150, vol. 23, p. 208, n° 1 ; vol. 35, p. 369, n° 14 ; al-Ḥuwayzī, *Tafsīr nūr al-thaqalayn*, 4^e éd., Qumm, 1412/1991, vol. 1, p. 595.

{110} *Başā'ir*, section 2, chap. 8, n° 3, p. 73 (éd. K) ; p. 294-295 (éd. Z) ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 36, p. 95, n° 27.

{111} *Başā'ir*, *ibid.* n° 9, p. 74 (éd. K) ; pp. 297-298 (éd. Z) ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 39, p. 273, n° 50.

{112} *Başā'ir*, section 2, chap. 10, n° 10, p. 79 (éd. K) ; p. 314 (éd. Z) ; Ibn Bābūya, *al-Khiṣāl*, vol. 2, p. 600 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 23, p. 69, n° 4 ; al-Ḥuwayzī, *Tafsīr nūr al-thaqalayn*, vol. 3, p. 98.

{113} Al-Majlisī, *Bihār*, vol. 28, p. 306, n° 13. À comparer avec Ibn al-Biṭrīq, *Khaṣā'is*, p. 98 et Ibn Ṭāwūs, *al-Ṭarā'if fi ma'rifa madhāhib al-ṭawā'if*, Qumm, 1400/1979, p. 101.

{114} Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, p. 371, n° 503.

{115} Sur ces prônes, leur nature, leur nombre, leurs intitulés et les sources qui les ont transmis, voir M. A. Amir-Moezzi, « Remarques sur la divinité de l'Imam », art. cité (= *La Religion discrète*, chap. 3). Ici même chap. 4.

{116} Furāt, *Tafsīr*, p. 178, n° 230.

{117} Al-'Ayyāshī, *Tafsīr*, vol. 2, p. 17-18, n° 42 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 3, p. 389. Sur 'Alī comme "Chef" ou "Commandeur des Abeilles" (*amīr al-naḥl*), voir I. Goldziher, « Schi'itisches », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 44 (1910), p. 532-33, repris dans *Gesammelte Schriften*, éd. De Somogyi, Hildesheim, 1967-1970, vol. 5, pp. 213-14.

{118} Le texte du « Prône de la Claire Déclaration » (*khuṭbat al-bayān*) dans la version transmise par al-Kashfī Ja'far, *Tuḥfat al-mulūk*, s.l. (Iran), s. d., (éd. litho. en 2 vols), vol. 1, pp. 20-28 ; M. A. Amir-Moezzi, « Remarques sur la divinité de l'Imam », art. cité, pp. 210-214 (= *La Religion discrète*, chap. 3, pp. 105-108).

{119} Les références sont innombrables ; contentons-nous des suivantes : al-Ṣaffār, *Başā'ir*, section 2, tout le chapitre 3 ; Ibn Bābūya, *al-Amālī/al-Majālis*, éd. et trad. persane de M. B. Kamareh'ī,

Téhéran, 1404/1984, les « majlis » 9 et 10 ; al-Majlisī, *Biḥār*, vol. 22, pp. 212 *sqq.* ; vol. 34, pp. 109 *sqq.*

{120} L. Massignon, *La Passion de Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, vol. 4 (4 vols), Paris, rééd. 1975, index des termes techniques, *s.v.* *lāhūt, lāhūtī, lāhūtiyya, nāsūt, nāsūtiyya* ; R. Arnaldez, « Lāhūt et Nāsūt », *EI2*, *s.v.* ; et les observations nombreuses et fines de D. De Smet dans *Les Épîtres sacrées des Druzes*, Louvain, 2007, index. *s.v.*

{121} Voir l'ouvrage désormais classique de H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die Extreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich-Munich, 1982 ; plus récemment M. Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam. The Ghulat Muslims and Their Beliefs*, Londres-New York, 2017. Voir aussi, entre autres, T. Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme* (trad. fr. J. Roche), Paris, 1955 ; E. Rabbath, *L'Orient chrétien à la veille de l'Islam*, Beyrouth, 1989.

{122} Notamment les versets 1, 15 où Jean le Baptiste déclare au sujet de Jésus : « Avant moi, il était » ou encore 8, 58 où Jésus lui-même dit : « En vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham existât, je fus (littéralement : "je suis") ».

{123} Il n'y a pratiquement plus de doute sur la présence de ce genre de doctrines christologiques et gnostiques dans le shi'isme ancien. Ce qui est sujet au débat, ce sont les milieux et les moyens de leur transmission en terre d'islam. Voir, entre autres, L. Massignon, « Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam », *Eranos Jahrbuch* 1937, pp. 55-77 (repris dans Id., *Opera minora*, éd. Y. Moubarac, Beyrouth, 1963, vol. 1, pp. 499-513) ; Id., « Der gnostische Kult der Fatima im schiitischen Islam », *Eranos Jahrbuch* 1938, pp. 161-173 (= *Opera minora*, vol. 1, pp. 514-522) ; H. Corbin, « De la gnose antique à la gnose ismaélienne », dans *Oriente e Occidente nel Medioevo. Convegno di scienze morali, storiche e filologiche*, Rome, 1957, pp. 105-146 (repris dans Id., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, 1982, 3^e partie) ; Id., « L'idée du Paraclet en philosophie iranienne », dans *La Persia nel Medioevo*, Rome, 1971, pp. 37-68 ; U. Rubin, « Pre-existence and Light », 1975 (voir ci-dessus note 63) ; H. Halm, *Kosmologie und Heislehre der frühen Ismā'īliyya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden, 1978 ; Id., « Das "Buch der Schatten". Die Mufaḍḍal-Tradition der ghulāt und die Ursprünge des Nuṣairierts », *Der Islam* 55 (1978), pp. 219-265 et 58 (1981), pp. 15-86 ; D. De Smet, « Au-delà de l'apparent : les notions de *zāhir* et *bāṭin* dans l'ésotérisme musulman », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 25 (1994), pp. 197-220 ; M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, pp. 157-158, 204 *sqq.*, 215 *sq.*

{124} Question à laquelle on n'a pas encore apporté une réponse satisfaisante ; voir à ce sujet J. Van Reeth, « Ville céleste, ville sainte, ville idéale dans la tradition musulmane », *Acta Orientalia Belgica* 24 (2011), p. 125 et surtout « *Le Coran silencieux : nouvelles perspectives sur les origines de l'islam* », *Revue de l'Histoire des Religions* 230/3 (juillet-septembre 2013), pp. 393-394.

{125} Voir par ex., parmi de nombreuses autres études plus anciennes, J. Van Reeth, « La cosmologie de Bardaysān », *Parole de l'Orient* 31 (2006), pp. 133-144 ; Id., « La typologie du prophète selon le Coran : le cas de Jésus », dans G. Dye et F. Nobilio (éd.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles, 2011, pp. 81-105 ; Id., « Who is the "Other" Paraclet ? », dans C. A. Segovia & B. Lourié (éds.), *The Coming of the Comforter : When, Where and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, Piscataway, 2012, p. 423-452. Voir aussi J. Barbel, *Christos Angelos*, Bonn, 1941 ; G. Lüling, *Die Wiederentdeckung des propheten Muḥammad. Eine Kritik am "christlichen" Abendland*, Erlangen, 1981 ; B. G. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology : Clement of Alexandria and other early Christian witnesses*, Leyde, 2009.

{126} Les sources sur ces données sont innombrables. On trouvera une pertinente synthèse dans E. Kohlberg, art. « 'Alī b. Abī Ṭāleb, ii. 'Alī as seen by the community », *Encyclopaedia Iranica*, vol. 1, p. 845-847 ; sur les sources, voir ici même chap. 4. Sur ces questions voir aussi la contribution d'O. Mir-Kasimov au présent ouvrage.

{127} Sur les deux traditions imamites anciennes, pré- et post-buwayhide et sur la division artificielle entre un shi'isme « modéré » et un shi'isme « extrémiste », surtout à l'époque ancienne, voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, introduction, pp. 13-58 et conclusion, pp. 312-317 ; Id., « al-Ṣaffār al-

Qummî (m. 290/902-3) et son *Kitâb baṣâ'ir al-darajât* », *Journal Asiatique* 280/ 3-4 (1992), pp. 221-250 (version complétée et quelque peu modifiée dans *Le Coran silencieux*, chap. 4) ; et maintenant Id., « Les Imams et les Ghulât. Nouvelles réflexions sur les relations entre imamisme 'modéré' et shi'isme 'extrémiste' », dans *Shi'i Studies Review* (2020), pp. 5-38.

{128} Sur les grandes compilations de Hadith imamite, voir E. Kohlberg, « Shī'ī Ḥadīth », dans A. F. L. Beeston et al. (éd.), *The Cambridge History of Arabic Literature I. Arabic Literature to the End of Umayyad Period*, Cambridge, 1983, pp. 299-307 ; M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 48-58 ; Id., *Le Coran silencieux*, pp. 116-117. Sur les philosophes d'époque safavide et la *walāya* ontologique (opposée à la *walāya* juridique – *al-walāya al-tashrī'iyya* – revendiquée par les Docteurs de la Loi), voir l'étude de S. Rizvi, « "Seeking the Face of God" : the Safawid *Hikmat* Tradition's Conceptualisation of *Walāya Takwīniyya* », dans F. Daftary & G. Miskinzoda (éds.), *The Study of Shi'i Islam*, pp. 391-410 et aussi la contribution de M. Terrier au présent ouvrage.

{129} Dans le sunnisme, l'évolution de la figure de 'Alī est totalement différente. La période omeyyade, mis à part quelques courtes parenthèses, semble marquée par une détestation revendiquée, illustrée par des malédictions publiques de 'Alī et ses descendants, sur ordre du pouvoir. Parallèlement, certains autres « Compagnons » du Prophète auraient été hissés au rang d'hommes divins, très probablement pour neutraliser l'image shi'ite de 'Alī ; cela semble particulièrement notable dans le cas de 'Umar b. al-Khaṭṭāb, adversaire historique de 'Alī et sanctifié grâce à son image de champion des conquêtes arabes (Voir en particulier A. Hakim, « 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, calife par la Grâce de Dieu », *Arabica* 54/3 (2008), pp. 317-336 ; Id., « 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb : l'autorité religieuse et morale », *Arabica* 55/1 (2008), pp. 1-34). L'arrivée des Abbassides, d'abord eux-mêmes shi'ites, marqua le terme de la propagande de la haine de 'Alī mais, en se « sunnitisant » par pragmatisme politique, le nouveau pouvoir va banaliser et récupérer ce dernier en le plaçant au même rang que les trois autres « califes bien guidés » et d'autres « Compagnons » désormais canonisés du Prophète (Sur le comptage tardif de 'Alī comme le quatrième et dernier des « califes bien guidés » (*al-khulafā' al-rāshidūn*), voir W. Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin, 1965, pp. 225 sq ; J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, vol. 3 (6 vols), Berlin-New York, 1991-1997, pp. 450 sqq. Pour l'élaboration tardive de la doctrine sunnite de la « sainteté » des Compagnons (*ṣaḥāba*) du Prophète, voir maintenant A. Osman, « *Adālat al-ṣaḥāba* : The Construction of a Religious Doctrine », *Arabica* 60/3-4 (2013), pp. 272-305).

{130} Il faut rappeler que même si les Alides, appelés plus tard Shi'ites, avaient été minoritaires aux débuts de l'islam, ils semblent avoir été au centre de l'histoire et des élaborations doctrinales de cette religion pendant les trois ou quatre premiers siècles de l'hégire. C'est en effet vers la fin du III^e/IX^e siècle, après des siècles de violence et de guerres civiles, que « l'orthodoxie » sunnite, dont de nombreuses doctrines auraient été élaborées en réaction au shi'isme désormais considéré comme « hétérodoxe », va s'imposer à la majorité des Musulmans ; voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux, passim* et en particulier p. 128.

{131} P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif*, Paris, 1911-1913 (2 vols + 1 vol. de notes) et 1924 (1 vol. de notes supplémentaires). Selon Casanova, il est impossible que le Coran, livre éminemment eschatologique et apocalyptique – au moins dans les sourates finales de sa version connue – et prolongement des livres saints de la tradition judéo-chrétienne, n'ait rien dit sur la figure du Sauveur. L'absence étonnante de celle-ci dans le Coran serait due aux suppressions ultérieures de nombreux passages par les autorités califales, car la dimension messianique du Coran lui aurait donné des allures trop shi'ites (*ibid.*, chapitre VI, p. 54-67 et chapitre VII, p. 68-69). Ces assertions du savant français, professeur au Collège de France, vont dans le même sens que la doctrine shi'ite ancienne du *tahrīf*, c'est-à-dire de la suppression de larges passages du Coran par les adversaires des Alides, doctrine shi'ite que Casanova ne semble pourtant pas connaître. Pour un rappel de l'importance de l'ouvrage de Casanova voir maintenant F. Donner, *Muhammad and the Believers : at the Origins of Islam*, Cambridge (Mass.), 2010, p. 79-82 et surtout S. J.

Shoemaker, *The Death of a Prophet : the End of Muḥammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia, 2012, p. 118-196. Voir aussi J. Van Reeth, « Muḥammad : le premier qui relèvera la tête », dans A. Fodor (éd.), *Proceedings of the 20th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (Arabist : Budapest Studies in Arabic 26-27)* (2003), p. 83-96.

{132} Je remercie de tout cœur Guillaume Dye pour sa lecture attentive du « premier jet » de cette étude et de ses réflexions érudites et pertinentes. Pour les raisons qui viennent d'être évoquées, la traduction de ces sourates s'avère parfois particulièrement ardue. En guise d'exemple, rien que pour le terme qui a fourni son titre le plus usuel à cette sourate, à savoir *al-takwīr*, Kasimirski propose « le soleil ployé » (*Le Coran*, Paris 2010⁸, p. 514), R. Blachère : « l'Obscurcissement » (*Le Coran. Al-Qor'ân*, Paris, 1966², p. 638) ; D. Masson : « le Décrochement » (*Le Coran*, Paris, 1967, vol. 2, p. 743) ; J. Berque : « le Reploiement » (*Le Coran. Essai de traduction*, Paris, 1995², p. 664), etc.

{133} Le terme veut dire moment, instant, heure, temps très court. Défini par l'article *al-*, comme c'est le cas dans les occurrences coraniques où il signifie la fin du monde, il prend également le sens des expressions signifiant l'immédiateté comme « aussitôt », « sur-le-champ », « tout de suite », et ce jusque dans l'arabe moderne.

{134} *Wa kullu amrin mustaqarr*. Sur les dimensions apocalyptique et eschatologique du terme coranique *amr*, difficilement traduisible (rendu ici par « décret »), voir J. Bajlon, « The *Amr* of God in the Qur'ân », *Acta Orientalia* 22 (1958), pp. 7-18 ; M.J. Kister, « A Booth like the Booth of Moses... A Study of an Early *Ḥadīth* », *BSOAS* 25 (1962), pp. 150-155 ; D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, 2002, pp. 271-272 ; S. Shoemaker, *The Death of A Prophet. The End of Muḥammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphie, 2012, index s.v.

{135} C.S. Hurgronje, « Der Mahdī », *Revue coloniale internationale* 1 (1886), pp. 239-273 ; Id., « Une nouvelle biographie de Mohammed », *Revue de l'Histoire des Religions* 15, n° 30 (1894), pp. 48-70 et 149-178 (réponse à H. Grimme, *Mohammed*, Münster, 1892) (ces deux articles ont été republiés dans *Verspreide geschriften van C. Snouck Hurgronje*, éd. A. J. Wensinck, Bonn-Leipzig, 1923-1927).

{136} P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam*, Paris, 1911-1913 [1924].

{137} T. Andrae, « Der Ursprung des Islams und das Christentum », *Kyrkohistorisk Årsskrift* 23 (1923), pp. 149-206 ; 24 (1924), pp. 213-292 [notre sujet est surtout traité aux pages 213-247] ; et *ibid.*, 25 (1925), pp. 45-112 (trad. fr. par J. Roche : *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris, 1955, surtout pp. 67-100) ; voir aussi Id., *Mohammed : The Man and His Faith*, transl. T.W. Menzel, New York, 1960, pp. 5 *sqq.* (traduction anglaise de : *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen, 1932).

{138} P. Crone, M. Cook, *Hagarism : The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977. Mise à part cette étude, les deux savants ont repris leurs thèses, plus ou moins évoluées, dans de nombreuses autres publications.

{139} S. Bashear, « The Title 'Fārūq' and Its Association with 'Umar I », *SI* 72 (1990), pp. 47-70 ; « Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars : A Review of Arabic Sources », *JRAS* 1 (1991), pp. 173-207 ; « Riding Beast on Divine Missions : An Examination of the Ass and Camel Traditions », *JSS* 37 (1991), pp. 37-75 ; « Muslim Apocalypses and the Hour : A Case-Study in Traditional Reinterpretation », *IOS* 13 (1993), pp. 75-100 ; travaux réunis maintenant dans le recueil d'articles de l'auteur : *Studies in Early Islamic Tradition*, Jérusalem, 2004.

{140} D. Cook, « Muslim Apocalyptic and *Jihād* », *JSAI* 20 (1996), pp. 66-105 ; « Muslim Materials on Comets and Meteorites », *Journal of the History of Astronomy* 30 (1999), pp. 131-160 ; Id., « Messianism and Astronomical Events during the First Four Centuries of Islam », in M. Garcia Arenal (éd.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, n° special de la *REMMM* 91-94 (2000-2001), pp. 29-52 ; et la monographie qui, outre de nouvelles études, reprend en partie certains matériaux de ces articles : *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, 2002.

{141} E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète. Aux origines de l'islam*, tome 1 : « De Qumrân à Muḥammad » + tome 2 : « Du Muḥammad des Califes au Muḥammad de l'histoire », Paris, 2007-2008.

{142} S. Shoemaker, *The Death of A Prophet*, Philadelphie, 2012 (déjà cité), surtout chap. 3, pp. 118-196 qui contient un très utile état des lieux bibliographique sur le sujet. Voir aussi maintenant son article : « 'The Reign of God Has Come' : Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam », *Arabica* 61.5 (2014), pp. 514-558 ; ainsi que son ouvrage plus récent, *The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, Philadelphie, 2018.

{143} Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Beyrouth, 1969, 6 vols., vol. 3, pp. 310-311.

{144} A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, Berlin, 1869², vol. 1, p. 533 (soulignons que cette tradition montre une nouvelle fois, s'il en était encore besoin, combien, dans la composition du Coran, l'ordre chronologique des révélations a été bouleversé). Tradition longuement analysée par P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, pp. 1 *sqq.* ; aussi S. Shoemaker, *The Death of A Prophet*, pp. 172-173. Au même chapitre de son ouvrage (pp. 535-536), Sprenger rapporte une autre tradition prophétique où Muḥammad, montrant un jeune homme, aurait dit : « avant qu'il ne vieillit arrivera l'Heure. » Pour des sources anciennes sur cette tradition (Ibn Abī Shayba, *al-Kitāb al-Muṣannaf fī l-aḥādīth wa l-āthār*, éd. al-Afghānī-al-Nadwī, 15 vols., Bombay, 1979-1983, vol. 15, p. 168 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, vol. 3, pp. 192, 213, 228, 269, 283 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 5 vols., Beyrouth, 1995, vol. 4, pp. 1495-1496) voir S. Bashear, « Muslim Apocalypses », p. 89 et l'analyse de S. Shoemaker, *Death of A Prophet*, p. 174. Sur l'incrédulité des adversaires de Muḥammad et les réponses eschatologiques du Coran, voir M. Azaiez, « Les contre-discours eschatologiques dans le Coran et le traité de Sanhédrin. Une réflexion sur les formes de la polémique coranique », dans F. Déroche, C. Robin et M. Zink (éds), *Les origines du Coran, le Coran des origines*, Paris, 2015, pp. 111-127.

{145} Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, éd. E. Sachau, 9 vols., Leyde, 1904-1908, vol. 1.1, p. 65 ; P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, p. 3 et *sqq.* ; S. Shoemaker, *Death of A Prophet*, p. 172.

{146} Je reprends la traduction de P. Casanova, « Description historique et topographique de l'Égypte », 3^e partie, *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, 3 (1906), p. 18 ; Id., *Mohammed*, p. 18. Pour d'autres sources, plus anciennes, de cette tradition ainsi que de celle selon laquelle « Muḥammad a été envoyé sur le souffle de l'Heure », voir M.J. Kister, « A Booth like the Booth of Moses », p. 152 ; S. Bashear, « Muslim Apocalypses », p. 78.

{147} P. Casanova/al-Maqrīzī, « Description », p. 20 ; Id., *Mohammed*, p. 17.

{148} Ibn Ḥanbal, *Musnad*, vol. 2, pp. 50 et 90.

{149} Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaf*, vol. 15, p. 135 et 168 ; Ibn Ḥanbal, *Musnad*, vol. 1, p. 195 ; pour ces sources et d'autres voir D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, p. 4 et note 7.

{150} P. Casanova, *Mohammed*, note 3 à la p. 18, pp. 206-213. A part les sources utilisées par Casanova, voir aussi al-Maqrīzī, *Imtā' al-asmā' bi mā li-rasūl allāh min al-abnā' wa l-amwāl wa l-ḥaḥāda wa l-matā'*, éd. M. 'A.Ḥ. al-Namīsi, 15 vols., Beyrouth, 1420/1999, vol. 1, p. 5, vol. 2, p. 143-144 et 146 ; Ibn al-Athīr, *al-Nihāya fī gharīb al-ḥadīth*, éd. al-Zāwī-al-Ṭināhī, 5 vols., Le Caire, 1963-1966, vol. 4, p. 240. Sur *malḥama*, pluriel *malāḥim*, voir D.B. MacDonald, « Malāḥim », *EI2*, s.v.

{151} A. Rippin, « The Commerce of Eschatology », dans S. Wild (éd.), *The Qur'ān as Text*, Leyde, 1996, pp. 125-136 ; D. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, p. 301 ; F. Donner, « Was Early Islam an Apocalyptic Movement ? », (*non vidi*) cité par Cook, *ibid.*, note 79.

{152} C. Segovia, « Thematic and Structural Affinities Between 1 Enoch and the Qur'ān : A Contribution to the Study of the Judaeo-Christian Apocalyptic Setting of the Early Islamica Faith », dans C. Segovia and B. Lourié (eds.), *The Coming of the Comforter : When, Where and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, Piscataway, 2012, pp. 231-267, *passim* et en particulier p. 240 et note 50 (référence à l'introduction de J.J. Collins à son ouvrage collectif, *Apocalypse : the Morphology of a Genre*, Missoula, 1979, pp. 1-20). Voir

aussi J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Cambridge, 19982.

{153} M. Cuypers, *Une apocalypse coranique : une lecture des trente-trois dernières sourates du Coran*, Pendé (France), 2014.

{154} Voir par ex. A. Couret, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614. Trois documents nouveaux*, Orléans, 1896, introduction ; J.-G. Février, *La religion des palmyréniens*, Paris, 1931, pp. 21 *sqq.* (qui cite les auteurs anciens comme Théophane, Zonaras, Cedrenus...) ; F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, Paris, 1952, pp. 38 *sqq.* ; G. Dagron, « L'Église et la chrétienté byzantines », dans J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (éds.), *Histoire du christianisme*, Paris, tome 4, 1993, pp. 7 *sqq.* ; A.-L. De Prémare, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, 2002, pp. 16 *sqq.*

{155} D'une façon générale, la littérature secondaire sur ce genre d'écrits, aussi bien dans le judaïsme que dans le christianisme de l'époque, est immense. Sur la première source, voir par ex. I. Lévi, « L'Apocalypse de Zorobabel », *Revue des Études Juives* 68 (1914), pp. 129-160 ; 69 (1919), pp. 108-121 ; 70 (1920), pp. 57-65 ; trad. anglaise et analyse de M. Himmelfarb, « Sefer Zerubbabel », dans D. Stern and M. Jay Mirski (eds), *Rabbinic Fantasies : Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, Philadelphie, 1990, pp. 67-90. Sur la seconde, voir par ex. B. Lewis, « An Apocalyptic Vision of Islamic History », *BSOAS* 13 (1950), pp. 308-338 (en particulier pp. 321-330) ; P. Crone, M. Cook, *Hagarism*, pp. 4 *sqq.* ; J. C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic : A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Leyde, 2006, pp. 76-89 ; S. Shoemaker, *Death of A Prophet*, pp. 27-33.

{156} Voir par ex. l'introduction de Carlo G. Cereti à son édition et traduction de *Zand-ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*, Rome, 1995 ; T.W. Greenwood, « Sassanian Echoes and Apocalyptic Expectations : A Re-evaluation of the Armenian History Attributed to Sebeos », *Le Muséon* 115 (2003), pp. 323-397 ; F. Grenet, « I) Le rayonnement de l'eschatologie et de l'apocalyptique iraniennes ; II) Le *Zand ī Wahman Yasn* », *École Pratique des Hautes Études, section des Sciences Religieuses, Annuaire*, t. 115, 2006-2007, pp. 103-109 et t. 116, 2007-2008, pp. 109-112 ; D. Agostini, « La conquête arabe de l'Iran et la chute du zoroastrisme : processus eschatologique ou réalité historique ? Une réponse d'après les sources pehlevies », dans E. Aubin-Boltanski et C. Gauthier (éds), *Penser la fin du monde*, Paris, 2014, pp. 147-165. Voir aussi F. Cumont, « La fin du monde selon les mages occidentaux », *RHR* 103 (1931), pp. 80-99.

{157} Voir par ex. S. P. Brock, « Syriac Views of Emergent Islam », dans G.H.A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale-Edwardsville, 1982, pp. 9-21 et 199-203 ; P. J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkely, 1985 ; F.J. Martinez, « Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period : Pseudo-Methodus and Pseudo-Athanasius », thèse de doctorat inédite, The Catholic University of America, 1985 ; A. Palmer, S. Brock and R.G. Hoyland (eds), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, 1993 ; P. Ubierna, « Recherches sur l'apocalyptique syrienne et byzantine au VII^e siècle : la place de l'Empire romain dans une histoire du salut », *Bulletin du Centre d'Etudes Médiévales d'Auxerre (BUCEMA)*, hors série n° 2 (2008) ; B. Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā : Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leyde, 2009 ; plusieurs articles (M. Debié, L. Greisiger, H. Suermann, etc.), dans D. Thomas, B. Roggema et alii (eds), *Christian-Muslim Relations : A Bibliographical History, volume I (600-900)*, Leyde-Boston, 2009. Aussi le volume éd. par P. Canivet et J.-P. Rey-Coquais, *La Syrie de Byzance à l'Islam, VII^e-VIII^e siècles. Actes du colloque international Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen et Paris –Institut du Monde Arabe, 11-15 septembre 1990*, Damas, 1992 ; ainsi que E. van Donzel and A.B. Schmidt, *Gog and Magog in Early Syriac and Islamic Sources : Sallām's Quest for Alexander's Wall*, Leyde-Boston, 2009 ; S. Shoemaker, « 'The Reign of God Has Come' », pp. 54 *sqq.*

{158} Sur ces questions d'une manière générale voir par ex. Crone-Cook, *Hagarism, passim* ; H. Suermann, « Muḥammad in Christian and Jewish Apocalyptic Expectations », *Islam and Christian-*

Muslim Relations 5 (1994), pp. 12-27 ; R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It : A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, 1997, surtout pp. 275-335 ; S. Shoemaker, *Death of A Prophet*, chap. 1, pp. 18-72 ; plusieurs articles dans E. Aubin-Boltanski et C. Gauthier (éds), *Penser la fin du monde*.

{159} Voir G. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam : From Polemic to History*, Cambridge, 1999 ; P. Crone, « How Did the Quranic Pagans Make a Living ? », *BSOAS* 68 (2005), pp. 387-399.

{160} Voir maintenant M. Kropp (éd.), *Results of Contemporary Research on the Qur'ān. The Question of a Historio-critical Approach*, Beyrouth-Würzburg, 2007 ; G.S. Reynolds, *The Quran and Its Biblical Subtext*, Londres, 2010 ; Id. (ed.), *The Quran in Its Historical Context*, Londres, vol. 1, 2008 et vol. 2, 2011 ; G. Dye et F. Nobilio (éds.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles-Fernelmont, 2011 ; F. Déroche, C. J. Robin et M. Zink (éds.), *Les origines du Coran, le Coran des origines*.

{161} Il est évidemment impossible d'énumérer, dans cette note et celles qui la suivent immédiatement, la bibliographie complète de ces problématiques qui est énorme. En outre, celles-ci sont souvent intimement liées entre elles. Nous allons donc nous contenter de quelques titres importants (voir aussi les notes 24 et *sqq.*). Sur l'influence du judaïsme, voir par ex. D. S. Margoliouth, *The Relations Between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam*, Londres, 1924 ; Sh. D. Goitein, *Jews and Arabs : Their Contacts Through the Ages*, New York, 1955 ; A. I. Katsch, *Judaism and the Koran : Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and Its Commentaries*, New York, 1962 ; Crone-Cook, *Hagarism, passim* ; M. Lecker, *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*, Aldershot, 1998 ; H. Busse, *Islam, Judaism and Christianity : Theological and Historical Affiliations*, Princeton, 1998 ; U. Rubin, *Between Bible and Qur'ān : the Children of Israel and the Islamic Self-image*, Princeton, 1999 ; H. Bar-Zeev, *Une lecture juive du Coran : Essai*, Paris, 2005 ; plusieurs articles dans A. Neuwirth, N. Sinai & M. Marx (éds.), *The Qur'ān in Context : Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leyde, 2010 ; H. Mazuz, *The Religious and Spiritual Life of the Jews of Medina*, Leyde, 2014 ; voir aussi J. Costa, « 'Olam ha-zel/ 'olam ha-ba, al-dunyā/al-ākhira : étude comparée de deux couples de termes dans la littérature talmudique et le Coran », *Arabica* 62.2-3 (2015), pp. 234-259.

{162} Voir par ex. T. Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme* ; R. Bell, *The Origin of Islam and Its Christian Environment*, Londres, 1926 ; K. Ahrens, « Christliches im Quran », *ZDMG* 48 (1930), pp. 15-68 et 148-190 ; D. Thomas and B. Roggema (eds), *Christian Muslim Relations* ; de nombreux articles de S. H. Griffith dont certains sont publiés maintenant dans *the Church in the Shadow of the Mosque : Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008 ; très nombreux articles de C. Gilliot dont, parmi les plus récents : « Mohammed's Exegetical Activity in the Meccan Arabic Lectionary », dans C. Segovia and B. Lourié (eds.), *The Coming of the Comforter*, pp. 371-398 ; de nombreux travaux de G. Gobillot dont, parmi les plus récents : « Des textes pseudo-clémentins à la mystique juive des premiers siècles et du Sinaï à Ma'rib », dans C. Segovia and B. Lourié (éds), *The Coming of the Comforter.*, pp. 3- 89 ; de très nombreux articles de J. Van Reeth, dont, parmi les derniers : « Les prophéties oraculaires dans le Coran et leurs antécédents : Montan et Mani », dans D. De Smet et M.A. Amir-Moezzi (éds), *Controverses sur les Écritures canoniques de l'islam*, pp. 77-145 ; même remarque sur de multiples ouvrages collectifs et articles de G. Dye, dont, parmi les plus récents : « Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péripécies coraniques (Q 19 : 16-33) », dans I. Dépret et G. Dye (éds), *Partage du sacré : transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Bruxelles, 2012, pp. 55-121 ; plusieurs contributions dans J.C. Reeves (ed.), *Bible and Qur'ān : Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta, 2003 ; M.H. Zellentin, *The Qur'ān's Legal Culture : the Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, Tübingen, 2013.

{163} Voir par ex. M. Gil, « The Creed of Abū 'Āmir », *IOS* 12 (1992), pp. 9-57 ; R. Simon, « Mānī and Muḥammad », *JSAI* 21 (1997), pp. 118-141 ; M. Sfar, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, Paris, 1998, *passim* et surtout les chapitres 9 et 11 ; J. Van Reeth, « La *zandaqa* et le prophète de

l'islam », *Acta Orientalia Belgica* XX (2007), « Incroyance et dissidences religieuses. Jacques Ryckmans in memoriam », pp. 65-79. Comme il a déjà été dit, souvent les études sur les influences juives, chrétiennes, manichéennes... sont indissociables et par conséquent un grand nombre d'études mentionnées ici et dans les notes précédentes touchent l'ensemble de ces traditions religieuses ou ce qui les articule entre elles.

{164} A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam*, pp. 267-269.

{165} B. Bagatti, *The Church from the Circumcision : History and Archaeology of the Judaeo-Christians*, transl. E. Hoade, Jérusalem, 1971, pp. 14 sqq. ; R. A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity : From the End of the New Testament Period until Its Disappearance in the Fourth Century*, Jerusalem-Leyde, 1988, *passim* ; J. E. Taylor, *Christians and the Holy Places : the Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford, 1993, pp. 5-47.

{166} En guise d'exemples : A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, vol. 1, pp. 21-45 ; H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen, 1949, pp. 33 sqq. ; H. Corbin, « Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne », *Eranos Jahrbuch* XXIII (1954-1955), repris dans Id., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, 1982, partie 2 ; Id., « De la gnose antique à la gnose ismaélienne », conférence prononcée à l'Accademia Nazionale dei Lincei en 1956, repris dans *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, partie 3 ; M.P. Roncaglia, « Éléments Ebionites et Elkasaites dans le Coran », *Proche-Orient Chrétien* 21 (1971), pp. 101-125 ; J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu : Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1977 ; Crone and Cook, *Hagarism* ; J. M. Magnin, *Notes sur l'ébionisme*, Jérusalem, 1979 ; J.S. Trimmingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Londres-New York, 1979, surtout pp. 49, 68, 8 sqq., 153, 157, 166, 186 ; G. Rizzardi, *Il problema della cristologia coranica. Storia dell'ermeneutica cristiana*, Milan, 1980, pp. 11 sqq. ; S. Pines, « Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christians », *JSAI* 4 (1984), pp. 135-152 ; J. Van Reeth, « Le prophète musulman en tant que Nâsir allâh et ses antécédents : le "Nazôraios" évangélique et le Livre des Jubilés », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 23 (1992), pp. 251-274 ; Hawting, *The Idea of Idolatry* ; S.C. Mimouni, « Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique », *Revue Biblique* 105 (1998), pp. 232-244 ; F. de Blois, « *Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *Hanīf* (ἑθνικός) : Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam », *BSOAS* 65 (2002), pp. 1-30 (voir cependant : S. Griffith, « *Al-Naṣārā* in the Qur'ān : a Hermeneutical Reflection », dans G. S. Reynolds (dir.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, vol. 2 : *New Perspectives on the Qur'ān*, 2011, Londres, pp. 301-322) ; Ch. et F. Jullien, « Aux frontières de l'iranité : "*Naṣrāyē*" et "*Krystyonē*" des inscriptions du *Mobad Kirdīr* : enquête littéraire et historique », *Numen* 49 (2002), pp. 282-335 ; Y.D. Nevo and J. Koren, *Crossroads to Islam : the Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst, 2003 ; E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète* ; J. Gnillka, *Die Nazarener und der Koran : Eine Spurensuche*, Freiburg, 2007 ; C. Segovia, « Thematic and Structural Affinities Between 1 Enoch and the Qur'ān » ; P. Crone, « Jewish Christianity and the Qur'ān (Part One) », *JNES* 74.2 (2015), pp. 225-253 ; sur un état des lieux bibliographique voir maintenant G.G. Stroumsa, « Jewish Christianity and Islamic Origins », dans B. Sadeghi, A.Q. Ahmed, A. Silverstein and R. G. Hoyland (eds), *Islamic Cultures, Islamic Contexts : Essays in Honour of Patricia Crone*, Leyde, 2015, pp. 72-96.

{167} S.-C. Mimouni, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998, p. 22. Voir maintenant H.M. Zellentin, *The Qur'ān's Legal Culture. The Didascalia Apostolorum As A Point of Departure*, Tübingen, 2013 ; M. Shaddel, « Quranic *Ummī* : Genealogy, Ethnicity and the Foundation of A New Community », *JSAI* 43 (2016), pp. 1-60, en particulier pp. 21-31 ; D. Bernard, *Les disciples juifs de Jésus du 1er siècle à Mahomet. Recherches sur le mouvement ébionite*, Paris, 2017.

{168} R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907 (3^e éd.), pp. 79-86 ; S. Pines, « The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source », *PLASH* 2.13 (1966), pp. 1-73 ; plusieurs articles dans J.C. Van der Kam and W. Adler (eds.), *The Jewish Apocalyptic*

Heritage in Early Christianity, Minneapolis, 1996 ; A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam*, pp. 32 sqq. ; Id., *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, 2004, *passim*.

{169} D. Boyarin, (ed.), *Judaeo-Christianity Redivivus*, n° special de *The Journal of Early Christian Studies* 9.4 (2001) : 417-509 ; Id., *Border Lines : The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphie, 2004.

{170} C. Segovia, « Thematic and Structural Affinities », pp. 232-233.

{171} E.-M. Gallez montre, de manière convaincante, que cette abstention du vin est intimement liée à l'attente messianique (*Le messie et son prophète*, vol. 1, pp. 26 sqq.).

{172} P. Crone, M. Cook, *Hagarism*, pp. 6-7 et p. 157, note 36. Ce qui a également conduit Fred Donner (qui pourtant rejette l'hypothèse « judéo-chrétienne ») et plus récemment Stephen Shoemaker à considérer que les tout premiers adeptes de Muḥammad appelés « les Croyants » (*mu'minūn*) étaient composés de monothéistes juifs et chrétiens et de « Musulmans », *muslim*, c'est-à-dire de nouveaux convertis « soumis » au mouvement de Muḥammad. Les choses vont changer avec la politique de l'arabisation de l'islam des Omeyyades ; voir F. Donner, « From Believers to Muslims : Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community », *al-Abḥāth* 50-51 (2002), pp. 9-53 ; Id., *Muḥammad and the Believers : At the Origins of Islam*, Cambridge, Mass., 2010 ; S. Shoemaker, *The Death of A Prophet*, *passim* et plus particulièrement chap. 4 (« From Believers to Muslims, from Jerusalem to the Ḥijāz : Confessional Identity and Sacred Geography in Early Islam ») et la conclusion.

{173} G. Dye, « Jewish Christianity, the Qur'ān, and Early Islam : some methodological caveats », dans F. del Rio Sanchez (éd.), *Jewish Christianity and the Origins of Islam*, Turnhout, 2018, pp. 11-29.

{174} Selon Paul Casanova (*Mohammed*, chap. VI, pp. 54-67 et chap. VII, pp. 68-69), il est impossible que le Coran, livre apocalyptique dans ses couches les plus anciennes et prolongement des livres saints de la tradition judéo-chrétienne, n'ait rien dit sur la figure du Messie. L'absence étonnante de celle-ci dans le Coran serait due aux suppressions ultérieures de nombreux passages par les autorités califales car la dimension messianique du Coran lui aurait donné des allures trop shi'ites. David Cook pense que le problème va au-delà du shi'isme et concerne l'ensemble des premiers adeptes de Muḥammad. Une fois l'empire constitué et l'État islamique établi, les autorités califales auraient tout fait pour effacer les origines messianiques de leur religion et auraient enlevé du Coran tout ce qui reflétait de manière trop évidente ces origines, y compris la mention de l'avènement imminent du Messie (*Studies in Muslim Apocalyptic*, pp. 30 sqq.) Ces assertions vont dans le même sens que la doctrine shi'ite ancienne du *tahrīf*, c'est-à-dire de la suppression de larges passages du Coran par les adversaires des Alides (voir E. Kohlberg and M.A. Amir-Moezzi, *Revelation and falsification. The Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*, Leyde, 2009, introduction ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, *passim* et surtout chap. 2). Curieusement, la figure du Messie brille également par son absence dans les études de D. Donner et de S. Shoemaker.

{175} *Doctrina Jacobi* dans *Patrologia Orientalis*, 1903, vol. 8, pp. 71 sqq., V.16 ; éd. G. Dagron et V. Déroche, *Doctrina Jacobi nuper Baptizati* dans « Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle », *Travaux et mémoires* 2 (1991), pp. 47-219 (citation, p. 209) ; voir aussi P. Crone, M. Cook, *Hagarism*, pp. 4-6 (pour qui 'Umar est ce Messie) ; R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, pp. 55 sqq. et 400-409 ; E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète*, vol. 2, pp. 10 sqq. (citation, p. 110) ; S. Shoemaker, *The Death of A Prophet*, pp. 2 sqq. (citation, p. 22). Sur les problèmes de datation de cette source voir aussi S. W. Anthony, « Muḥammad, the Keys to Paradise and the *Doctrina Iacobi* : A Late Antique Puzzle », *Der Islam* 91.2 (2014), pp. 243-265. Dans sa *Chronographie* de l'année 622, Théophane souligne, lui aussi, que certains Juifs considéraient Muḥammad comme un de leurs prophètes ; voir F. Nau, « Un colloque du Patriarche Jean avec l'Émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 », *Journal Asiatique* 11.5 (1915), pp. 225-279, citation, p. 258. Fred Donner n'est pas d'accord avec cette interprétation du texte qui attribue

l'attente du Messie à l'ensemble des adeptes de Muḥammad. Selon lui, seuls certains Juifs parmi ces derniers professaient cette croyance (F. Donner, « La question du messianisme dans l'islam primitif », dans M. Garcia-Arenal (éd.), *Mahdisme et millénarisme en Islam*, n° spécial REMMM 91-94 (20000), pp. 17-27). Il est vrai que Donner considère la première communauté des fidèles de Muḥammad comme étant interconfessionnelle (voir son ouvrage *Muḥammad and the Believers : At the Origins of Islam*, Cambridge, Mass., 2010 ; voir cependant le compte-rendu de J. Tannous dans *Expositions 5.2* (2011), pp. 126-141) mais, étant donné la présence massive de toutes sortes de données juives, chrétiennes et judéo-chrétiennes dans le Coran et le Hadith ancien, la distinction entre les fidèles appartenant à des religions différentes au sein des adeptes du Prophète semble plus qu'ardue. Et puis que penser des passages exclusivistes et loin de tout œcuménisme du Coran ? Sont-ils postérieurs à Muḥammad ?

{176} Texte édité par A. Jellinek dans *Bet ha-midrash : Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur*, 6 vols., Leipzig, 1853-1877, vol. 3, pp. 78-82, citation, p. 78. Traduction anglaise de la totalité du texte par J.C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic*, pp. 76-89, citation, p. 78. Voir aussi B. Lewis, « An Apocalyptic Vision of Islamic History », pp. 323-324 ; P. Crone, M. Cook, *Hagarism*, pp. 4-5 ; R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, pp. 310-311 ; E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète*, vol. 2, pp. 11 sqq. ; S. Shoemaker, *The Death of A Prophet*, pp. 27-33 et p. 66.

{177} Jean Bar Penkayē, *Rīsh mellē*, éd. et trad. française du Livre XV par A. Mingana, dans *Sources syriaques*, vol. 1, t. II, Leipzig, 1907-1908, « Bar Penkayé », pp. 143-172 (texte syriaque), pp. 172-204 (traduction), citation, respectivement pp. 146 et 175. Trad. anglaise des chapitres XIV et XV par S. Brock, « North Mesopotamia in the Late Seventh Century : Book XV of John Bar Penkaye's *Riṣ Melle* », dans *Studies in Syriac Christianity : History, Literature, Theology*, Aldershot, Variorum, 1992, pp. 51-75, citation, p. 71. Voir aussi B. Flusin, « L'esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes, d'après deux récits byzantins », dans J. Raby and J. Johns (eds), *Bayt Al-Maqdis : 'Abd al-Malik's Jerusalem*, Oxford, 1992, pp. 21 sq. (traduction et analyse d'un récit datant de la prise de Jérusalem en 638 et conservé en géorgien). Je reviendrai sur la politique pro-chrétienne des premiers Omeyyades, en particulier Mu'āwiya.

{178} S. Brock, « Syriac Views of Emergent Islam », p. 14 ; cité par A. Genet, « Le premier siècle de l'islam vu par les chroniqueurs syriaques », *Mémoire de l'EPHE*, juin 2015, pp. 88-89 et aussi pp. 96-97.

{179} Sur cette question, voir les ouvrages monographiques de M. Hayek, *Christ de l'Islam*, Paris, 1959 ; G. Parrinder, *Jesus in the Quran*, Londres, 1965 ; G.C. Anawati, « 'Īsā », *EI2*, vol. 4, pp. 82-87. Pour d'autres études sur Jésus en islam, voir l'introduction de G. Dye et F. Nobilio à *Figures bibliques en islam*, note 52, *in fine*, p. 28 et dans le même volume J. Van Reeth, « La typologie du prophète selon le Coran : le cas de Jésus », pp. 81-105.

{180} « Il est un Signe de l'Heure » : *innahu la-'alamun li l-sā'a*, (voir la traduction de Blachère), variante canonique (lecture dite de *Warsh 'an Nāfi'*) qui me semble préférable à la version de la Vulgate (lecture dite de *Hafs 'an 'Āsim*) : *innahu la-'ilmun li l-sā'a* (« Il est science de l'Heure », selon la traduction de Berque) ; sur cette question voir Parrinder, *Jesus in the Quran*, p. 34 ; Anawati, « 'Īsā », p. 84.

{181} Cité par F. Nau, « Lettre de Jacques d'Edesse sur la généalogie de la sainte Vierge », *Revue de l'Orient Chrétien* 4 (1901), pp. 512-531, citation, pp. 518-519 (texte syriaque), p. 524 (traduction française). Le texte de Jacques d'Edesse date du dernier tiers du VII^e siècle ; reflète-il bien les données du premier tiers ? Par ailleurs, il faut rappeler que, comme on l'a vu plus haut, le biblisme du Coran est de type « judéo-chrétien » : acceptation simultanée d'un certain nombre de croyances et de pratiques juives et de Jésus, en tant que Christ et Messie, Verbe et Esprit de Dieu.

{182} À part les travaux cités à la note 48, on trouvera de très utiles indications dans H. Michaud, *Jésus selon le Coran*, Neuchâtel, 1960 ; W. Madelung, « Kā'im Āl Muḥammad », *EI2*, vol. 4, pp. 456-457 ; Id., « al-Mahdī », *ibid.*, vol. 5, pp. 1230-1238 ; Id., « 'Abdallāh b. al-Zubayr and the

Mahdī », *JNES* 40 (1981), pp. 291-305 ; Id., « The Sufyānī between Tradition and History », *SI* 63 (1984), pp. 1-48 ; G.S. Reynolds, « Jesus, the *Qā'im* and the End of the World », *RSO* 75 (2001), pp. 55-86. Voir aussi G. van Vloten, *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omayyades*, Amsterdam, 1894, *passim* ; E. Moeller, *Beiträge zur Mahdilehre des Islams*, Heidelberg, 1901, *passim* ; S. M. Zwemer, *The Moslem Christ : An Essay on the Life, Character and Teachings of Jesus Christ According to the Koran and Orthodox Tradition*, Edimbourg-New York, 1912 ; J.O. Blichfeldt, *Early Mahdism : Politics and Religion in the Formative Period of Islam*, Leyde, 1985, index *s.n.* Jesus.

{183} Les hypothèses de Carlos Segovia sur Muḥammad comme nouveau Messie, dans la postface de son récent ouvrage sur le Noé coranique, me paraissent trop spéculatives dans l'état actuel de nos connaissances (C. Segovia, *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet*, Berlin-Boston, 2015, « Afterword », pp. 114-117). Elles sont principalement fondées sur les sources utilisées par Uri Rubin dans son article sur la figure mystique de Muḥammad (Rubin, « Pre-existence and Light : Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad », *IOS* 5 (1975), pp. 62-119). Il est vrai que certains aspects de cette figure rappellent les descriptions du Messie données dans 1 Hénoch, 48 : *sqq.* et 62 :7. Mais cette possible racine lointaine me semble une origine beaucoup moins pertinente pour les ouvrages examinés par Rubin, principalement datés des 4^e et 5^e de l'hégire, que les sources shi'ites des 2^e et 3^e siècles sur les figures mystiques du Prophète et surtout de 'Alī (j'y reviendrai).

{184} Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, éd. Saqqā, Abyārī, Shalabī, Le Caire, 2^e éd., 1955, vol. 1, pp. 232-233 ; aussi éd., F. Wüstenfeld, *Das Leben Mohammeds nach Muḥammad b. Ishāq*, 2 vols., Göttingen, 1858-1860, vol. 1, p. 149 ; A. Guillaume, *The Life of Muḥammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sirat Rasul Allah*, Oxford, 1955, p. 104.

{185} Sur ces questions, voir T. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Leipzig, 1909², vol. 1, pp. 9-10 ; A. Baumstark, « Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen », *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 8 (1932), pp. 201-209, en particulier p. 205 ; A.E. Bishop Guthrie, « The Paraclete, Almunhamanna and Aḥmad », *The Muslim World* 41.4 (1951), pp. 251-256 ; A.-L. de Prémare, « 'Comme il est écrit', l'histoire d'un texte », *SI* 70 (1989), pp. 27-56, en particulier p. 45 ; Id., « Prophétisme et adultère, d'un texte à l'autre », *REMMM* 58 (1990/4), pp. 101-135, surtout pp. 12 *sqq.* ; M.-T. Urvoy, « Annonce de Mahomet », dans M.A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, pp. 55-56 ; E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète*, pp. 33 *sqq.* ; J. Van Reeth, « Who is the 'Other' Paraclete ? », dans C. Segovia and B. Lourié (eds), *The Coming of the Comforter : When, Where and to Whom ?*, pp. 423-452 ; S. Anthony, « Muḥammad, Menaḥem and the Paraclete : New Lights on Ibn Ishāq (d. 150/767) Arabic Version of John 15 :23-16/1 », *BSOAS* 79/2 (2016), pp. 255-278.

{186} Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, éd. Sachau, *Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams, bis zum Jahre 230 der Flucht*, Leyde, 9 vols., 1904-1928, vol. 1.1, p. 107 ; voir aussi O. Livne-Kafri, « Jerusalem in Early Islam : The Eschatological Aspect », *Arabica* 53 (2006), pp. 382-403 (citation et analyse, pp. 385-386). La croyance selon laquelle la mention du Prophète en tant que Paraclet faisait partie du texte de l'Évangile de Jean avant sa falsification par les Chrétiens reste très ancrée en islam. Dans sa *Relation*, Samson, missionnaire apostolique envoyé par Louis XIV en Perse, écrit : « [les Musulmans] disent que... dans le XIV^e chapitre de Saint Jean... les Chrétiens ont effacé le nom de Mahomet qu'ils prétendent être le Paraclet promis par Jésus-Christ » (Samson, *Relation de l'état présent du royaume de Perse*, Paris, 1695, p. 203). À part des mentions constantes du sujet dans la littérature classique de controverses anti-chrétiennes, tout un genre littéraire tardif y est consacré, surtout chez les Shi'ites : voir par ex. Muḥammad 'Alī b. Abī Ṭālib al-Zāhidī al-Iṣfahānī (m. 1181/1767-1768), *Bishārat al-nubuwwa*, Sayyid 'Alī b. Abī l-Qāsim al-Qummī al-Lāhūrī (m. 1288/1871-1872), *Bishārat-i aḥmadiyya* ou encore Muḥammad Ṣādiq Fakhr al-Islām (m. après 1330/1911), *Fāraqlītā* (cités par Āghā Bozorg al-Ṭīhrānī, *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, 25 vols., Téhéran-Najaf, 1353-1398/1934-1978, vol. 3, pp. 112 et 118 et vol. 16, p. 95).

{187} M.H. Benkheira, « Onomastique et religion : à propos d'une réforme du nom propre au cours des premiers siècles de l'islam », dans C. Müller et M. Roiland-Rouabah (éds), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terre d'Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, Damas-Beyrouth, 2013, pp. 319-356 (citations, pp. 329-330). Selon l'auteur, 'Umar, 'Alī ou Ja'far ne sont pas non plus des noms propres *stricto sensu*.

{188} *Ibid.*, pp. 33 *sqq.* et p. 326.

{189} H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, Londres, 1902, pp. 138-140. Thèses reprises et développées, de manière pas toujours convaincante, par V. Popp, « The Early History of Islam, Following Inscriptional and Numismatic Testimony », dans K.-H. Ohlig and G.-R. Puin (eds), *The Hidden origins of Islam : New Research into Its Early History*, New York, 2010, pp. 17-124 et par C. Luxenberg, « A New Interpretation of the Arabic Inscriptions in Jerusalem's Dome of the Rock », dans *ibid.*, pp. 125-151.

{190} Voir par ex. A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, vol. 1, pp. 155-161 ; T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Uppsala, 1917, pp. 272-276 ; U. Rubin, *The Eye of the Beholder : The Life of Muḥammad As Viewed by the Early Muslims*, Londres, 1995, pp. 39-43 ; J.-L. Déclais, « Names of the Prophet », dans J. D. McAuliffe (ed.), *EQ*, vol. 3 (2003), pp. 501-505 ; H. Djaït, *La vie de Muḥammad*, Paris, 2007, pp. 236-240 ; E.-M. Gallez, *le messie et son prophète*, pp. 32 *sqq.* (p. 332 *sq.* l'hypothèse selon laquelle le nom Muḥammad viendrait du surnom *īsh ḥamudōt* du prophète Daniel est séduisante mais trop spéculative car philologiquement trop fragile) ; C. Gilliot, « Nochmals : Hieß der Prophet Muḥammad ? », dans M. Gross & K.-H. Ohlig (eds), *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Berlin, 2011, pp. 53-95 ; G. S. Reynolds, « Remembering Muḥammad », *Numen* 58 (2011), pp. 188-206.

{191} A. Genet, « Le premier siècle de l'islam vu par les chroniqueurs syriaques » (cité ci-dessus note 47), p. 87.

{192} G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God : Studies in Iranian and Manichean Religion*, Uppsala, 1945, *passim* ; Id., *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965, p. 12, pp. 7 *sqq.* et p. 306. Sur le parallélisme de *Manūḥmēd/Manvahmēd* avec le Paraclet, voir par ex. H. Ch. Puech, « Le manichéisme », dans *Histoire des religions, Encyclopédie la Pléiade II*, Paris, 1972, pp. 523-645, en particulier pp. 555 *sq.* ; M. Tardieu, *Le manichéisme*, Paris, 1981, pp. 20-21 ; R. Simon, « Mānī and Muḥammad », p. 134 ; M. Sfar, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, pp. 413-414 ; F. De Blois, « Elchasai-Manes-Muḥammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich », *Der Islam* 81 (2004), pp. 31-48, surtout pp. 45-46.

{193} Il s'agit de Jean 14 : 16, 25-26 ; 15 : 26 et 16 : 7. On peut y ajouter, comme gloses : Apocalypse 2 : 1, 7, 11, 17, 29 ; 3 : 6, 13, 22 ; 14 : 13.

{194} J. Van Reeth, « Who is the 'Other' Paraclete ? », respectivement pp. 423 *sq.* ; 427 *sq.* ; 430 *sq.* ; 433-434 ; 434-435.

{195} *Ibid.*, pp. 448-450.

{196} Voir P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, commentaire*, Louvain-la-Neuve, 1981, vers 16 et 17 ; je cite la traduction de la version syriaque, p. 344 ; traduction de la version grecque, p. 358 et celle de la paraphrase de Nicétas de Thessalonique, p. 372. Partout *parwānqīn* est rendu par « deux guides ».

{197} J. Van Reeth, *ibid.*, pp. 435-436 ; aussi G. Widengren, *Die Religionen Irans*, pp. 296 *sq.*

{198} La fonction de « témoin » du Paraclet, issue sans doute d'une tradition synoptique (voir Mathieu 10 : 19-20 = Marc 13 : 11-12 = Luc 21 : 16) semble trouver un parallèle saisissant avec les versets coraniques 48 : 8-9 si, à la suite de Denise Masson et Edouard-Marie Gallez, on identifie « le messenger » (*rasūl*) du verset 9 avec Jésus-Christ (surtout en mettant ce verset en parallèle avec le 4 : 171 : « Oui, le Messie, Jésus, fils de Marie, est l'envoyé de Dieu, Son Verbe qu'Il a jeté en Marie, un Esprit provenant de Lui ») : « Nous t'avons envoyé [toi Muḥammad] comme témoin, comme annonciateur de la bonne nouvelle et comme avertisseur (*shāhidan wa mubashshiran wa*

nadhīran) / Afin que vous ajoutiez foi en Dieu et en Son messager... » (D. Masson, *Le Coran*, vol. 1, commentaire du verset 4 : 136 et 171 et vol. 2, commentaire du verset 48 : 9 ; E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète*, vol. 2, pp. 355-356). En effet, la deuxième personne du singulier du verset 8, nettement distingué du « messager » du verset 9, a posé problème aux commentateurs qui cherchaient à identifier les deux à Muḥammad. Sur la question de la confusion intentionnelle entre les personnes grammaticales (*iltifāt*) dans le Coran, voir A.-L. de Prémare, *Aux origines du Coran*, pp. 106-107.

{199} Comme cela fut le cas de Mani ; voir H.-C. Puech, « Le manichéisme », *Histoire des religions*, vol. 2, pp. 55 sqq. ; J. Ries, « Elchasaïsme », dans *Dictionnaire des religions*, Paris, 1984, p. 512. Sur l'importante notion chrétienne de la Seconde Venue du Christ, la Double Visite ou le Second Christ, ses racines juives et intertestamentaires ainsi que ses prolongements aux premiers temps de l'islam, voir respectivement P.J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley, 1985, pp. 151-184 ; M. Philonenko, *Les interpolations chrétiennes des douze Patriarches et les manuscrits de Qoumrân*, Paris, 1960, *passim* et surtout pp. 1 sqq., 3 sqq., 4 sqq. ; *Écrits intertestamentaires*, sous la direction d'A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Paris, 1987, index s.v. et l'introduction de P. Geoltrain, pp. 31 sq. ; W. Sundermann, « Der Paraklet in ostmanichäischen Überlieferung », dans P. Bryder (ed.), *Manichean Studies. Proceeding of the First International Conference on Manichaeism*, Lund, 1988, pp. 201-212 ; F. Donner, « The Sources of Islamic Conceptions of War », dans J. Kelsay and J. Turner Johnson (eds), *Just War and Jihad : Historical and Theological Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, New York, 1991, pp. 31-69, surtout pp. 4 sqq. ; Id., *Muḥammad and the Believers*, pp. 16, 96-97, 125.

{200} Al-Kulaynī, *al-Rawḍa min al-Kāfi*, éd. H. Rasūlī Maḥallāfī, Téhéran, 1389/1969, vol.1, p. 81, n° 18.

{201} Sur le caractère tardif et idéologique de la distinction entre un shi'isme « modéré » et un shi'isme « extrémiste », surtout à l'époque ancienne, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin* surtout la conclusion ; Id., « Aspects de l'imamologie duodécimaine I : remarques sur la divinité de l'Imam », *Studia Iranica* 25.2 (1996), pp. 193-216 (= Id., *La religion discrète*, chap. 3 et ici chap. 4) ; et maintenant Id., « Les Imams et les Ghulāt ».

{202} Voir H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühe Ismā'īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden, 1978 ; Id., *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich-Munich, 1982 ; J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, vol. 1, Berlin-New York, 1991, pp. 233-403 et surtout 30 sqq. ; Id., *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin-New York, 2011, *passim* ; Amir-Moezzi, *Le Guide divin* ; M. Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, *passim*. La mise en doute de Tahmina Bayhoum-Daou du caractère « gnostique » du shi'isme ancien et son hypothèse sur la date tardive des doctrines gnostiques shi'ites ne paraissent pas soutenables, allant effectivement contre une masse énorme de données textuelles ainsi que contre un grand nombre d'études comme celles qui viennent d'être citées (voir son article « The Second Century Shi'ite ghulāt : Were They Really Gnostic ? », *Journal of Arabic and Islamic Studies* 5.2 (2003-4), pp. 13-61).

{203} Gh. H. Ṣadiqī, *Jonbesh hā-ye dīnī-ye īrānī dar qarn hā-ye dovvom va sevvom-e hejrī* (version complétée et mise à jour de la thèse de l'auteur faite par lui-même : *Les mouvements religieux iraniens au II^e et III^e siècles de l'hégire*, Paris, 1938), Téhéran, 1372 solaire/1993, pp. 22 sqq. ; E. Kohlberg, « Some Imāmī Shī'ī Views on the Ṣaḥāba », *JSAI* 5 (1984), pp. 143-175, surtout pp. 145-146 (= Id., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot, 1991, article n° 9) ; M.A. Amir-Moezzi, « Considérations sur l'expression *dīn 'Alī*. Aux origines de la foi shi'ite », *ZDMG* 150.1 (2000), pp. 29-68 (= Id., *La religion discrète*, chap. 1) ; ici-même chap. 3.

{204} *Kitāb al-kashf*, attribué à Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman (auteur ismaélien, m. dans la première moitié 4^e/10^e s., peut-être vers 346/957)), éd. R. Strothmann, Londres, 1952, p. 8.

{205} U. Rubin, « Pre-existence and Light : Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad » ; Id., « Prophets and Progenitors in Early Shī'a Tradition », *JSAI* 1 (1979), pp. 41-65 ; M.A. Amir-Moezzi,

Le Guide divin, surtout la partie II et index s.v. ; Id., *La religion discrète*, en particulier les chapitres 3 et 4 et index s.v.

{206} Voir M.A. Amir-Moezzi, *La Religion discrète*, index s.v. et aussi J. Van Reeth, « Melchisédech le Prophète éternel selon Jean d'Apamée et le monarchianisme musulman », *Oriens Christianus* 96 (2012), pp. 8-46, surtout p. 17, 23 et 46 ; Id., « Who is the 'Other' Paraclete ? », p. 428 et 445.

{207} La plus ancienne attestation de ce genre de prônes proviendrait d'un document qarmaṭ du 3^e/10^e siècle, reproduit dans une proclamation kaysânite datant de 278/890-891 et rapporté par al-Ṭabarī (m. 310/923) dans son Histoire (*Ta'riḫ al-rusul wa l-mulūk*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, 1960, vol. 10, pp. 25-26). Ils sont rapportés par des textes shi'ites, de toutes obédiences, tout le long de l'histoire de l'islam, jusqu'aux mystiques et philosophes iraniens du XIX^e siècle comme Ja'far al-Kashfī (m. 1267/1850-1851) ou Abū l-Qāsim Rāz Shīrāzī (m. 1286/1869) ; voir Amir-Moezzi, « Aspects de l'imamologie duodécimaine I : remarques sur la divinité de l'imam » (ici même chap. 4). Ces prônes attribués à 'Alī rappellent les propos sous forme de « je suis » de Jésus dans les Évangiles (par ex. Jean 10 :30 et 14 :11) qui sont les plus représentatifs de la manière dont Jésus se décrit ; voir E. Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte*, Bern, 1957, pp. 130-145.

{208} À comparer avec le Christ, arbitre du Jugement dernier, in Mathieu, 25, 31ss.

{209} Sur la dimension messianique de la figure de Noé et le symbolisme eschatologique du Déluge, voir maintenant l'examen minutieux de C. Segovia, *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet*.

{210} Je reviendrai sur ces sermons de 'Alī au cours du 4^e chapitre.

{211} Al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-firaq*, éd. M. 'Abd al-Ḥamīd, Beyrouth, 1393/1973, pp. 223-224.

{212} Al-Nawbakhtī, *Firaq al-shī'a*, éd., H. Ritter, Istanbul, 1931, pp. 19-20.

{213} E. Kohlberg, « 'Alī b. Abī Ṭāleb », *Elr*, partie ii : « 'Alī as seen by the community : among extremist Shi'ites », vol. 1, p. 845a.

{214} Par ex. J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Leipzig, 1876-1889, s.v. *paraqa* ; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938, pp. 227-229. Aussi de Prémare, *Fondations de l'islam*, p. 165 (cf. référence de Zacharie 9,9 d'après la version syriaque de la Bible).

{215} A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, p. 195 ; voir aussi C. Melchert, « The Interpretation of Three Qur'anic Terms (*Siyāha*, *Hikma* and *Ṣiddīq*) of Special Interest to the Early Renunciants », dans S.R. Burge (ed.), *The Meaning of the Word. Lexicology and Qur'anic Exegesis*, Londres, 2015, pp. 89-116, en particulier pp. 102-103. Sur la survivance des croyances d'origine qumrânienne jusqu'en islam, voir J. Van Reeth, « Who is the 'Other' Paraclete ? », pp. 428, 432, 434, 442.

{216} Voir par ex. *Kitāb Sulaym b. Qays al-Hilālī*, éd. M.B. al-Anṣārī al-Zanjānī al-Khu'īnī, 3 vols., Qum, 1426/1995, tradition n° 26, vol. 2, pp. 780-781 ; al-Ṭabrisī, *al-Iḥtijāj*, éd. M.B. al-Kharsān, 2 vols., Najaf, 1386/1966, vol. 2, p. 15 ; Yūsuf al-Bahrānī, *al-Durar al-najafīyya*, Qumm, copie de l'éd. litho., s.d., pp. 281 et 287 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 110 vols., Téhéran-Qumm, 1376-1392/1956-1972, vol. 33, p. 17 sqq. ; vol. 44, pp. 12 sqq.

{217} Sur l'exclusivité du titre pour 'Alī, voir par ex. al-Sayyārī, *Kitāb al-qirā'āt*, éd. Kohlberg et Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, hadīth n° 160 ; al-'Ayyāshī, *Tafsīr*, éd. Rasūlī Maḥallātī, Qumm, 1380/1960, vol. 1, p. 276, n° 274 ; Ibn Shahrāshūb, *Manāqib al Abī Ṭālib*, Beyrouth, 1405/1985, vol. 3, p. 55 ; al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il al-shī'a*, Beyrouth, 1403/1983, vol. 5, pp. 469-470, n° 19900. Sur les *mu'minūn* dans le sens indiqué et *amīr al-mu'minīn* dans le sens du « Dernier Empereur » des textes chrétiens voir F. Donner, *Muḥammad and the Believers*, pp. 16, 81-82, 96-97, 125, 143-144 ; S. Shoemaker, *The Death of A Prophet, passim*, surtout pp. 20 sqq. ; Id., « 'The Reign of God Has Come' », pp. 529-530, p. 533 ; J. Van Reeth, « L'Hégire et la fin du monde », *Oriens Christianus* 100 (2017), p. 214 (l'ensemble de l'article, pp. 188-226).

{218} Al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt*, éd. Mīrzā Kūčebāghī, Tabriz, 2^e éd. s.d. (vers 1960) (= éd. K), section 2, chap. 7, n°s 5 et 8, pp. 71-72 ; nlle éd. par 'A. Zakīzādeh Ranānī, 2 vols. avec trad.

persane, Qumm, 1391 solaire/2012 (= éd. Z), pp. 289 et 291 ; aussi chap. 10, nos 5, p. 77 (éd. K) = pp. 308-309 (éd. Z) ; Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, éd. M. al-Kāzīm, Téhéran, 1410/1990, pp. 121-122 ; al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, vol. 3, p. 400 ; vol. 23, p. 208 ; vol. 35, p. 369 ; al-Huwayzī, *Tafsīr nūr al-thaqalayn*, Qumm, 1412/1991, vol. 1, p. 595. Dans le verset coranique 19 :21, c'est Jésus qui est appelé « signe miraculeux de Dieu ».

{219} Al-Şaffār, *Başā'ir*, section 2 n° 9, p. 74 (éd. K) ; pp. 297-298 (éd. Z) ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 39, p. 273, n° 50.

{220} Al-Kulaynī, *al-Uşul min al-Kāfi*, éd. J. Muştafawī, 4 vol., avec trad. persane, Téhéran, s.d. (le 4^e vol. traduit par H. Rasūlī Maḥallātī date de 1386/1966), « Kitāb al-ḥujja », vol. 2, p. 166 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 28, p. 306, n° 13. À comparer avec Ibn al-Biṭrīq al-Ḥillī, *Khaşā'iş al-waḥy al-mubīn fī manāqib amīr al-mu'minīn*, éd. M.B. Maḥmūdī, Téhéran, 1406/1986, p. 98 et Ibn Tāwūs, *al-Ṭarā'if fī ma'rīfat madhāhib al-ṭawā'if*, Qumm, 1400/1979, p. 101. Voir ici-même, chap. 1, notes 78 et suivantes et les textes afférents.

{221} Al-Sayyārī, *Kitāb al-qirā'āt*, p. 70, n° 270 (texte arabe) ; al-'Ayyāshī, *Tafsīr*, vol. 2, p. 204, nos 7-9 ; al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, éd. M.B. al-Maḥmūdī, Beyrouth, 1393/1974, vol. 1, pp. 293-303, nos 398-416 ; Ibn Shahrāshūb, *Manāqib*, vol. 3, p. 265 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 40, p. 212, n° 12.

{222} Voir cependant S. Shoemaker, *The Apocalypse of Empire, passim* ; ou M. Tillier, « 'Abd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier : le Dôme du Rocher comme expression d'une orthodoxie islamique », dans *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales*, Paris, 2018, pp. 341-365. Il est clair qu'après Muḥammad, les significations du messianisme et de l'apocalyptique évoluent grandement avec la naissance de la dynastie omeyyade.

{223} P. Casanova, *Mohammed, passim* ; F. Donner, *Narratives of Islamic Origins : The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, 1998, *passim* et surtout pp. 4 *sqq.* ; M. Ayoub, *The Crisis of Muslim History : Religion and Politics in Early Islam*, Oxford, 2003, pp. 14 *sqq.*

{224} S. Shoemaker, *The Death of A Prophet*, pp. 162-163.

{225} A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre*, vol. 1, pp. 535-536 ; P. Casanova, *Mohammed*, p. 17 ; S. Bashear, « Muslim Apocalypses », pp. 90-91.

{226} Outre des dizaines de hadith-s, le Coran lui-même porte la trace de ce désir, « en creux » pourrait-on dire, lorsque, dans le verset 108 :3, l'ennemi du Prophète est qualifié d'*abtar*, littéralement « celui qui ne peut avoir que des filles » - car c'est par ce terme que ceux qui raillaient Muḥammad l'appelaient tant qu'il n'avait pas eu ses deux petits-fils, selon l'exégèse shi'ite.

{227} Sur les importantes implications juridiques et religieuses de cet acte voir W. Madelung, « Social Legislation in *Sūrat al-Aḥzāb* », dans A. Cilardo (éd.), *Islam and Globalisation. Historical and Contemporary Perspectives. Proceeding of the 25th Congress of l'Union Européenne des Islamisants et Arabisants*, Louvain-Paris-Walpole, 2013, pp. 197-203 ; Id., « Introduction » à la partie « History and Historiography », dans F. Daftary et G. Miskinzoda (éds), *The Study of Shi'i Islam : History, Theology and Law*, Londres-New York, 2014, pp. 3-16.

{228} Sur 'Alī, comme seul successeur possible de Muḥammad, voir W. Madelung, *The Succession to Muḥammad : A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, 1997, *passim* ; M.A. Amir-Moezzi, « Considérations sur l'expression *dīn 'Alī*. Aux origines de la foi shi'ite » (ici chap. 3). Si on accepte l'hypothèse d'une évolution religieuse chez Muḥammad concernant l'immédiateté de l'Heure, la thèse des savants comme P. Casanova, F. Donner ou M. Ayoub (voir ci-dessus note 92) selon laquelle le Prophète ne s'est pas choisi un successeur parce qu'avec l'imminence de la fin du monde ce choix n'avait pas de pertinence, ne serait plus soutenable.

{229} P. Crone, M. Cook, *Hagarism*, p. 5 ; P. Crone, M. Hinds, *God's Caliph : Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, 1986 ; S. Bashear, « The Title '*Fārūq*' and Its Association with 'Umar I » ; de nombreux travaux d'Avraham Hakim sur 'Umar, entre autres : « Conflicting images of lawgivers : the caliph and the Prophet. *Sunnat 'Umar and sunnat Muḥammad* », dans H. Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leyde, 2003, pp. 159-178 ;

« ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, calife par la Grâce de Dieu », *Arabica* 54.3 (2008), pp. 317-36 ; « ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb : l’autorité religieuse et morale », *Arabica* 55.1 (2008), pp. 1-34.

{230} P. Crone, M. Hinds, *God’s Caliph.*, pp. 1 *sqq.* ; E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète*, vol. 2, pp. 441 *sqq.*

{231} Voir maintenant M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, en particulier introduction et chap. 1.

{232} Sur ces questions, voir par ex. S. Bashear, « Qur’ān 2 :114 and Jerusalem », *BSOAS* 52 (1989), pp. 251-238 (repris dans Id., *Studies in Early Islamic Tradition*, article n° II) ; R.G. Hoyland, *Seeing Islam As Others Saw It*, pp. 560-573 ; A.-L. de Prémare, *Les fondations de l’islam*, surtout chap. 15, pp. 27 *sqq.* ; Id., *Aux origines du Coran, passim* ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, chap. 2 ; F. Déroche, *Qur’ans of the Umayyads. A First Overview*, Leyde, 2013, surtout l’introduction ; Id., « Contrôler l’écriture. Sur quelques caractéristiques de corans de la période omeyyade », dans M. Azaiez et S. Mervin (éds), *Le Coran. Nouvelles approches*, Paris, 2014, pp. 39-55 ; sur al-Zuhrī, voir par ex. M. Lecker, « Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī », *JSS* 41.1 (1996), pp. 21-63 (repris dans Id., *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*, Aldershot, Variorum, 1998, article n° 16) ; H. Motzki, « The Collection of the Qur’ān. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments », *Der Islam* 78 (2001), pp. 1-34, en particulier pp. 22-29.

{233} Voir par ex. P. Crone, M. Cook, *Hagarism*, p. 11 ; G. Hawting, *The First Dynasty of Islam : The Umayyad Caliphate AD 661-750*, Carbondale-Edwardsville, 1987 ; S. Bashear, « Qibla Musharriqa and Early Muslim Prayer in Churches », *MW* 81 (1991), pp. 267-282 (= *Studies in Early Islamic Tradition*, article n° VI) ; R.G. Hoyland, *Seeing Islam*, pp. 48 *sqq.* ; F. Donner, *Muḥammad and the Believers*, pp. 176 *sq.*, 180 *sqq.*, 192 *sqq.*, 222 ; Id., « Umayyad Efforts at Legitimation : the Umayyad’s Silent Heritage », dans A. Borrut and P.M. Cobb (eds.), *Umayyad Legacies : Medieval Memories from Syria to Spain*, Leyde, 2010, pp. 187-211. Voir aussi A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir : l’espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leyde, 2011 ; Id., « Introduction : la fabrique de l’histoire et de la tradition islamiques », dans Id. (éd.), *Écriture de l’histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l’islam*, n° spécial de la *REMMM*, 129 (2011-1), pp. 17-30.

{234} A. Genet, « Le premier siècle de l’islam vu par les chroniqueurs syriaques », pp. 10 *sqq.* (sur les portraits admiratifs de Mu‘āwiya) ; pp. 6 *sqq.* et 85 (sur l’absence de ‘Alī parmi les califes).

{235} À part les études citées dans les notes 100 et 101, voir aussi H. Busse, « Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem », *Theologische Quartalschrift* 161 (1981), pp. 168-188 ; P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, 1987, *passim* ; S. Bashear, « Jesus in Early Muslim *Shahāda* and Related Issues : A New Perspective », paru pour la première fois et de manière posthume dans Id., *Studies in Early Islamic Tradition*, article n° XV, pp. 1-18 ; M. Cook, *The Koran : A Very Short Introduction*, Oxford, 2000, pp. 11 *sqq.* ; C. Robinson, *‘Abd al-Malik*, Oxford, 2005, pp. 7 *sqq.*, 102 *sqq.* ; S. Shoemaker, *The Death of A Prophet*, chap. 4 (« From Believers to Muslims, from Jerusalem to the Ḥijāz : Confessional Identity and Sacred Geography in Early Islam »).

{236} A.-L. de Prémare, *Les fondations de l’islam*, pp. 290-291 ; Id., *Aux origines du Coran*, pp. 90-91.

{237} Voir A.-L. de Prémare, *Les fondations de l’islam*, pp. 29 *sqq.* ; O. Hamdan, « The Second *Maṣāḥif* Project : A Step towards the Canonization of the Qur’ānic Text », dans A. Neuwirth, N. Sinai and M. Marx (eds), *The Qur’ān in Context : Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, Leyde, 2010, pp. 795-835 ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, chap. 2, pp. 79 *sqq.*

{238} Sur la question de la falsification du Coran et les études qui y sont consacrées voir E. Kohlberg and M.A. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, introduction ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, en particulier chap. 1 et 2.

{239} A. Jeffery, « Ghevond’s text of the Correspondance between ‘Umar II and Leo III », *The Harvard Theological Review* 37 (1944), pp. 269-332, citation p. 298 ; cité par P. Crone, M. Cook,

Hagarism, p. 168, note 21 ; E.-M. Gallez, *Le messie et son prophète*, vol. 2, p. 228. L'Histoire de Ghevond/Lewond est maintenant traduite en anglais par Z. Arzoumanian, *History of Lewond, the Eminent Vardapet of the Armenians*, Wynnewood, 1982 (*non vidi*). Sur la *kunya* abū Turāb de 'Alī, voir E. Kohlberg, « Abū Turāb », *BSOAS* 41 (1978) (repris dans Id., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Variorum, Aldershot, 1991, article 6).

{240} Voir ci-après les chap. 5 -7.

{241} Un grand nombre de mes travaux portent sur ces sujets, entre autres : *Le Guide divin dans le shi'isme originel, La religion discrète* ou encore *Le Coran silencieux et le Coran parlant*. Bien que taxés d'hétérodoxie voire d'hérésie par « l'orthodoxie » sunnite, bon nombre de doctrines shi'ites semblent parmi les plus anciennes au sein de l'islam et seraient probablement beaucoup plus proches du mouvement initial de Muḥammad que ce que laissent penser les ouvrages hérésiographiques sunnites. Le phénomène n'a rien de nouveau. Il a été magistralement analysé, dès les années 1930 et appliqué aux débuts du christianisme, par Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934 ; trad. fr. par P. Vuagnat, Ch. et S. Mimouni, *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*, Paris, 2009².

{242} J'exprime ici mes remerciements cordiaux à MM. les Professeurs Wilferd Madelung et Etan Kohlberg pour leurs remarques pertinentes lors de la rédaction de cette étude. Bien entendu, les imperfections que l'on ne manquera pas de relever dans celle-ci ne sont imputables qu'à son auteur.

{243} Al-Ṭabarī, éd. de Goeje *et alii*, Leyde, 1879-1901, 1 : 3196 sq. ; éd. M.A.F. Ibrāhīm, Le Caire, 1960, 4 : 514 sq.

{244} *Anā li-man yunkirunī ibnu yathribī qātilu 'ilbā' i wa hindi l-jamalī wa ibnin li-ṣūḥāna 'alā dīni 'alī* ; Ṭabarī, de Goeje, 1 : 3199 ; / Ibrāhīm, 4 : 517, a une leçon légèrement différente : *in taqtulūnī* (« si vous allez me tuer, sachez que ... ») *fa-anā ibnu yathribī qātilu 'ilbā' i wa hindi l-jamalī thumma bni ṣūḥāna 'alā dīni 'alī*. Voir aussi al-Mufīd, *Kitāb al-Jamal aw al-nuṣra fī ḥarb al-Baṣra*, Najaf, 1963, p. 146 ; Ibn Shahrāshūb, *Manāqib āl Abī Ṭālib*, Najaf, 1956, 3 : 156 ; al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, édition faite sur la base de celle de Kumpānī, 90 vols., en 110 tomes, Téhéran, Qumm, 1376-1392/1956-1972, 32 : 176 (où 'Ammār b. Yāsir interpelle Ibn Yathribī en lui disant entre autres : « C'est en tant qu'adepte de la religion de 'Alī que je te combats » – *uqātiluka 'alā dīni 'alī*).

{245} Ibn Durayd, *Kitāb al-ishṭiqāq*, éd. 'A.M. Hārūn, Bagdad, 1399/1979, p. 413 ; la version du poème chez Ibn Durayd est encore légèrement différente : *qatalu 'ilbā' a wa hinda l-jamalī wa ibnan li-ṣūḥāna 'alā dīni 'alī*. Dans les marges de l'unicum daté du VII^e/XIII^e e siècle, utilisé par 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, se trouvent des notes anciennes apportant souvent des leçons différentes (cf. l'introduction de l'éditeur, *ibid.*, pp. 36-37). Pour ce qui est le passage cité, les notes des marges reproduisent la version d'al-Ṭabarī dans l'édition faite sous la direction de de Goeje ; cf. *ibid.*, p. 413, note 2, in fine.

{246} L. Caetani commet une erreur d'interprétation en rapprochant ce châtement d'Ibn Yathribī de celui de 'Abdallāh b. Saba', infligé, selon la tradition, par le même 'Alī (*Annali dell'Islam*, Milan, 1905-1925, 9 : 142 ; sur 'Abdallāh b. Saba', voir M.G.S. Hodgson, *EI2*, s.n. et maintenant S. Anthony, *The Caliph and the Heretic. Ibn Saba' and the Origins of Shī'ism*, Leyde, 2012). Accuser 'Alī de professer une religion déviante diffère totalement de la profession d'une doctrine « extrémiste » se réclamant de lui ; cette erreur est relevée par W. Madelung dans *The succession to Muḥammad*, Cambridge, 1997, p. 178, note 183. Une autre source historioraphique, le *Kitāb al-futūḥ* d'Ibn A'tham al-Kūfī (m. 314/926) indique comme seule raison de la mise à mort d'Ibn Yathribī, son inimitié extrêmement violente contre 'Alī ; v. Ibn A'tham, *al-futūḥ*, trad. persane de Harawī (VI^e/XII^e siècle), éd. Gh. Ṭabātabā'ī Majd, Téhéran, 1374 s./1995, pp. 432-433.

{247} Ṭabarī/de Goeje, 2, p. 143 ; /Ibrāhīm, 5, p. 276. En parlant de ces Alides, Mu'āwiya les appelle « des rebelles parmi les Turābiyya Saba'iyya », en référence à la *kunya* Abū Turāb de 'Alī (cf. Kohlberg, « Abū Turāb », *BSOAS* 41, 1978, pp. 347-352 ; maintenant dans *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Variorum, Aldershot, 1991, partie VI) et à 'Abdallāh b. Saba'. Voir également la version abrégée de ce récit dans Balādhurī, *Ansāb al-ashraf*, vol. IV/a, éd. Schloessinger – Kister, Jérusalem,

1972, p. 225. Il est vrai que la réponse d'al-Khath'amī est ambiguë, d'où d'ailleurs l'embarras de Mu'āwiya. Sa « dissociation » de la religion de 'Alī se fonde sans doute sur le devoir de la *taqīyya*, mais on pourrait se demander si l'expression *dīn 'Alī* ne vient pas en fait de Mu'āwiya ou d'une façon générale des adversaires de 'Alī. L'expression semble effectivement avoir posé problème pour au moins une partie des partisans de 'Alī, du fait qu'elle pouvait établir une distinction entre « la religion de 'Alī » et l'islam. Selon un rapport d'al-Ṭabarī, lors de la bataille du Chameau, lorsque les Azd de Baṣra, pour avoir la vie sauve, crient qu'ils sont adeptes de la religion de 'Alī (*nahnu 'alā dīni 'alī*), un homme des Banū Layth de Kūfa (certainement un Alide) se moque d'eux à cause de ce qu'ils venaient de dire (Ṭabarī : de Goeje, 1, pp. 3189-3190 ; /Ibrāhīm, 4, p. 512). Cependant, comme on va le voir, l'expression est parfois attribuée sans aucune ambiguïté aux partisans de 'Alī. Cf. aussi les vers du Compagnon alide al-Nu'mān b. al-'Ajlān al-Anṣārī, louant « la religion de 'Alī » à la fin de la bataille de Ṣiffīn, selon al-Minqarī, *Waq'at Ṣiffīn*, éd. 'A.M.Hārūn, Le Caire, 1382/1962, p. 380 ou encore Ibn Abī l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, éd. M.A. Ibrāhīm, Le Caire, 1965, 1, p. 149.

{248} *Anā bnu shaddāda 'alā dīni 'alī/lastu li-'uthmāna bni arwā bi-walī* (Ṭabarī : Ibrāhīm, 6 : 50). L'emploi de *arwā* (littéralement « chèvre de montagne ») est un jeu de mot avec *'affān* (nom du père de 'Uthmān, dont un des sens est « animal à la peau ou au poil à l'odeur fétide »). Al-Majlisī rapporte le récit d'après l'Histoire d'al-Ṭabarī mais sa version présente des différences notables avec le texte édité du *Ta'rīkh* : par exemple le personnage s'appelle al-Aḥraṣ b. Shaddād et son vers est une réponse aux vers de son adversaire Ibn Ḍab'ān al-Kalbī : « Je suis Ibn Ḍab'ān al-Karīm al-Mufaḍḍal/Un des chefs de ceux qui se dissocient de la religion de 'Alī (*anā bnu Ḍab'āna l-karīmi l-mufaḍḍali/min 'aṣabatin yabra'ūna min dīni 'alī*) » ; *Bihār al-anwār*, 45, p. 381.

{249} Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaḥ*, éd. S.M. al-Laḥḥām. Beyrouth, 1409/1989. 9 vols., 8, p. 711.

{250} Voir par exemple J. Schacht, « A revaluation of islamic tradition », *JRAS*, 1949, pp. 140-152 ; G.H.A. Juynboll, *The authenticity of the tradition literature. Discussions in modern Egypt*, Leyde, 1969, pp. 30 sq.

{251} R.B. Serjeant, « *Ḥaram and Ḥawṭah*, the Sacred Enclave in Arabia », in A.R. Badawi (éd.), *Mélanges Taha Husain*, Le Caire, 1962, pp. 41-50, en part. p. 42 et p. 50 ; Id., « The "Constitution" of Medina », *The Islamic Quarterly* 8, 1964, pp. 3-16, en part. 13 (maintenant dans *Studies in Arabian History and Civilisation*, Londres, Variorum, 1981, parties III et V) ; M.M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, Leyde, 1972, index, s.v. *dāna* (dyn), *dīn*, et pp. 4-7 « *Murūwah and dīn* ».

{252} M.M. Bravmann, *The Spiritual Background.*, p. 34 et note 1 où l'auteur considère comme superflues les thèses de Nöldeke et de Horowitz sur l'origine iranienne du terme ; voir aussi U. Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims*, Princeton, 1995, s.v. ; M.A. Amir-Moezzi, « Remarques sur le terme *dīn* dans le Coran », dans M. De Souza, A. Peters-Coustot et F.-X. Romanacce (éds.), *Le sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire religieux et sociétés, de l'Antiquité à nos jours*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2012, pp. 281-296.

{253} M.M. Bravmann, *The Spiritual Background.*, index, s.v. *sanna, sunnah* ; G.H.A. Juynboll, « Some new ideas on the development of *sunna* as a technical term in early Islam », *JSAI* 10, 1987, pp. 97-118, en part. pp. 97 sq. (maintenant dans *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadīth*, Londres, Variorum, 1996, partie V) ; J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*, Paris, 1997, p. 652. Pour l'emploi très rare de l'expression *dīn 'Uthmān* (forgée probablement en réaction à l'expression *dīn 'Alī*), voir J.van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, I-VI, Berlin, 1991-97, index s.v. et aussi 4, pp. 565 sq. (sur l'usage du terme *dīn*).

{254} Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashraf*, vol. IV/b, éd. Schloessinger, Jérusalem 1961, p. 27 ; Ṭabarī, de Goeje, 1, pp. 3350-3351.

{255} Cf. *Naqā'id Jarīr wa l-Farazdaq*, éd. A.A. Bevan, Leyde, 1905-1909, p. 1013.

{256} Ibn Abī Ya'lā al-Farrā', *Ṭabaqāt al-Ḥanābila*, Damas, 1923 (réimp. Beyrouth, vers 1980), 2 : 32. Certains rapports distinguent entre la *sunna* du Prophète et la *sīra* des califes (cf. al-Ṭabarī, *op.*

cit., 1, p. 2786 et 2793 ; al-Ya‘qūbī, *Ta’rīkh*, éd. Houtsma. Leyde, 1883, 2 : 186-187). Bravmann considère que, dans ce contexte, les deux termes sont synonymes, *op. cit.*, pp. 124 sq. Pour une analyse historique et doctrinale fine de ces passages, voir T. Nagel, *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, vol. I. Bonn, 1973, pp. 7-44.

{257} Ed. Dūrī-Muṭṭalibī, Beyrouth, 1971, p. 284.

{258} Cf. M. Sharon, « The ‘Abbasid Da‘wa reexamined on the basis of a new source », *Arabic and Islamic Studies*, Bar Ilan University, 1973. À cet égard, voir aussi l’ouvrage important de M.Q. Zaman, *Religion and Politics under the Early ‘Abbāsids*, Leyde, 1997, index s.v. *akhbār*.

{259} Voir maintenant W. Madelung, « ‘Abdallāh b. ‘Abbās and Shiite Law » in U. Vermeulen-J.M.F. van Reeth (eds.), *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society*, Louvain, 1998, pp. 13-25.

{260} Selon une tradition remontant à l’imam Muḥammad al-Bāqir rapportée par Ibn Shabba, *Ta’rīkh al-madīna al-munawwara*, éd. M.F. Shaltūt. Qumm, 1410/1989-1990, p. 217 ; citée par W. Madelung, art. cit., p. 24.

{261} Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-tahdhīb*, 12 vols. Haydarabad, 1907-1909 (réimpr. Beyrouth, 1968), 9, pp. 328 sq. Voir aussi l’opinion analogue d’al-Shāfi‘ī, analysée par J. Schacht, *Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950, p. 24. Compter ‘Alī parmi les califes *rāshidūn* posait problème jusqu’à l’époque abbasside. Ibn Ḥanbal aurait été le premier grand penseur non alide à avoir cherché à réhabiliter ‘Alī dans ce sens ; voir son *Kitāb al-sunna*, La Mecque, 1349/1930, p. 214 ; Šāliḥ b. Aḥmad b. Ḥanbal, *Sīrat al-imām Aḥmad b. Ḥanbal*, éd. F. ‘Abd al-Mun‘im Aḥmad, Alexandrie, 1981, p. 82. Pour la réhabilitation de ‘Alī, voir aussi T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, Bonn, 1975, pp. 232 sq.

{262} Ibn Abī Ya‘lā al-Farrā’, *Ṭabaqāt al-Hanābila*, 2 : 32. Précisons qu’*al-‘atīq* était également un des surnoms d’Abū Bakr.

{263} Au cours du très long chapitre sur le règne de ‘Alī, W. Madelung, *The succession of Muḥammad*, pp. 178-179, et dans la conclusion essentiellement consacrée au règne de Mu‘āwiya, p. 338.

{264} W. Madelung, *The succession of Muḥammad*, pp. 178-179.

{265} Cf. L. Veccia Vaglieri, « Sul *Nahj al-balāghah* e sul suo compilatore ash-Sharīf ar-Raḍī », *AIUON*, n° special, 1958, pp. 7 sq.

{266} Les deux notions, que nous allons examiner en détail, ne sont pas en contradiction avec la figure de ‘Alī comme Messie. Le sujet mérite une étude à part entière.

{267} Al-Minqarī, *Waq‘at Šiffīn*, éd. ‘A.M. Hārūn, Le Caire, 1382/1962, p. 470 sq. ; al-Thaqafī, *Kitāb al-ghārāt*, éd. J. al-Muḥaddith al-Urmawī, Téhéran, 1395/1975, pp. 303 sq. ; al-Mas‘ūdī, *Murūj al-dhahab*, éd. Barbier de Meynard revue par C. Pellat. Beyrouth 1968-1979, 3 : 201 sq. ; (Pseudo-)Ibn Qutayba, *al-Imāma wa l-siyāsa*, éd. M.M. al-Rāfi‘ī, Le Caire, 1322/1904, 1, pp. 191 sq. Aussi W. Madelung, *The succession.*, p. 240-241 et p. 270-271.

{268} Al-Thaqafī, *K. al-Ghārāt*, pp. 434-435 ; al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, vol. II, éd. M.B. al-Maḥmūdī, Beyrouth, 1974, pp. 74-75. Aussi H. Lammens, *Études sur le règne du Calife Omayyade Mu‘āwīa I* er, Paris, 1908, p. 175 ; W. Madelung, *The succession.*, pp. 263-264.

{269} Par exemple Ṭabarī, de Goeje, 1 : 3350 sq. ; sur le *Ḥadīth* de Ghadīr Khumm, voir par ex. A.J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leyde, 1936 ..., s.v. *walī*. Aussi L. Veccia Vaglieri, *EI2*, s.v.

{270} Balādhurī, *ibid.*, 2, pp. 245-246.

{271} Ṭabarī, Ibrāhīm, 4 : 426 ; le terme *šinw/ṣunw*, que j’ai traduit par « le plus proche », signifie littéralement « semblable, pareil » et désigne le frère, le cousin ou le fils. W. Madelung cite le poème d’après l’édition de de Goeje, I, p. 3065, et l’attribue plutôt au père d’al-Faḍl, al-‘Abbās b. ‘Utba qui semble avoir été le chantre et le porte-parole des Banū Hāshim ; *The succession*, p. 186. Ibn Ḥanbal utilise le terme pour définir la relation d’al-‘Abbās avec ‘Abdallāh, le père de Muḥammad ; voir son *Musnad*, 1, p. 207, et 2, p. 322.

{272} Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, 2 : 393 sq. ; Minqarī, *Waq'at Šiffīn*, p. 118 sq. ; Mas'ūdī, *Murūj*, 3, p. 197 sq. Al-Ṭabarī dit expressément avoir censuré la lettre parce que la masse ('amma) ne l'aurait pas supportée ; éd. de Goeje, 1, p. 3248. Il entend sûrement par là les activistes Ḥanbalites de Bagdad dont l'hostilité avec le grand savant était connue de tous ; cf. al-Iṣfahānī, *Annalium Libri*, éd. Gottwald, Petropoli, 1884, 2, p. 155 ; Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, Haydarabad, 1357/1938, 6, p. 172.

{273} *Dīwān Abu l-Aswad al-Du'alī*, éd. M.H. Āl Yāsīn, Beyrouth 1974, pp. 119-120. Abu l-Faraj al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aghānī*, 20 vols., Būlāq, Le Caire, 1285/1868, 12, p. 321 (version courte du poème).

{274} *Ansāb al-ashrāf*, vol. III, éd. M.B. al-Mahmudī, Beyrouth, 1974, p. 28 ; Abu l-Faraj al-Iṣfahānī, *Maqātil al-Ṭālibiyyin*, éd. S.A. Ṣaqr, Le Caire 1949, rééd. Qumm, 1416/1995, p. 62.

{275} Dans cette partie de l'étude, je me fonde sur la version officielle du Coran. Autrement dit, les données shi'ites sur la falsification du Coran ne sont pas prises en compte.

{276} Voir par exemple Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, 9 vols., Beyrouth, 1380/1960, 2, p. 338 ; Ibn Ḥajar, *Tahdhīb*, 7, p. 338 ; Ibn al-Athīr, *al-Nihāya fī gharīb al-Ḥadīth wa l-athar*, éd. Zāwī-Tināhī, 4 vols. Le Caire, 1963-1966, réimp. Beyrouth, s.d., 3, p. 102.

{277} W. Madelung, *The succession*, « The obligation of the kinship and the families of the prophets in the Qur'ān », pp. 6-18 ; d'où la réaction de certains critiques du livre qui y ont vu une sorte d'apologie pro-shi'ite. Il s'agit bien sûr d'un malentendu flagrant dont l'analyse sort du cadre de la présente étude.

{278} W. Madelung, *The succession*, pp. 6-7.

{279} *Ibid.*, pp. 7-8.

{280} « Famille de la Demeure » me semble une traduction plus adéquate que « Gens de la Maison », plus conventionnelle. *Ahl*, en arabe comme en sud-arabique et en ougaritique, correspond à l'origine à l'accadien *ālu* (W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, 1965, s.v.) et à l'hébreu *ohēl*. Ce dernier désigne la tente des nomades (ex. Genèse 13,5 ; 18, 1 ; Isaïe 38, 12) ou la tente comme sanctuaire (Exode 33,7 ; Nombres 11, 24) et comme Demeure (*mishkan*) de Dieu (Psaumes 15,1 ; 27,5) (cf. Gesenius-Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, 17e éd., Leyde, 1951, p. 95, col. 2). *Ahl*, lieu de résidence, demeure, finit par désigner ceux qui vivent dans ce lieu, donc famille ; c'est le même terme qui, d'après le *Tāj al-'arūs*, a donné le terme *āl* (famille, descendants), par allègement de la lettre h : *āl wa aṣluhu ahl ubdilāt al-hā' hamza fa-šārat a-a-l tawālat hamzatān fa-ubdilāt al-thāniya alifan fa-šāra āl* (al-Zabīdī : *Tāj al-'arūs*, s.v. āl). Quant au vocable *bayt*, il désigne un lieu de résidence, qu'il s'agisse d'un édifice bâti, d'une tente ou d'un lieu naturel ; « la maison » en français évoque surtout la première acception. Je vais revenir sur d'autres niveaux sémantiques de *bayt*.

{281} W. Madelung, *The succession*, pp. 8-12. Pour les discussions au sujet du terme *baqiyya*, cf. R. Paret, « Die Bedeutung des Wortes *baqiya* im Koran », in *Alttestamentliche Studien Friedrich Nötscher zum 60. Geburtstag*, Bonn, 1950, pp. 168-171 ; A. Spitaler, « Was bedeutet *baqiya* im Koran ? », in *Westöstliche Abhandlungen Rudolf Tschudi zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, 1954, pp. 137-146.

{282} W. Madelung, *The succession*, pp. 12-18.

{283} Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, 2, p. 315. I. Hrbek, soulignant, entre autres, l'incompatibilité de ce *Ḥadīth* d'Abū Bakr avec l'esprit et la lettre du Coran, le considère comme apocryphe, « Muḥammads Nachlass und die Aliden », *Archiv Orientalni* 18, 1950, pp. 143-149 ; W. Madelung, *The succession*, pp. 360-361. Sur la spoliation de l'héritage de Fātima par le pouvoir califal, voir Sulaym b. Qays (attribué à), *Kitāb Sulaym b. Qays*, éd. al-Anṣārī al-Zanjānī, 3 vols., Qumm, 1426/1995, chap. 14 (sur l'ouvrage, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, chap. 1).

{284} Cf. Minqarī, *Waq'at Šiffīn*, pp. 85 sq. ; Ṭabarī : de Goeje, 1, pp. 3385-3386.

{285} H. Lammens, *Le berceau de l'Islam : l'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, Rome, 1914, p. 314 *passim*.

{286} E. Tyan, *Institutions du droit public Musulman*, Paris, 1954-1956, 1, pp. 97 sq., 114 sq.

- {287} W.M. Watt, *Muhammad : Prophet and Statesman*, Oxford, 1961, en particulier pp. 35-36.
- {288} Id., *Islamic Political Thought*, Edinburgh, 1968, p. 31.
- {289} R.B. Serjeant, « The Saiyids of Ḥaḍramawt » in *An inaugural Lecture at the School of Oriental and African Studies, 1956*, Londres, 1957, pp. 3-29 ; « *Haram and Hawṭah, the Sacred Enclave in Arabia* », pp. 41-58 ; « The “Constitution” of Medina », pp. 3-16 ; « The *Sunnah Jāmi‘ah*, Pacts with the Yathrib Jews, and the *tahrīm* of Yathrib : Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-called “Constitution of Medina” », *BSOAS* 41, 1978, pp. 1-42 (maintenant dans *Studies in Arabian History and Civilisation*, parties VIII, III, V et VI).
- {290} U. Rubin, « The *ūlāf* of Quraysh. A study of sūra CVI », *Arabica*, 31-2, 1984, pp. 165-188.
- {291} R.B. Serjeant, « *Haram and Hawṭah* », p. 53 *sq.* U. Rubin, « The Ka‘ba : aspects of its ritual functions and position in Pre-Islamic and early Islamic times », *JSAI* 8, 1986, pp. 97-131.
- {292} W.N. ‘Arafat, *Diwan of Ḥassān ibn Thābit*, Londres, 1971, 1, p. 109.
- {293} Cf. A.J. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leyde, 1927, p. 266. Sur la part dévolue aux Banū Hāshim sur le *Dīwān* de ‘Umar, voir Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt*, 3, pp. 294 *sq.*, et à sa suite al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, éd. M.J. de Goeje, Leyde, 1866, pp. 448 *sq.* Sur le “*atā*” dévolu aux Banū Hāshim, voir al-Zubayr b. Bakkār, *Jamhara nasab Quraysh*, éd. M.M. Shākir, Le Caire, 1381/1961, p. 111. Pour une « récupération » exclusivement abbasside de ces données, voir Abū Yūsuf, *Kitāb al-kharāj*, éd. I. ‘Abbās, Beyrouth-Londres, 1985, pp. 102-104, pp. 142 *sq.*
- {294} W.M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953, pp. 6-7 ; C. Pellat, « Ḥilf al-fudūl », *EI2*.
- {295} Abū Dāwūd, *Sunan*, éd. M.M. ‘Abd al-Ḥamīd, 4 vols. Le Caire, s.d., chap. 19, n° 51 ; al-Maqrīzī, *al-Nizā‘ wa l-takhāsum fī mā bayna banī umayya wa banī hāshim*, éd. Ḥ. Mu’nis, Le Caire, 1984, p. 60 (version plus brève et quelque peu différente).
- {296} Ed. J. Horowitz, *Die Hāshimijjāt des Kumait*, Leyde, 1904 ; texte arabe réimprimé à Qumm, s.d. (circa 1970).
- {297} T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates* ; Bonn, 1972, pp. 70 *sq.* et 79 *sq.* ; M. Sharon, *Black Banners from the East*, Leyde-Jerusalem, 1983, pp. 76 *sq.* ; W. Madelung, « The *Hāshimiyyāt* of al-Kumayt and Hāshimi Shi‘ism », *SI* 70, 1990, pp. 5-26.
- {298} Dans ce cadre, du point de vue méthodologique, les traditions concernant le « monothéisme », signe d’élection et de sainteté des ancêtres et proches parents du Prophète, en particulier son grand-père ‘Abd al-Muṭṭalib, son père ‘Abdallāh et son oncle paternel Abū Ṭālib, père de ‘Alī qui adopta et éleva Muḥammad après la mort de ‘Abdallāh, ne peuvent être exploitées ici à cause de leur forte coloration islamique qui prouve leur caractère tardif. Sur ces traditions et les problèmes historiques qu’elles posent, voir par exemple T. Fahd, *La divination arabe*, Strasbourg, 1971, rééd. Paris 1987, pp. 82 *sq.* et 260 *sq.* ; U. Rubin, « Prophets and Progenitors in Early Shī‘a Tradition », *JSAI* 1, 1979 ; C. Gilliot, « Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit », *JA* 279/1-2, 1991, en part. pp. 68-70 ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 103-104 et note 204 ; J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus*, pp. 166 *sq.* Il semble cependant indéniable que le milieu natif de Muḥammad était profondément imprégné de culture biblique comme nous l’avons vu (chap. 2). Même la notion de la sainteté de la famille du saint est fondamentalement biblique.
- {299} En accadien, le terme *bīt* désigne le temple dans son ensemble ou encore certaines pièces qui le composent (W. von Soden, *AHW*, s.v.) ; la même évolution se rencontre en hébreu, comme en syriaque et en arabe. Parallèlement à son sens profane de « demeure », le caractère religieux du terme est plus particulièrement souligné lorsqu’il est précédé de l’article comme *ha-b-baiit* en hébreu (Michée 3,12 ; Aggée 1,8) (Gesenius-Buhl, *Hebräisches ...*, pp. 95-98) ou *al-bayt* en arabe (par exemple Q. 2 : 125, 127, etc.). Apparemment au stade du nomadisme, *bayt* était souvent suivi, chez les Arabes comme chez les Hébreux, du mot *il/el* (divinité, entité ou protecteur surnaturel), ce qui donne *batil/Bêt-El* (d’où « Bétyle »). Ce composé désignait à l’origine le sanctuaire ambulante où étaient réunis les symboles et instruments du culte pour finir par devenir lui-même le symbole et/ou l’objet du culte (cf. H. Lammens, « Le culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites », *BIFAO* 17, 1919-1920, pp. 39-101 ; T. Fahd, *Le Panthéon de l’Arabie Centrale à la*

veille de l'Hégire, Paris, 1968, chap. 1 ; J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus*, index, s.v., *bayt*, *beth*, *bétyle*. Sur le sens du mot dans le sud-arabique, voir A.F.L. Beeston, « The so-called harlots of Ḥadramawt », *Oriens* 5, 1952, pp. 21 sq. ; « Kingship in ancient south-Arabia », *JESHO* 15, 1972, pp. 251 sq.

{300} M. Sharon comprend l'expression, dans le contexte de l'anté-islam, comme « les nobles familles dirigeantes » au sein des tribus, ou encore de manière plus exclusive la tribu de Quraysh ; voir son « *Ahl al-Bayt – People of the House* », *JSAI* 8, 1986, pp. 169-184, respectivement p. 183 et 179.

{301} Surtout dans Q. 33 : 33 ; H. Lammens, *Fāṭima et les filles de Mahomet*, Rome, 1912, p. 97 *passim* ; R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strasbourg, 1912, pp. 19 sq.

{302} Surtout dans Q. 11 : 73 et 33 : 33 ; cf. R. Paret « Der Plan einer neuen, leicht kommentierten wissenschaftlichen Koranübersetzung », in Id. (éd.), *Orientalistische Studien Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag*, Leyde, 1935, pp. 121-130, en part. pp. 127 sq.

{303} M. Sharon, « *Ahl al-Bayt – People of the House* » ; « The Umayyads as *ahl al-bayt* », *JSAI* 14, 1991, pp. 115-152 ; voir aussi du même savant, « The development of the debate around the legitimacy of authority in early Islam », *ibid.* 5, 1984, pp. 121-142.

{304} W. Madelung, « The *Hāshimīyyāt* of al-Kumayt », en part. p. 15, p. 21, pp. 24-25.

{305} I. Goldziher, *Muslim Studies*, éd. S.M. Stern, vol. II. Londres, 1971, p. 103 sq. ; voir aussi les sources indiquées par M. Sharon, « *Ahl al-Bayt – People of the House* », pp. 172-173.

{306} Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, éd. M.M. Shākir et A.M. Shākir, Le Caire, 1373-1388/1955-1969, 22, pp. 5-7.

{307} Dans sa longue lettre à Mu'āwiya, rapportée par plusieurs historiographes (Minqarī, Balādhurī, Ṭabarī) et analysée par W. Madelung (*The succession*, pp. 212 sq.), 'Alī semble identifier les *ahl al-bayt* avec les Banū Hāshim et les Banū l-Muṭṭalib ; cependant pour ce qui est la succession du Prophète, il aurait sûrement pensé à lui-même et à ses deux fils al-Ḥasan et al-Ḥusayn, seuls descendants masculins de Muḥammad.

{308} Cf. P. Bonte, E. Conte, C. Hames et A.W. Ould Cheikh, *Al-Ansāb. La quête des origines*, Paris, 1991, pp. 65 sq. Le troisième aspect de la *qarāba* est la *riḍā'a*, « l'adoption par le lait », *ibid.*, pp. 73 sq.

{309} Pour une analyse plus détaillée voir J. Cuisenier et A. Miquel, « La terminologie arabe de la parenté. Analyse sémantique et analyse componentielle », *L'Homme* 5/3-4 ; 1965, pp. 15-79. Dans le Coran, les deux termes sont indissociablement liés dans le verset 25 : 54 : « C'est Lui qui, de l'eau, a créé l'homme puis l'institua par le lignage et l'alliance (... *fa-ja'alahū nasaban wa ṣihran*) (trad. J. Berque, Le Coran, *Essai de traduction*, p. 386). E. Conte propose « parents (par le sang) et alliés (par le mariage ou les femmes) » (*Al-Ansāb. La quête des origines*, p. 66).

{310} Au point que la tribu est définie comme un ensemble organique de parents agnatiques – *awlād al-'amm* – ; sur cette notion capitale, les travaux des premiers grands arabisants et islamisants restent encore des références sûres ; voir par exemple I. Goldziher, « Polyandry and exogamy among the Arabs », *The Academy* 13/26 ; 1880 ; J. Wellhausen, « Die Ehe bei den Arabern », *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augustus-Universität zu Göttingen* 11, 1893 ; O. Proksch, *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr*, Leipzig, 1899, en part. pp. 33 sq.

{311} Cf. J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus*, p. 654.

{312} Sur cette perception, voir maintenant U. Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muḥammad as viewed by the Early Muslims*, Princeton, 1995.

{313} T. Fahd, *La divination arabe*, pp. 63 sq. (« Divination et prophétie »), pp. 88 sq. (« Prophète et devin ») et p. 263 *passim* ; voir aussi Id., « Le monde du sorcier en Islam », in *Le monde du sorcier*, Paris, 1966, p. 155-204. Sur la difficulté de la traduction du terme *kāhin* (prêtre –devin–oracle–médecin ...), voir Id., *La divination arabe*, pp. 94 sq. Sur *shā'ir* (« poète »), étymologiquement

« celui qui sait » et sa connaissance magique, voir aussi F. Rosenthal, *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*, Leyde, 1971, pp. 12-13.

{314} J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus*, pp. 182-183 et pp. 527-529.

{315} Hūd b. Muḥkim/Muḥakkam al-Hawwārī, *Tafsīr*, éd. B. Sharīfī, Beyrouth, 1990, 2, p. 389.

{316} Abū Muḥammad al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī al-musammā bi-Ma'ālim al-tanzīl*, éd. al-'Akk-Sawār, Beyrouth, 1992, 3, p. 361. Sur les « informateurs » du Prophète, voir maintenant C. Gilliot, « Les “informateurs” juifs et chrétiens de Muḥammad », *JSAI* 22, 1998, pp. 84-126, étude qui reprend et complète très utilement les travaux antérieurs de A. Sprenger et de T. Nöldeke sur le sujet (respectivement : *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, 2 vols., Berlin, 1861-1862, et « Hatte Muḥammad christliche Lehrer ? », *ZDMG* 12, 1858, pp. 699-708).

{317} *Usd al-ghāba*, éd. M. Fāyid et alii, Le Caire, 1963-1972, 4, p. 4.

{318} Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, 1/1, p. 129.

{319} Cf. par exemple A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909, pp. 41 sq.

{320} T. Witton Davies, *Magic, Divination and Demonology*, Londres, 1933, réimp. Bagdad, s.d. (vers 1960), pp. 70 sq. ; E.O. James, *The Nature and Function of Priesthood*, Londres, 1955, pp. 87 sq. ; J. Henninger, *La société bédouine ancienne*, Rome, 1959, index, s.v. ; J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, Paris, 1986, pp. 189 sq.

{321} W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1903 (2^e éd.), pp. 50 sq. ; Id., *Lectures on the Religion of the Semites*, Edimbourg, 1914 (2^e éd.), pp. 314 sq., pp. 479 sq.

{322} J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin-Leipzig, 1884, p. 124 et pp. 127-128.

{323} L. Caetani, *Annali dell' Islam*, 1, p. 408.

{324} « Ils jurèrent par le sang noir, foncé : nous ne voulons jamais nous séparer », cité par J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentum*, p. 128, et rapporté par E. Conte, « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines », in P. Bonte et al., *Al-Ansāb, La quête des origines*, p. 92.

{325} Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, éd. Saqqā-Abyārī-Shalabī, Le Caire, 1955 (2^e éd.), 1 : 446 et 454 ; Ṭabarī : de Goeje, 1, pp. 1220-1221.

{326} Ibn Hishām, *op. cit.*, 2, pp. 442-443.

{327} Cf. à ce sujet W. Atallah, « Les survivances préislamiques chez le Prophète et ses Compagnons », *Arabica* 24/3, 1977, pp. 299-310.

{328} *Kitāb al-muḥabbar*, éd. I. Lichtenstaedter, Haydarabad, 1942, p. 70 sq.

{329} Ibn Hishām, *op. cit.*, 1, pp. 344-346 ; aussi R.B. Serjeant, « The “Constitution” of Medina », p. 6.

{330} Ibn Ḥabīb, *K. al-muḥabbar*, p. 71.

{331} Voir aussi W.M. Watt, « Mu'ākhāt », *EI2* ; E. Conte, art. cit., pp. 93-99.

{332} E. Conte, art. cit., p. 94.

{333} Sur le silence des sources voir D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Rome, 1938, 1 : 196, note 8 ; voir aussi la bibliographie « squelettique » de l'article « Mu'ākhāt » de W.M. Watt.

{334} Par exemple T. Fahd, *La divination arabe*, pp. 23 sq.

{335} Sur cette pratique appelée *iktisāb*, i.e. « l'obtention » (de la substance séminale et donc de la noblesse de race), voir al-Alūsī, *Bulūgh al-arab fī ma'rifa aḥwāl al-'arab*, Le Caire 1928, 2, p. 4. La coutume, désignée encore par les termes de *iktisāb* ou *kasb*, est toujours pratiquée dans certaines tribus yéménites, cf. J. Chelhod, « Du nouveau à propos du ‘matriarcat’ arabe », *Arabica* 28/1, 1981, p. 82.

{336} Sur les sources et les études consacrées à ce sujet, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index, s.v. *ṣulb, aṣlāb* et *nūr*.

{337} J. Schacht, *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950, p. 194 et note 4 ; S. Altorki, « Milk-Kinship in Arab Society : An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage », *Ethnology* 19, 1980, pp. 233-244, en part. pp. 234 sq.

- {338} P. Bonte, « Égalité et hiérarchie dans une tribu maure », in P. Bonte *et al.*, *Al-Ansāb, La quête des origines*, p. 158 *sqq.*
- {339} Voir al-Turayhī, *Majma' al-baḥrayn wa maṭla' al-nayyirayn*, Téhéran, 1321/1903, s.v.
- {340} Ṭabarī : de Goeje, 1, pp. 3346-3347.
- {341} *Al-Nizā' wa l-takhāsum*, p. 92.
- {342} Dans son article fondamental, C. Gilliot sur le « Portrait “mythique” d'Ibn ‘Abbās », *Arabica* 32, 1985, pp. 127-184 ; « sputation », pp. 143-144.
- {343} *Lisān al-'arab, Tāj al-'arūs*, s.v.
- {344} A. van Gennepe, *Les rites de passage*, pp. 138-139 (*taḥnīk* comme rite initiatique d'agrégation) ; J. Desparmet, *Le mal magique*, Alger-Paris, 1932, p. 98 *sq.* (pratique appelée *tḥīl*, de la racine *TFL*, cracher, au Maghreb).
- {345} Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Le Caire, 1313/1896, 3, p. 107.
- {346} Ibn Ishāq, *Sīra Ibn Ishāq al-musammāt bi-kitāb al-mubtada' wa l-mab'ath wa l-maghāzī*, éd. M. Ḥamidullāh, Rabat, 1976, p. 103 ; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, 3 vols. Le Caire, 1378/1958, « ṭibb », p. 21.
- {347} Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa l-nihāya*, Beyrouth, 1977, 8 : 295. Voir C. Gilliot, « Portrait “mythique” d'Ibn ‘Abbās », p. 143 ; cf. aussi A. van Gennepe, *Les rites de passage*, p. 138 (chez les mystiques ; au cours de la cérémonie de l'initiation Aïssaoua, le maître du rituel crache trois fois dans la bouche du néophyte). En 1973, j'ai été moi-même témoin du rituel du *taḥnīk* chez les derviches Qādirī du Béloutchistan iranien ; selon eux, la salive du maître transmet au disciple le '*ilm* et le '*amal*, ce qui revient chez ces derviches à la science initiatique et les pouvoirs supra-normaux.
- {348} Bukhārī, « ‘aqīqa », p. 1 ; « adab », p. 109 ; Muslim, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*, 2 vols., Istambul, réimp. 1383/1963, « adab », 1 : 23-28, « ṭahāra », p. 101 ; Ibn Ḥanbal 3 (p. 105-106, p. 171, p. 175, p. 181, p. 188, p. 254, p. 288) ; 4 (p. 399) ; 6 (p. 93, p. 212, 347). Abū Dāwūd, *Sunan*, « adab », p. 107. Sur cet aspect de la pratique, voir maintenant A. Giladi, « Some notes on *taḥnīk* in medieval Islam », *JNES* 3, 1988, pp. 175-179.
- {349} Bukhārī, « manāqib al-anṣār », p. 45 ; « zakāt », p. 69, « dhabā'ih », p. 35. Tirmidhī, *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ/Sunan*, éd. A.M. Shākir, 5 vol., Le Caire, 1356/1937, « manāqib », p. 44 ; Abū Dāwūd, « jihād », p. 52. Dans leur traduction du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī, O. Houdas et W. Marçais semblent vouloir ignorer le sens du *taḥnīk* utilisé sans complément ; le terme est en effet systématiquement traduit avec un complément (en l'occurrence « une datte »), même lorsque le texte original ne le dit pas ; v. El-Bokhāri, *Les traditions islamiques*, 4 vols., Paris, 1903-1914, réimp. 1977, voir 2 : pp. 681 *sq.* et note 2. Dans le 5e vol. (introduction et notes correctives de M. Ḥamidullah, Paris 1981), l'erreur n'est pas rectifiée.
- {350} Voir les deux notes précédentes.
- {351} J. Chelhod, « La *baraka* chez les Arabes », *RHR* 148/1, 1955, pp. 68-88 ; voir aussi de lui, *Les structures du sacré chez les arabes*, index s.v. et surtout pp. 58-62.
- {352} *Al-Bidāya wa l-nihāya*, 8 : 295 ; ailleurs, il reconnaît que « l'héritage prophétique » revient à la famille proche des prophètes (*ibid.* : 5 : 290 ; aussi son *Tafsīr*, éd. Beyrouth 1966, 5, pp. 452 *sq.*), mais semble professer que cette famille est composée de ‘Abbās et ses descendants (*Tafsīr*, 5, pp. 456-457, version pro-abbasside du *Ḥadīth ahl al-kisā'*, où ceux-ci sont identifiés à ‘Abbās et ses fils).
- {353} Pour les exemples et les sources, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 193-195. Ici, le Prophète introduit sa salive, non seulement dans la bouche, mais aussi dans les yeux du récipiendaire. De plus, il en fait de même avec sa sueur.
- {354} Pour le premier et le troisième, voir *supra*. Pour le second, voir al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aghānī*, 9 : 14 ; al-Nāshī' al-Akbar, *Masā'il al-imāma*, éd. J. van Ess, Beyrouth, 1971, p. 26.
- {355} M. Sharon, « The Umayyads as *ahl al-bayt* », Addendum en réponse à l'article « *Hāshimīyyāt* » de W. Madelung, pp. 151-152.
- {356} *Ibid.*, p. 126 ; l'Exilarche juif (en arabe *ra's al-jālūt*, de l'araméen *rēsh galūtha*, littéralement « Tête de la diaspora ») résidait en Irak et représentait, en sa personne, l'élection divine des

descendants de la Maison de David. Aussi M. Gil, « The Exilarchate », in D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam*, Leyde, 1995, pp. 33-65.

{357} Id., « *Ahl al-Bayt* – People of the House », p. 173. Pour les sources et les études sur ces rapprochements, voir maintenant M.A. Amir-Moezzi, « Fāṭema », première partie, *Encyclopaedia Iranica*, 9, pp. 400-402.

{358} « The Umayyads as *ahl al-bayt* », p. 127.

{359} Sur cette version du Coran, voir par ex. E. Kohlberg, « Some notes on the Imāmite attitude to the Qur'an », in Stern-Hourani-Brown (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Essays presented ... to R. Walzer...*, Oxford, 1972, pp. 209-224 ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 200-227 ; M.M. Bar-Asher, « Variant readings and additions of the Imāmī-Shī'a to the Quran », *IOS* 13, 1993, pp. 39-74. ; et maintenant E. Kohlberg & M.A. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, introduction.

{360} Cf. par exemple al-Ṭabarī : de Goeje, 1, p. 3350.

{361} Selon un rapport d'al-Zuhrī, rapporté par al-Balādhurī, Ibn Zubayr considérait la famille du Prophète comme « minable et mauvaise » (*uhayla sū'saw'*), *Ansāb al-ashrāf*, vol. V, éd. Goitein, Jérusalem, 1936, p. 372.

{362} Ceux, par exemple, qui transmettaient des traditions sur le *kuf'r* du père et des ancêtres de Muḥammad ; cf. Muslim, 1, pp. 132-133 ; al-Ḥalabī, *al-Sīra al-Ḥalabiyya*, Beyrouth, s.d., 1, p. 29 ; Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān*, 11 : 30-31. Pour la tournure anti-alide donnée à ce genre de traditions, voir al-Zurqānī, *Sharḥ 'alā l-Mawāhib al-laduniyya li l-Qaṣṭallānī*, Le Caire, 1329/1911, 1 : 179, selon lequel « le père infidèle » du Prophète désigne en fait Abū Ṭālib, car en arabe « on appelle aussi "père", celui qui élève l'enfant ».

{363} M. Sharon, « *Ahl al-Bayt*-People of the House », p. 183 ; Id., « The Umayyads as *ahl al-bayt* », p. 127 et p. 151.

{364} C. Gilliot, « Portrait 'mythique' d'Ibn 'Abbās », pp. 159 *sq.*, en part. p. 161 ; W. Madelung, « 'Abd Allāh b. 'Abbās and Shiite Law ».

{365} M. Sharon, « *Ahl al-Bayt* », p. 174, p. 176-179, en part. p. 177. Bien que n'ayant pas spécialement étudié la question, il me semble que beaucoup de rapports sur les relations privilégiées d'Ibn 'Abbās avec le Prophète ou la transmission de la science prophétique à lui (rapports présentés et analysés minutieusement par C. Gilliot dans « Portrait 'mythique' », en part. p. 134, p. 140, pp. 142-143, pp. 151-152, p. 156) paraissent être calqués sur les rapports concernant 'Alī que l'on retrouve en abondance dans les ouvrages shī'ites anciens. Le problème mérite d'être examiné. Voir aussi J. van Ess, « Les Qadarites et les Ghailānīya de Yazīd III », *SI* 31, 1970, p. 285.

{366} Gh. Ḥ. Ṣādīqī, *Jonbesh hā-ye dīnī-ye īrānī dar qarn hā-ye dovvom va sevvom-e hejrī* (version complétée et mise à jour de la thèse de l'auteur, G.H. Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens aux II^e et III^e siècles de l'hégire*, Paris, 1938), Téhéran, 1372 solaire/1993, pp. 225-226 ; E. Kohlberg, « Some Imāmī Shī'ī views on the *ṣaḥāba* », *JSAI* 5 (1984) (= *Belief and Law*, partie IX), pp. 145-146.

{367} W. Madelung, *The succession*, pp. 309-310.

{368} Nous avons déjà vu les deux rapports d'al-Majlisī (m. 1111/1699-1700) dans ses *Bihār al-anwār* (ci-dessus notes 2 et 6). Voir aussi *Bihār*, 44, p. 125 (lettre de Ziyād b. Abīhi à Mu'āwiya où il écrit que les Ḥadramī sont adeptes de la religion de 'Alī – d'après le *Kitāb Sulaym b. Qays*) ; 44 : 213 (lettre d'al-Ḥusayn à Mu'āwiya où il fait référence à la même lettre de Ziyād – d'après les *Rijāl* d'al-Kashshī, m. IV^e/X^e s.) ; 45 : 136 (Yazīd b. Mu'āwiya dit à Zaynab bint 'Alī : « ton père ('Alī) et ton frère (al-Ḥusayn) se sont exclus de la religion ». Zaynab : « Si ton grand-père (Abū Sufyān), ton père (Mu'āwiya) et toi-même étiez des musulmans, vous seriez revenus dans la guidance grâce à la religion de Dieu, la religion de mon père et celle de mon frère » – d'après les *Manāqib* d'Ibn Shahrāshūb, m. 588/1192) ; également al-Mufīd (m. 413/1022) : *al-Irshād*, éd. H. Rasūlī Maḥallātī, Téhéran, 1346 solaire/1968, 2, pp. 106-107 (lors de la bataille de Karbalā', Nāfī' b. Hilāl al-Bajalī, partisan d'al-Ḥusayn, récite le vers : « Je suis Ibn Hilāl al-Bajalī/Je suis adepte de la religion de

‘Alī/Et la religion de celui-ci est la religion du Prophète ». Son adversaire lui répond : « Je suis adepte de la religion de ‘Uthmān » et à Nāfi‘ de rétorquer : « tu es (en fait) adepte de la religion de Satan » ; aussi *Biḥār al-anwār*, 45, p. 19 et note 1 de l’éditeur sur la déficience du mètre du poème ; dans la version rapportée par Ibn Shahrāshūb dans *Manāqib āl abī Ṭālib*. 3 vols. Najaf, 1956, 3, p. 252, d’autres vers sont attribués à Nāfi‘ : « Je suis le jeune homme yéménite des Bajalī/ Ma religion est celle de Ḥusayn et de ‘Alī ... » ; *Biḥār*, 45, p. 27) ; Ibn Shahrāshūb, *op. cit.*, 3, p. 251 (toujours pendant la bataille de Karbalā’, les vers de ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abdallāh al-Yazanī : « Je suis fils de ‘Abdallāh des āl Yazan/Ma religion est celle de Ḥusayn et de Ḥasan ... » ; *Biḥār*, 45, p. 22). Par ailleurs, à part les sources écrites, le shi’isme a également gardé vivant « Dīn ‘Alī » en tant que nom de personne, comme on l’a vu au début de ce chapitre.

{369} Il est utile de noter ici une évolution notable et probablement ancienne où les aspects proprement arabes et ancestraux qui sous-tendent une grande partie de *dīn ‘Alī* vont progressivement connaître, dans le shi’isme postérieur, une transmutation de type initiatique et ésotérique. Cette évolution semble dater surtout de la période de l’imamat de Muḥammad al-Bāqir (m. 115 ou 119/732 ou 737) et encore plus celui de Ja‘far al-Ṣādiq (m. 148/765) (cf. J. Ruska, *Arabische Alchemisten*. II. *Ja‘far al-Ṣādiq, der sechste Imām* ; Heidelberg, 1924 ; M.E.G. Hodgson, « How did the early Shī‘a become sectarian ? », *JAOS* 75, 1955). En même temps, la figure de Muḥammad devient de plus en plus importante au fur et à mesure que la figure messianique de ‘Alī s’efface devant sa figure en tant qu’imam et « héritier du Prophète ». Pour illustrer cette évolution, qu’il me soit permis de me contenter de quelques exemples tirés du *Hadīth* imamite ancien : le remplacement du concept tribal de *ḥilm* par le ‘*aql* (que j’ai traduit, dans des contextes précis, par « intelligence du sacré » ou « hiéro-intelligence ») lequel, dans sa dimension sapientiale, est équivalent au ‘*ilm* (dans le sens de « science initiatique ») (cf. *Le Guide divin*, index s.v., et en part. pp. 15-28 et 174-199). Le contenu de la salive (ou de la sueur) du Prophète est dit être « la science initiatique » (‘Alī commence souvent ses prônes par ces mots : « O gens ! Questionnez-moi avant que vous ne me perdiez ! Je suis le Panier de la science initiatique ; je porte en moi la salive du Prophète qu’il me fit boire goutte par goutte. Questionnez-moi car je détiens la science des Origines et des Fins » (par exemple Ibn Bābūya al-Ṣadūq, *Amālī/Majālis*, éd. M.B. Kamare‘ī, Téhéran, 1404/1984, p. 341). Après avoir eu la salive de Muḥammad dans ses yeux, ‘Alī acquiert le pouvoir de « voir » et de connaître la vraie nature des gens (par ex. al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā‘ir al-darajāt*, éd. M. Kučebāghī, Tabriz, 2^e éd., s.d. [circa 1960], p. 390). Lorsque Muḥammad enseignait à ‘Alī les « mille chapitres » de la science, les deux hommes transpiraient et la sueur de chacun coulait sur le corps de l’autre (*ibid.*, p. 313 ; voir aussi *Le Guide divin*, pp. 193-194). Dans la série des traditions concernant « la division tripartite de l’humanité », certaines, sûrement les plus anciennes, font usage de la terminologie tribale (« Nous [*i.e.* les imams] sommes les descendants de Hāshim, nos shi‘ites sont des arabes de souche noble [*al-‘arab*] et les autres, des bédouins de basse descendance [*al-a‘rāb*] » ; « Nous sommes les Arabes nobles [*‘arabī*], nos fidèles sont les alliés protégés [*mawālī*] et ceux qui n’ont pas la même doctrine que nous sont les vils [*‘ilj*] »). D’autres, sans doute plus tardives, reprennent la même division en y introduisant la dimension initiatique (« Les hommes se divisent en trois catégories : le sage initiateur [*‘ālim*, *i.e.* l’imam], le disciple initié [*muta‘allim* ‘le fidèle de l’imam’] et l’écume emportée par la vague [*ghuththā*, *i.e.* les non-initiés] » ; « Les [vrais] hommes ne sont que de deux sortes : le sage initiateur et le disciple initié. Les autres ne sont que des êtres vils [*hamaj*] »). Sur ces traditions et leur analyse voir M.A. Amir-Moezzi, « Seul l’homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l’exégèse imamite ancienne (Aspects de l’imamologie duodécimaine IV) », *Arabica* 45, 1998, pp. 193-214 (= *La Religion discrète*, chap. 8).

{370} L'« Imam » est écrit ici avec un « i » majuscule lorsqu'il s'agit de l'Imam ontologique, cosmique, archétypique, et avec un « i » minuscule lorsqu'il s'agit de l'imam historique, manifestation du premier sur le plan sensible. En outre, « imamite » et « duodécimain » sont employés de manière équivalente.

{371} Dans l'état actuel de nos connaissances, il semble encore hasardeux de vouloir établir des filiations entre les diverses traditions religieuses anté-islamiques et les très nombreuses écoles de pensée qui en dérivent, d'autant plus que bon nombre de doctrines se disent plus ou moins explicitement issues de plusieurs d'entre elles. On ne peut se contenter ici que de quelques données bibliographiques sommaires ; pour ce qui est de « l'Homme à l'image de Dieu » dans les traditions juives, chrétiennes et judéo-chrétiennes, voir la riche bibliographie de L. Scheffczyk (éd.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt, 1969, p. 526-38 ; aussi T.H. Tobin, *The Creation of Man : Philo and the History of Interpretation*, Washington D.C., 1983. Pour le motif de l'*Imago Dei* dans les pensées hellénistiques et gnostiques, on consultera très utilement U. Bianchi (éd.), *La 'doppia' creazione dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci nella gnosis*, Rome, 1978. Pour la notion de l'Homme Primordial dans les religions iraniennes, voir l'étude bibliographique de C. Colpe, « Der 'Iranische Hintergrund' der islamischen Lehre vom Vollkommenen Menschen », dans *Recurrent Patterns in Iranian Religions. From Mazdaism to Sufism*, éd. Ph. Gignoux, *Studia Iranica* (Cahier 11), Paris, 1992. Pour l'Homme Parfait dans le mazdéisme, voir M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, 1963, Livre III, chap. 3. Pour l'Homme Primordial dans le manichéisme, voir H.C. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949, s.v. (bibliographie à compléter par Id. « le Manichéisme », dans *l'Histoire des Religions, Encyclopédie de la Pléiade*, 2, pp. 523-645). Pour les religions assyro-babyloniennes, on trouvera de précieuses informations dans S. Parpola, « The Assyrian Tree of Life : Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy », *Journal of Near Eastern Studies*, 52, n° 3, 1993, pp. 161-208. ; et surtout voir *L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements*, sous la dir. De M.A. Amir-Moezzi, édité avec M. de Cillis, D. De Smet et O. Mir-Kasimov, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Turnhout, 2017.

{372} Outre les travaux désormais classiques sur la mystique musulmane qui comportent des développements plus ou moins amples sur l'Homme Parfait (par ex. les travaux de Nicholson, Asin Palacios, Massignon, Arberry, Anawati-Gardet, Ritter, Schimmel, Corbin, Izutsu), citons quelques monographies contenant des données particulièrement intéressantes : H.H. Schaeder, « Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen », *ZDMG*, 79, 1925, pp. 192-268 (traduit partiellement en arabe par 'A.R. Badawī, voir *infra*) ; L. Massignon, « L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique », dans *Eranos Jahrbuch*, XV, 1948, pp. 287-314 (maintenant dans *Opera Minora*, Paris, 1969, 1 : 107-25 ; traduit partiellement en arabe par 'A.R. Badawī, voir ci-après) ; 'A.R. Badawī, *al-Insān al-kāmil fī l-islām*, Le Caire, 1950 ; R. Arnaldez, « al-Insān al-Kāmil », *EI2*, 3, pp. 1271-7123 ; W.M. Watt, « Created in His Image : A Study of Islamic Theology », dans *Transactions of Glasgow University Oriental Society*, 18, 1959-1960, pp. 36-49 ; G.C. Anawati, « Le nom suprême de Dieu (*Ism Allāh al-A'zam*) », *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Naples, 1967 ; M. Takeshita, *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo, 1987 ; Ph. Gignoux, « Imago Dei : de la théologie nestorienne à Ibn al-'Arabi », dans *Recurrent Patterns...* (voir note 1), pp. 13-27 ; l'ouvrage de B. Radtke, *The Concept of wilāya in Early Sufism*, Londres, 1993, contient de précieuses indications sur les premiers développements de la notion en milieu mystique. Plusieurs contributions dans *L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements* (note 1) s'y rapportent.

{373} L. Massignon, art.cit. (note 2), *Opera Minora*, 1, pp. 109-110.

{374} 'A.H. Zarrīnkūb, *Arzesh-e mīrāth-e sūfiyye*, Téhéran, 1343 solaire/1965, pp. 281-82 ; K.M. al-Shaybī, *al-Fikr al-shī'ī wa l-naza'āt al-sūfiyya*, Bagdad, 2^e éd., 1395/1975, pp. 253-54 ; parmi les savants traditionnels, Sayyid Muṣṭafā Āl Ḥaydar, *Bishārat al-Muṣṭafā*, Téhéran, s.d., pp. 75 sq., 214 sq. ; Ja'far al-'Āmilī, *Dirāsa fī 'alāmāt al-zuhūr*, Qumm, 1411/1990, pp. 110 sq. Les arguments de F.

Sezgin, qui tend à considérer le texte global d'un de ces prônes (la *khuṭbat al-bayān*) comme historiquement authentique, ne sont pas étayés par des textes (F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. IV, Leyde, 1971, p. 22). Rappelons que dès l'époque d'al-Ma'mūn (règne 198/813 à 218/833), près de deux cents prônes attribués à 'Alī étaient en circulation et que ce nombre atteignit très vite le double (v. L. Veccia Vaglieri, « Sul *Nahj al-balāghah* e sul suo compilatore ash-Sharīf ar-Raḍī », *AIUON*, n° spécial, 1958, pp. 7 sq.).

{375} Voir par ex. l'introduction de Sayyid Kāzīm Rashtī (m. 1259/1843) à son *Sharḥ al-khuṭbat al-taṭanjiyya*, Tabriz, 1270/1853. Il est vrai que, dès les premiers traités hérésiographiques, la déification de l'Imam devient un des chefs d'accusation constants contre des shi'ites « extrémistes » (voir M.G. Hodgson « Ghulāt », *EI2*, 2, pp. 1119-1121 ; aussi W. al-Qāḍī, « The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya », in A. Dietrich (éd.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 1976, pp. 295-319, en particulier pp. 299 sq. et 306 sq.). Ni le *Nahj al-balāgha*, compilé par al-Sharīf al-Raḍī (m. 406/1016), ni les *Bihār al-anwār* de Majlisī II (m. 1111/1699), ne contiennent les prônes théo-imamosophiques les plus représentatifs. La raison première de ce passage sous silence devrait être la division des duodécimains, dès après l'occultation majeure du douzième imam vers 329/940-41, en deux courants de nature et de « vision du monde » divergentes : le courant originel « ésotérique non-rationnelle » et le courant plus tardif « théologico-juridique rationnel ». Le second, désormais majoritaire et dominant, accusait souvent le premier de « littéralisme » (*hashw*) et d'« extrémisme » (*ghuluww*) ; voir à ce sujet M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 15-58.

{376} H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, 1971, I/p. 96, n. 64.

{377} W.M. Watt, *Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973, s.v.

{378} M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 313-316. J'ai étudié la question à plusieurs reprises et sous différents angles ; voir maintenant Id., « Les Imams et les Ghulāt. Nouvelles réflexions sur les relations entre imamisme 'modéré' et shi'isme 'extrémiste' », dans *Shi'i Studies Review*.

{379} Cf. E. Kohlberg, « Some Imāmī Shī'ī views on the *ṣaḥāba* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5, 1984, pp. 145-146 (maintenant dans *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot, Variorum Reprints, 1991, partie IX) ; Gh.H. Ṣaḍīqī, *Jonbesh-hā-ye dīnī-ye īrānī dar qarn-hā-ye dovvom va sevvom-e hejrī* (version complétée et mise à jour de la thèse de l'auteur, Gh. H. Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens aux II^e et III^e siècles de l'hégire*, Paris, 1938), Téhéran, 1372 solaire/1993, pp. 225 sq. ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 75 sq. Voir aussi ici-même chapitres 2 et 3.

{380} Il faut rappeler que, contrairement aux accusations des hérésiographes surtout sunnites, aucune secte shi'ite, même la plus « extrémiste », ne semble avoir prétendu qu'un « Lieu de Manifestation » pût être Dieu par Essence. Pour tous les shi'ites, Dieu est, au niveau de l'Essence, absolument ineffable et inconnaissable, ce qui constitue le fondement théologique même de l'imamologie ; on va y revenir. Il ne s'agit donc pas d'une déification par incarnation mais par participation théophanique, le mode de participation différant suivant « le Lieu de Manifestation » préféré par la secte (cf. L. Massignon, « Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien », *Société d'Études Iraniennes, Cahier 7*, Paris, 1934 (= *Opera Minora*, 1, pp. 443-483, particulièrement pp. 467-472 ; voir maintenant *Écrits mémorables*, dir. Ch. Jambet, Paris, 2009, vol. 2, pp. 576 ssq.). Pour ce genre de sectes shi'ites, voir la liste dressée par 'A. Iqbāl, *Khānedān-e Nawbakhtī*, Téhéran, 1311 solaire/1933, pp. 249-67.

{381} Partisans du mystérieux 'Abdallāh b. Saba', voir M.G. Hodgson, « 'Abdallāh b. Saba' », *EI2*, s.n.

{382} Cf. J. van Ess, « Das *Kitāb al-irjā'* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya », *Arabica*, 21, 1974 et 22, 1975, surtout 1974, pp. 31 sq.

{383} Al-Ṭabarī, *Ta'riḫ al-rusul wa l-mulūk*, éd. M.A.-F. Ibrāhīm, Le Caire, 1960, *sub anno* 278, 10 : 25-26. Selon al-Ṭabarī, la proclamation kaysānite provient d'un document qarmate.

{384} A.I. Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, Paris, 1806, 2, p. 83 ; L. Massignon, art.cit. (ci-dessus note 2), *Opera Minora*, pp. 122-23 ; les deux textes nuṣayrī sont : 1) celui que de Sacy appelle « le catéchisme des nosāiris » dans le manuscrit 5188 de Paris (collection de Sacy), folios 95 *sq.* et 2) le *Kitāb al-hidāya al-kubrā* (Beyrouth, 1406/1986) du penseur nuṣayrī Abū ‘Abdallāh (b.) Husayn b. Ḥamdān al-Khaṣṣībī (m. 346/957 ou 358/969), cité par Massignon, *ibid.*, p. 123. La *majmū‘a nuṣayrī* (Paris, arabe 1450) contient un texte attribué à al-Mufaḍḍal b. ‘Umar al-Ju‘fī, célèbre disciple des 6^e et 7^e imams, sur la divinité de ‘Alī ; ce texte est tardif et date du VII^e/XIII^e s. (voir M.M. Bar-Asher et A. Kofsky, « The Nuṣayrī Doctrine of ‘Alī’s Divinity and the Nuṣayrī Trinity According to an Unpublished Treatise from the 7th/13th Century », *Der Islam*, 72/2 (1995), pp. 258-292 – voir maintenant Id., *The Nuṣayrī-‘Alawī Religion : An Enquiry into its Theology and Liturgy*, Leyde, 2002) ; sur ce manuscrit, voir aussi Cl. Huart, « La poésie religieuse des nosāiris », *Journal Asiatique*, 14, 1879, pp. 241-248 ; L. Massignon, « Esquisse d’une bibliographie nuṣayrie », *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, Paris, 1939, p. 913-22 = *Opera Minora*, 1 : 640-649. Pour le corpus jābirien voir *Kitāb al-ustuquus al-uss al-thānī*, éd. E.J. Holmyard dans *The Arabic Works of Jābir b. Ḥayyān*, Paris, 1928, pp. 79-96, citation à la p. 89. Pour la datation de ce corpus, voir P. Lory dans Jābir b. Ḥayyān, *Dix Traités d’alchimie. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-Dix*, Paris, 1983, pp. 34-51.

{385} Al-Kashshī, *Ma‘rifā akhbār al-rijāl*, Bombay, 1317/1899, p. 138 (notice sur Ma‘rūf b. Kharrabūdh qui fait remonter la chaîne de transmission du propos de ‘Alī à l’imam Muḥammad al-Bāqir, m. vers 119/737) ; voir aussi al-Māmaqānī, *Tanqīḥ al-maqāl*, Téhéran, 1349/1930, 3 vol., 3, p. 227.

{386} Édité par A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922 (rééd., Hildesheim, 1968), chap. 5, pp. 57 *sq.* Sur *malḥama* pl. *malāḥim*, voir l’article « Malāḥim » de D.B. MacDonald dans *EI2*, s.v.

{387} Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī, *Kitāb al-bad’ wa l-ta’rīkh (Le Livre de la Création et de l’Histoire)*, éd. et trad. fr., Cl. Huart, 6 vol., Paris, 1899-1919, 2, p. 174 et 5, p. 136. Pour d’autres sources, plus tardives, contenant ces prônes, voir *infra*, la seconde partie.

{388} Sur ces compilations et leurs auteurs, voir par ex. E. Kohlberg, « Shī‘ī Ḥadīth », dans *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, 1983, pp. 299-307, surtout p. 303-306 ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 48-58 ; les auteurs auxquels on aura principalement recours ici sont al-Ṣaffār al-Qummī (290/902-903), Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī (*circa* 300/912 ; auteur aux sympathies zaydites évidentes mais revendiqué par les imamites, sur lui voir M.M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leyde-Jérusalem, 1999, pp. 29-32 et *passim*), ‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī (*circa* 307/919), Muḥammad b. Mas‘ūd al-‘Ayyāshī (*circa* 320/932), Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulaynī (329/940-941), Ibn Bābūya al-Ṣadūq (381/991). Sur les sources de ces compilations, voir maintenant H. Ansari, *L’imamat et l’Occultation selon l’imamisme. Étude bibliographique et histoire des textes*, Leyde-Boston, 2017.

{389} Cf. *supra*, note 5 *in fine*.

{390} J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, vol. I, Berlin-New York, 1990, pp. 306 *sq.* ; M.A. Amir-Moezzi, « Al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-903) et son *Kitāb baṣā’ir al-darajāt* », *Journal Asiatique*, t. 280, n° 3-4, 1992, pp. 232 *sq.* (sur les notions d’occultation – *ghayba* –, le nombre des imams et l’identité ainsi que d’autres données relatives au *Qā’im*, le Sauveur eschatologique).

{391} Cf. R. Arnaldez, « Lāhūt et Nāsūt », *EI2*, s.v.

{392} Cf. par ex. al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, éd. J. Muṣṭafawī, avec trad. persane, 4 vol., Téhéran, s.d., (le 4^e vol., traduit par H. Rasūlī Maḥallātī, date de 1386/1966), « k. al-tawḥīd », « bāb iṭlāq bi-annahū shay’ », 1, pp. 109 *sq.* ; Ibn Bābūya, *Kitāb al-tawḥīd*, éd. H. al-Ḥusaynī al-Ṭihirānī, Téhéran, 1398/1978, chap. 7 (*bāb annahu tabārak wa ta‘ālā shay’*), p. 104 *sq.* Sur l’application du terme « chose » à Dieu dans la théologie musulmane en général, voir D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris, 1988, pp. 142-150.

{393} Al-Kulaynī, *op. cit.*, « bāb al-nahy ‘ani l-jism wa l-šūra », 1 : 140 *sq.* ; Ibn Bābūya, *op. cit.*, chap. 6 (*bāb annahu ‘azza wa jall laysa bi-jism wa lā šūra*), p. 97 *sq.*

{394} Al-Kulaynī, *op. cit.*, « bāb al-ḥaraka wa l-intiqāl », 1 : 169 *sq.* ; Ibn Bābūya, *op. cit.*, chap. 28, « bāb nafy al-makān wa l-zamān wa l-sukūn wa l-ḥaraka wa l-nuzūl... », pp. 173 *sq.* ; chap. 2, « bāb al-tawhīd wa nafy al-tashbīh », pp. 31 *sq.* ; Id., *‘Uyūn akhbār al-Riḍā*, éd. M.H. Lājevardī, Téhéran, 1378/1958, chap. 11, « bāb fī... l-tawhīd », pp. 114 *sq.* ; Id., *Kitāb al-khiṣāl*, éd. ‘A.A. Ghaffārī, Qumm, 1403/1984, p. 2.

{395} Sur la théologie apophatique et la notion de théophanie comme une de ses conséquences, surtout en milieu gnosticisant, voir H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, 1981, surtout la première partie ; Id., *En Islam iranien*, vol. IV, index, s.v. « tanzīh » ou encore « théophanies ».

{396} Sur les Noms et les Attributs en général voir al-Kulaynī, *op. cit.*, 1, pp. 143 *sq.* ; Ibn Bābūya, *Kitāb al-tawhīd*, chap. 11, pp. 139 *sq.*

{397} Il s’agit déjà bien entendu de l’Imam ontologique, de l’Homme cosmique, Lieu de Manifestation de Dieu, dont l’imam historique (surtout ‘Alī) est, à son tour, la manifestation sur le plan sensible. Voir par ex. al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā’ir al-darajāt*, éd. Mīrzā Kūčebāghī, Tabriz, 2^e éd., s.d. (l’introd. de l’éditeur date de 1380/1960), section 2, chap. 3, pp. 61-64, et chap. 4, pp. 64-66 (les commentaires du terme *wajh* dans le Coran) ; al-Kulaynī, *op. cit.*, « k. al-tawhīd », bāb al-nawādir, 1 : 196 ; « k. al-ḥujja », bāb jāmi‘ fī faḍl al-imām wa ṣifātihi, 1 : 283 *sq.* ; Ibn Bābūya, *Tawhīd*, chap. 12, pp. 149 *sq.* (commentaire de « Toute chose est périssable hormis sa Face », le Coran 28 : 88), chap. 22, pp. 164 *sq.* (ma‘nā janb Allāh), chap. 24, pp. 167 *sq.* (ma‘nā l-‘ayn wa l-udhn wa l-lisān) ; Id., *‘Uyūn akhbār al-Riḍā*, pp. 114-116 et 149-53 ; Id., *Kamāl al-dīn*, éd. ‘A.A. Ghaffārī, Qumm, 1405/1985, chap. 22, I/231 *sq.*

{398} Par ex. al-Ṣaffār, *op. cit.*, section 2, chap. 3, pp. 16-17 ; Ibn Bābūya, *al-Amālī*, éd. et trad. persane de M.B. Kamare’ī, Téhéran, 1404/1984, « majlis ». 9, n° 9, p. 35, « majlis » 10, n° 6, pp. 38-39 ; al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, 35 vol., Téhéran, s.d., 22, pp. 212-13 ; 34, pp. 109-110.

{399} « *Naḥnu wa’llāhi al-asmā al-ḥusnā allatī lā yaqbalu’llāh min al-‘ibād ‘amalan illā bi-ma’rifatinā* » ; al-‘Ayyāshī, *Tafsīr*, éd. H. Rasūlī Maḥallātī, Téhéran, s.d., 2, p. 42, n° 119 ; al-Kulaynī, *op. cit.*, k. al-tawhīd, bāb al-nawādir, 1, p. 196.

{400} « *Ayyuhā l-nās inna’llāha jalla dhikruhu mā khalāqa l-‘ibād illā li ya’rifūhu fa-idhā ‘arafūhu ‘abadūhu fa idhā ‘abadūhu’staghnau bi ‘ibādātihi ‘an ‘ibāda man siwāh faqāla lahu rajul fa mā ma’rifat allāh qāla ma’rifat ahl kulli zamān imāmahum alladhī yajibu ‘alayhim ṭā’atuhu* », Ibn Bābūya, *‘Ilal al-sharā’i’*, Najaf, 1385/1966, chap. 9 (‘illa khalq al-khalq), p. 9, n° 1. Il faut rappeler tout de suite que, selon la doctrine duodécimaine, chaque prophète législateur, apportant aux hommes l’aspect exotérique de la révélation, est accompagné dans sa mission par un ou plusieurs imams qui, eux, ont pour mission d’initier une élite parmi les fidèles à l’aspect ésotérique du Message prophétique (voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 96-112). Les imams ont donc été présents parmi l’humanité tout le long de l’Histoire.

{401} « *Man ‘arafanā faqad ‘arafa’llāh wa man ankananā faqad ankara’llāh* », par ex. Ṣaffār, *op. cit.*, section 1, chap. 3, p. 6 ; Ibn Bābūya, *Kamāl al-dīn*, chap. 24, n° 7, p. 261 ; *Nahj al-balāgha* (*supra*, note 5), éd. et trad. persane de ‘A.N. Fayḍ al-islām, Téhéran, 4^e éd., 1351 solaire/1972, p. 470.

{402} « *Binā ‘ubida’llāh... wa law lanā mā ‘ubida’llāh* », Ibn Bābūya, *Tawhīd*, chap. 12, n° 9 *in fine*, p. 152.

{403} « *Law lā allāh mā ‘urifnā wa law lā naḥnu mā ‘urifa’llāh* », *ibid.*, chap. 41, n° 10, p. 290.

{404} Ce sont les locutions où « Dieu parle à la première personne par la bouche du mystique souvent en état de ravissement », comme « je suis la Vérité » de Ḥallāj ou « Gloire à moi » de Baṣṭāmī ; sur le *shaṭḥ*, voir par ex. les admirables pages de L. Massignon dans *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, s.v. ou encore *La Passion de Hallaj, martyr mystique de l’Islam*, 4 vol., rééd. Paris, 1975, s.v. ; l’introduction de H. Corbin à Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, *Sharḥ-e shaṭḥiyyāt*, éd. H. Corbin et M. Mo‘īn, Paris – Téhéran, 1966 (rééd. 2004) ; aussi

‘A.R. Badawī, *Shatahāt al-sūfiyya*, Koweit, 3e éd., 1978 ; P. Nwiya, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970, s.v. Comme on va le voir plus loin, certains mystiques n’ont pas hésité à considérer les prônes attribués à ‘Alī comme des « locutions paradoxales » par excellence. Il me semble toutefois que la similitude entre les sentences paradoxales des imams et les *shatahāt* des soufis n’est que formelle, les tenants et les aboutissants ainsi que la théologie qui sous-tend dans ce domaine chacun des deux courants de pensée étant différents. Le sujet étant trop complexe, on ne peut bien entendu l’aborder ici ; signalons encore pour l’analyse de la nature du *shatḥ*, C. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, New York, 1985 ; P. Lory, « Les paradoxes mystiques (*shatahāt*) dans la tradition soufie des premiers siècles », *Annuaire de l’EPHE, Sciences Religieuses*, tome 102, 1994-1995 et tome 103, 1995-1996 ; P. Ballanfat, « Réflexions sur la nature du paradoxe. La définition de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî », *Kâr Nâmeḥ* (Paris), 2-3, 1995, pp. 25-40.

{405} « ... *Wa ja‘alanā ‘aynahu fî ‘ibādihi wa lisānahu l-nātiq fî khalqih wa yadahu l-mabsūṭa ‘alā ‘ibādihi bi l-ra‘fa wa l-raḥma wa wajhahu ‘lladhî yu‘tā minhu wa bābahu ‘lladhî yadullu ‘alayhi wa khazā‘inahu fî samā‘ihi wa arḍih... bi ‘ibādatinā ‘ubida’llāh lā law naḥnu mā ‘ubida’llāh* », Ibn Bābūya, *Tawḥīd*, chap. 12, n° 8, pp. 151-52.

{406} Ce procédé de dissémination des données doctrinales particulièrement délicates est constant dans le corpus ancien ; il constitue un des aspects du devoir shi’ite de « la garde du secret » (*taqiyya, kitmān, khab’*) et est appelé, semble-t-il pour la première fois dans le corpus jābirien, le procédé de « la dispersion délibérée des informations » (*tabdīd al-‘ilm*, littéralement : « dispersion de la science ») ; cf. M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, s.v. ; sur son emploi dans le corpus jābirien dont l’appartenance shi’ite n’est plus à mettre en doute, voir P. Kraus, *Jābir b. Ḥayyān. Contribution à l’histoire des idées scientifiques dans l’islam*, Le Caire, 1942 (rééd. Paris, 1986), I/pp. XXVII-XXX ; P. Lory, *Dix Traités d’alchimie. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-Dix*, Paris, 1983, p. 53 et pp. 242 sq. ; H. Corbin, *Alchimie comme art hiératique*, Paris, 1986, pp. 183-84 et note 84 (trad. du « Livre du Glorieux » de “Jābir”). Sur la *taqiyya* shi’ite, voir ici-même chap. 7.

{407} Ce qui corrobore la figure de « fondateur » que la gnose musulmane d’une manière générale (soufisme, théosophie, sciences occultes, ...) reconnaît à Ja‘far ; voir à ce sujet par ex. J. Ruska, *Arabische Alchemisten*, t. 2 : *Ĝa‘far al-Šādiq, der Sechste Imam*, Heidelberg, 1924 ; P. Kraus, *op. cit.* (la note précédente), s.v. ; J.B. Taylor, « Ja‘far al-Šādiq, spiritual forbear of the sufis », *Islamic Culture*, 1966 ; T. Fahd, « Ĝa‘far al-Šādiq et la tradition scientifique arabe », dans *Le shī‘isme imāmīte*, Actes du Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), Paris, 1970.

{408} « *Rabb al-arḍ ya’nī imām al-arḍ* », ‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, *Tafsīr*, éd. T. al-Mūsawī al-Jazā’irī, Najaf, 1386-87/1966-68, rééd. Beyrouth, 1411/1991, II/256.

{409} « *‘Alī nāwala rasūl allāh al-qabḍa’llatī ramā bihā* », al-‘Ayyāshī, *Tafsīr*, II/52, n° 32-34.

{410} “*Al-mu‘minūn*” littéralement « les croyants » ; dans la terminologie technique duodécimaine, le terme *mu‘min* désigne le shi’ite dans le sens de l’initié de l’imam à l’ésotérique de la religion et s’oppose au terme *muslim* (littéralement « le soumis », « le musulman ») qui signifie, dans ce même contexte, celui qui est soumis à l’exotérique de la religion ; cf. M.A. Amir-Moezzi, « Étude du lexique technique de l’ésotérisme imāmīte », dans *Annuaire de l’EPHE, section des sciences religieuses*, t. CII, 1994-1995, p. 215 ; aussi Id., *La Preuve de Dieu. La mystique shi’ite à travers l’œuvre de Kulaynī (9e-10e siècle)*, Paris, 2018, index. s.v.

{411} Abū Baṣīr : « *akhbirnī ‘ani’llāh ‘azza wa jall hal yarāhu l-mu‘minūn yawm al-qiyāma qāla na’am wa qad ra’awhu qabla yawm al-qiyāma fa-qultu matā qāla ḥīna qāla lahum ‘a lastu birabbikum qālū balā thumma sakata sā‘atan thumma qāla wa inna l-mu‘minūn la-yarawnahu fī l-dunyā qabla yawm al-qiyāma ‘a lasta tarāhu fī waqtika ḥādhā ? faqultu lahu ju’iltu fidāk fa-‘uhaddithu bihādhā ‘anka fa-qāla lā fa-innaka idhā ḥaddathta bihi fa-ankarahu munkirun jāhil bi ma’nā mā taqūluhu thumma qaddara ‘alaynā anna dhālika tashbīh wa kufr...* », Ibn Bābūya, *Tawḥīd*, chap. 8, n° 20, p. 117. Cf. M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, p. 141, note 277 ; dans *A Shi’ite Anthology*, New York, 1981, p. 42, W. Chittick donne une traduction de cette tradition sans relever le « propos paradoxal » qu’elle contient. Il est à noter que notre tradition n’est pas rapportée par un

auteur « extrémiste » mais par al-Ṣadūq que certains considèrent comme le chef de fil des shi'ites « modérés ». Sur les trois disciples de Ja'far portant la *kunya* d'Abū Baṣīr, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, p. 87, note 182 et p. 117. Cette inquiétude au sujet de l'incompréhension des non-initiés est constante dans le corpus ancien ; voir par ex. al-Kulaynī, *al-Rawḍa min al-Kāfi*, éd. et trad. persane de H. Rasūlī Maḥallātī, Téhéran, 1386/1969, 1, p. 81 ; Ibn Bābūya, *Kamāl al-dīn*, chap. 23, n° 4, pp. 254-55 ; Id., *ʿIlal al-sharāʿi*, chap. 7, pp. 5 sq. ; Id., *ʿUyūn*, chap. 26, n° 22, pp. 262 sq. (ḥadīth faḍl al-nabī wa l-ḥujaj ʿalā l-malāʾika, où il est particulièrement insisté pour qu'il n'y ait pas de confusion entre « les Preuves de Dieu » et Dieu – j'en donne la traduction des extraits de cette longue tradition dans *Le Guide divin*, pp. 89-91).

{412} « *Wa'llāhi innī la-dayyān al-nās yawm al-dīn wa qasīm al-janna wa l-nār lā yadkhaluhā l-dakhīl illā ʿalā iḥdā qismī wa innī l-fārūq al-akbar... lī faṣl al-khiṭāb wa baṣartu sabīl al-kitāb... wa ʿalimtu ʿilm al-manāyā wa l-balāyā wa l-qaḍāyā wa bī kamāl al-dīn wa anā l-niʿmat allatī anʿama'llāhu ʿalā khalqih...* », Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Tafsīr*, éd. Muḥammad al-Kāzīm, Téhéran, 1410/1990, p. 178, n° 230. On relèvera la nature christique et messianique des attributs que ʿAlī s'attribue dans ce ḥadīth (voir ci-dessus chapitre 2, notes 77 à 85 et les textes afférents). Par ailleurs, la dernière phrase est une allusion herméneutique au verset 5 : 3. Sur la double nature de ʿAlī chez les Shi'ites Nuṣayrites, voir maintenant M.M. Bar-Asher, « *Al-Risāla al-Rāstbāshiyya* d'Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. Ḥamdān al-Khaṣībī, élaborateur de la religion nuṣayrite », *Shi'i Studies Review* 2 (2018), pp. 228-254 (en particulier pp. 243-247).

{413} « *Anā ya'sūb al-mu'minīn wa anā awwal al-sābiqīn wa khalīfa rasūl rabb al-ʿālamīn wa anā qasīm al-janna wa l-nār...* », al-ʿAyyāshī, *Tafsīr*, II/17-18, n° 42 ; al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, 3 : 389. Sur ʿAlī comme « Chef » ou « Commandeur des Abeilles » (*amīr al-naḥl*), voir I. Goldziher, « Schi'itisches », *ZDMG*, 44, 1910, pp. 532-533, repris dans *Gesammelte Schriften*, éd. De Somogyi, Hildesheim, 1967-70, 5, pp. 213-214.

{414} « ... *Hādhā l-imām al-aẓhar wa rumḥu'llāh al-aṭwal wa bābu'llāh al-akbar fa-man arāda'llāh falyadkhal min al-bāb... law lā ʿAlī mā abāna l-ḥaqq min al-bāṭil wa lā mu'min min kāfir wa mā ʿubida'llāh... lā yasturuḥu min allāh sitr wa lā yahjibuhū ʿani'llāh ḥijāb bal huwa l-ḥijāb wa l-sitr...* », Furāt b. Ibrāhīm, *Tafsīr*, p. 371, n° 503.

{415} « *Anā wa'llāh al-naba' al-ʿaẓīm... wa'llāhi mā li'llāh naba' a'ẓam minnī wa lā li'llāh āya a'ẓam minnī* », *ibid.*, pp. 533-34, n° 685-86. Comme on peut s'en rendre compte, la notion de « l'Homme (en général) à l'image de Dieu » n'existe pas dans le shi'isme imamite. De toute manière, la vision du monde shi'ite, radicalement dualiste et divisant toutes les créatures, donc les humains aussi, en « êtres de Lumière » et « êtres des Ténèbres », désignées de diverses manières, rend impossible une telle conception (sur le dualisme duodécimain, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 91 sq. et *Preuve de Dieu*, pp. 3 sq.). La célèbre tradition « Dieu créa Adam à son image » (*khalāqa'llāhu Ādam ʿalā ṣūratih*) ne jouit d'aucune importance particulière dans le corpus ancien et trouve, dans la bouche des imams, deux interprétations parfaitement « orthodoxes », identiques à celles des théologiens sunnites : a) l'attribution (*iḍāfa*) de « image » (*ṣūra*, litt. « forme ») à Dieu est à prendre dans le même sens général que l'attribution de la Ka'ba à Lui lorsqu'Il l'appelle « Ma Maison » (*baytī*) ou encore l'attribution de toutes choses créées à Lui comme étant Son œuvre (cf. côté duodécimain : al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfi*, « k. al-tawḥīd », *bāb al-rūḥ*, 1 : 182 ; Ibn Bābūya, *Tawḥīd*, chap. 6, n° 18, p. 103. Côté sunnite : Ibn Khuzayma, *K. al-tawḥīd*, éd. M. Kh. Harrās, Le Caire, 1388/1968, p. 39 ; al-Juwaynī, *al-Shāmil fī uṣūl al-dīn*, éd. Nashshār-ʿAwn-Mukhtār, Alexandrie, 1389/1969, p. 561 ; Ibn Fūrak, *Mushkil al-ḥadīth*, éd. M.M. ʿAlī, Le Caire, 1979, p. 57 et maintenant éd. D. Gimaret, Damas, 2003, pp. 21 sq.). b) L'adjectif possessif « son » se rapporte, non pas à Dieu, mais à un individu particulier mentionné dans certaines versions de la tradition. Selon ces versions, le Prophète rencontre une personne qui gifle une autre ou bien prononce des paroles humiliantes sur son aspect physique ; le Prophète interrompt alors l'altercation et dit : « Ne fais pas cela car Dieu créa Adam à son [*i.e.* celui de la personne humiliée] image », ce qui veut dire que tout homme a le même aspect qu'Adam, « le père de l'humanité » (voir côté duodécimain :

Ibn Bābūya, *op. cit.*, chap. 12, n° 10, p. 152. Côté sunnite : Ibn Khuzayma, *op. cit.*, pp. 36-38 ; al-Juwaynī, *op. cit.*, p. 560 ; Id., *K. al-irshād*, éd. J.D. Luciani, Paris, 1938, p. 93) ; voir aussi à ce sujet, W.M. Watt, « Created in His image... » (*supra*, note 2). Pour les sources sunnites, voir M. Takeshita, *op. cit.* (*supra*, note 2), p. 16, n. 2 et p. 29, n. 58 (informations fournies par Daniel Gimaret ; qu'il en soit cordialement remercié). Par contre, on peut dire, sans risque d'extrapolation, que dans le shi'isme l'Imam est à l'image de Dieu et que l'initié à la doctrine ésotérique est à l'image de l'Imam (pour le rôle ontologique et anthroposophique de l'initiation voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 75-95 et 174-99 ; aussi, Id., « Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain : tradition et idéologisation », dans *Les Retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés*, éd. par E. Patlagean et A. Le Boulluec, Louvain-Paris, 1993, pp. 63-81 et particulièrement pp. 63-69). Ainsi, l'Imam, dimension exotérique de Dieu, on l'a vu, constitue en même temps la dimension ésotérique de l'adepte initié.

{416} Cf. *supra*, note 8 et le texte afférent. On peut penser comme H. Modarressi que ce genre de traditions avait cours, dans l'entourage des imams, au sein des Mufawwiḍa ou même des « extrémistes » Ṭayyāra (cf. H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam : Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and his Contribution to Imāmīte Shī'ite Thought*, Princeton, 1993, s.v. et surtout pp. 21 sq.) ; toujours est-il que le corpus « modéré » contient un grand nombre de ces traditions et permet l'élaboration d'une imamologie « supra-rationnelle ». À cet égard, quelques propos du célèbre savant imamite contemporain 'Abdallāh al-Māmaqānī (m. 1932) dans son *Tanqīh al-maqāl* (cf. ci-dessus note 15) sont fort significatifs : « ... Nous avons dit à plusieurs reprises que les accusations d'extrémisme lancées par les anciens [savants] (*al-qudamā*) ne méritent pas d'être prises en considération car bon nombre d'éléments indispensables à la doctrine imamite (*darūriyyāt al-madhhab*) ont été considérés par eux comme étant de l'extrémisme... » (*Tanqīh*, 1, p. 349).

{417} En ce qui concerne ces trois prônes, H. Corbin apporte des traductions partielles, des interprétations et des informations somme toute assez sommaires (voir *En Islam iranien*, s.v.). Il existe un *ḥadīth*, et non un prône, attribué à 'Alī sur les natures humaine et divine de l'imām ; ce *ḥadīth* s'apparente à nos prônes et est rapporté par Rajab al-Bursī (cf. *infra*). Sur cette tradition voir H. Corbin, « La gnose islamique dans le recueil de traditions (*Mashāriq al-anwār*) de Rajab Borsī », *Annuaire de l'EPHE, section des sciences religieuses*, Années 1968-1969 et 1969-1970 (maintenant dans *Itinéraire d'un enseignement*, Institut Français de Recherche en Iran, Téhéran, 1993, pp. 104 sq. et 111 sq.) ; T. Lawson, « *The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the Commander of the Faithful* by Rajab Bursī », dans *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, éd. L. Lewisohn, Londres-New York, 1992, pp. 267-69. D'une façon générale, les *Mashāriq* d'al-Bursī contient un grand nombre de propos de même teneur attribués à 'Alī (voir ici même chap. 8).

{418} Cf. *supra* note 14 et le texte afférent.

{419} Mu'ayyad fī l-Dīn al-Shīrāzī, *al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*, éd. M. Ghālib, vol. I et III, Beyrouth, 1974 et 1984, 1, pp. 171-73.

{420} Al-Ḥāfiẓ Rajab al-Bursī, *Mashāriq anwār al-yaqīn*, 10 e éd., Beyrouth, s.d., p. 166-170 ; voir aussi ci-dessus note 47. La traduction anglaise d'une large partie du Prône du Golfe, tel qu'il apparaît chez Bursī, est donnée par T. Lawson dans son article sus-mentionné (note 47), pp. 269-270. Voir aussi maintenant une traduction partielle de l'ouvrage de Bursī, faite par H. Corbin sous le titre de *Les Orient des Lumières*, Paris-Lagrasse, 1996 (trad. établie et complétée par P. Lory). D'après al-Ṭihriyānī, *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a*, 25 vol., Téhéran-Najaf, 1353-98/1934-78, 7, pp. 198-99, ce prône est identique au Prône des Climats (*khuṭbat al-aqālīm*) rapporté en partie par Ibn Shahrāshūb (m. 588/1192) dans ses *Manāqib*.

{421} Muḥsin al-Fayḍ al-Kāshānī, *Kalimāt maknūna*, éd. 'A. 'Uṭāridī Qūcānī, Téhéran, 1383/1963, p. 167-168 et 196 sq. (textes étudiés par T. Lawson « *The Hidden Words of Fayḍ Kāshānī* », in M. Szuppe (éd.), *Iran : Questions et connaissances*. T. II, *Périodes médiévale et moderne*, Paris, 2002,

pp. 427-447, en particulier pp. 438-439). Al-Sayyid Kāzim al-Rashtī, *Sharḥ al-khuṭba al-taṭanjīyya*, Tabriz, 1270/1853.

{422} ‘Alī al-Yazdī al-Ḥā’irī, *Ilzām al-nāṣib fī ithbāt al-ḥujja al-ghā’ib*, Isfahan, 1351/1932, réimp. Téhéran, s.d., p. 212-214.

{423} Ibn Shahrāshūb, *Manāqib āl Abī Ṭālib*, éd. M. Burūjerdi, Téhéran, 1316-17/1898-99, pp. 71-72.

{424} Sayyid Ḥaydar Āmolī, *Jāmi’ al-asrār wa manba’ al-anwār*, éd. H. Corbin et O. Yahya, Téhéran-Paris, 1969, pp. 10-11 et 111-112.

{425} Rajab al-Bursī, *op. cit.*, (note 50), pp. 164-66.

{426} Āghā Bozorg al-Ṭīhrānī, *al-Dharī’a (supra, note 50)*, VII/198 sq.

{427} Très souvent, la *khuṭbat al-bayān* fait partie d’une « prophétie eschatologique » (*malḥama*, pl. *malāḥim* ; voir l’article de D.B. MacDonald cité ci-dessus à la note 16) attribuée à ‘Alī. Elle a été analysée et traduite en partie par L. Massignon dans son article sur l’Homme Parfait (*supra*, note 2). Le texte utilisé par Massignon est reproduit, d’après le manuscrit 2661 de Paris, ff. 21b-24a, par ‘A.R. Badawī dans *al-Insān al-kāmil (supra, note 2)*, pp. 139-43. Le début du texte est quasi identique aux extraits de la *khuṭbat al-iftikhār* rapportée par Ḥaydar Āmolī.

{428} Cf. *supra*, notes 14 à 17 et les textes afférents.

{429} Khayrkhāh Harātī, *Kalām-i pīr: A Treatise on Ismaili Doctrine*, éd. et trad. angl., W. Ivanow, Bombay, 1935, pp. 79-81 du texte persan.

{430} Muḥammad b. Ṭalḥa al-Halabī, *al-Durr al-munazzam fī l-sirr al-a’zam*, s.l., 1331/1912, p. 83-85 (cité aussi par al-Qundūzī, *Yanābī’ al-mawadda*, Najaf, 1384/1965, pp. 112-13) ; Sayyid Muḥammad Nūrbakhsh, *al-Risālat al-i’tiqādiyya*, éd. M. Molé dans *Professions de foi de deux kubrāwīs : ‘Alī-i Hamadānī et Muḥammad Nūrbakhsh*, extrait de *Bulletin d’Études Orientales*, 17, 1961-1962, p. 193 du texte arabe ; voir aussi M. Molé, « Les kubrāwiyya entre sunnisme et shi’isme aux 8^e et 9^e s. de l’hégire », *Revue des Études Islamiques*, 1961, p. 129.

{431} Ḥaydar Āmolī, *op. cit.*, (note 54), p. 382, 411 et dans le même volume *Naqd al-nuqūd fī ma’rifā al-wujūd*, p. 676 ; Rajab al-Bursī, *op. cit.*, (note 50), pp. 170-72 (l’auteur ne donne pas le titre du prône) ; al-Qādī Sa’īd al-Qummī, « Sharḥ Ḥadīth al-ghamāma » dans *Kitāb al-arba’īniyyāt*, cité par H. Corbin, *En Islam iranien*, 4, pp. 152 sq. (voir aussi id., *Itinéraire d’un enseignement*, pp. 96 sq. ; voir maintenant al-Qādī Sa’īd al-Qummī, *al-Arba’īniyyāt li-kashf anwār al-qudsiyyāt*, éd. N. Ḥabībī, Téhéran, 1381soltaire/2003, pp. 38 sq.) ; Nūr ‘Alī Shāh, « Manẓūm-e khuṭbat al-bayān », dans *Divān-e Nūr ‘Alī Shāh Isfahānī*, Téhéran, 1349 soltaire/1970, et dans *Majmū’e-ye āthār-e N. ‘A.sh. Isfahānī*, Téhéran, 1350 soltaire/1971 ; Ja’far Kashfī, *Tuḥfat al-mulūk*, s.l. (Iran), s.d. (éd. litho. en 2 vol.), 1, pp. 20-28 ; Abū l-Qāsim Rāz Shīrāzī, *Sharḥ kitāb khuṭbat al-bayān* (sic., au lieu de *Kitāb sharḥ khuṭbat al-bayān*), Shiraz, s.d. ; al-Yazdī al-Ḥā’irī, *op. cit.*, (note 52), pp. 193-211. Pour d’autres auteurs, voir al-Ṭīhrānī, *op. cit.*, (note 50), 7, pp. 200-201 et 13, pp. 18-219. Pour une herméneutique alchimique de tendance shi’ite de la *Khuṭbat al-bayān* par Aydamur Jaldakī (m. 750/1349-1350 ou 761/1360-1361), voir H. Corbin, *Alchimie comme art hiératique*, éd. P. Lory, Paris, 1986, chap. 1.

{432} Sur Sayyid Ja’far b. Abū Ishāq al-‘Alawī al-Mūsawī al-Dārābī al-Burūjirdī dit « al-Kashfī », voir Muḥammad ‘Alī Mudarris, *Rayḥānat al-adab*, Tabriz, s.d., 3, p. 366, n° 568 ; H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1986 (volume comprenant les deux parties de l’ouvrage publiées séparément en 1964 et 1974), s.n. et surtout pp. 487-489 ; Id., *Face de Dieu, Face de l’Homme*, Paris, 1983, pp. 345-358 ; S.A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago, 1984, pp. 225 sq. ; M. Momen, *An Introduction to Shi’i Islam. The History and Doctrine of Twelver Shi’ism*, Oxford, 1985, pp. 194 sq. Sur son ouvrage, voir aussi H. Corbin, « Cosmogonie et herméneutique dans l’œuvre de Sayyid Ja’far Kashfī », dans *Annuaire EPHE 1970-1971* (maintenant dans *Itinéraire d’un enseignement*, pp. 125-219). L’appartenance de Kashfī, comme un certain nombre d’autres théosophes, à l’uṣūliyya est liée à une évolution tardive au sein de cette tendance. Cette évolution vers l’acceptation d’une herméneutique ésotérique et théosophique de l’imamisme semble avoir commencé à partir du XI^e/XVII^e siècle et elle reste à étudier ; voir maintenant S. Rizvi,

« Shi'i Political Theology and Esotericism in Qajar Iran. The Case of Sayyid Ja'far Kashfī » dans M.A. Amir-Moezzi *et al.* (éds), *L'ésotérisme shi'ite*, pp. 687-712.

{433} Ja'far Kashfī, *op. cit.* (note 61) ; cette édition présente quelques variantes par rapport à l'édition, lithographiée et pleine de fautes de toutes sortes, faite en un volume in-folio, en Iran, en 1276/1859-60. La version abrégée (il faudrait plutôt dire censurée) de la *Tuhfat al-mulūk* parue récemment à Téhéran, s.d. (dans les années 1980) ne contient pas le texte du prône ; il faut dire que plus de la moitié des vieilles éditions de l'ouvrage y manque. Je ne traduis pas les commentaires de l'auteur en persan. Les termes en italique sont les Noms divins coraniques. Le texte arabe du prône est donné en transcription à la fin de cette étude.

{434} « La chaire de la mosquée de Kūfa » et cette première phase sont des *topoi* des discours attribués à 'Alī ; le *minbar* de la mosquée de Kūfa, sa capitale, est le lieu privilégié des prênes du premier imam. La phrase est une allusion directe au fait que 'Alī est considéré comme le sage initié et donc la source par excellence de tout savoir.

{435} « Trésorier de la Science » est un titre récurrent donné aux imams ; voir A.M. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, s.v. khāzin, khuzzān, khazana.

{436} *hilm*, vertu capitale de la morale tribale, est pratiquement impossible à traduire par un seul mot, allant, selon Ch. Pellat, « de la sereine justice et de la mesure à la longanimité et à l'indulgence en passant par la maîtrise de soi et la dignité du maintien », cf. *EI2*, 3, p. 403.

{437} L'identité du locuteur bascule, d'une affirmation à l'autre, entre d'une part l'imam historique, manifestation sur le plan sensible de l'Imam ontologique et gardien du Mystère divin, et d'autre part l'Imam ontologique, le Dieu Révélé et le contenu de ce Mystère ; ce genre de qualificatif convient également au Messie, dans son sens biblique et surtout chrétien, homme divin, voire plus : homme lieu de manifestation de Dieu.

{438} Il s'agit soit de ce qui est appelé traditionnellement « le Covenant primordial » (*mīthāq* ; cf. le Coran 7 : 172), soit du Pacte ('*ahd*) conclu entre Dieu et Adam (Coran 20 : 115). Sur ce verset, voir la monographie de R. Gramlich, « Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sura 7,172-173) », *Der Islam*, 60, 1983, pp. 205-230. Sur la conception imāmite du *mīthāq*, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, s.v. mīthāq, mawāthīq, et Id., « Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi'ism », *Encyclopaedia Iranica*, 6 : 317-322 ; sur la version imamite du Coran 20 : 115, voir Id., *Guide divin*, p. 212 et M.M. Bar-Asher, « Variant Readings and Additions of the Imāmī-Šī'a to the Quran », *Israel Oriental Studies*, 13, 1993, p. 64.

{439} Sur ces affirmations voir *supra*, la première partie et surtout la note 27.

{440} Sur l'Imam en tant que Lumière de Dieu, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, s.v. nūr et « Cosmogony and Cosmology... » (ci-dessus note 68) ainsi que l'article fondamental de U. Rubin, « Pre-existence and light. Aspects of the concept of Nūr Muḥammad », *Israel Oriental Studies*, 5, 1975.

{441} À rapprocher de l'affirmation « je suis le Trésorier... » ; l'imam historique est le Trésorier par excellence du Trésor divin alors que l'Imam cosmique ontologique en est le contenu (cf. *supra*, la note 67).

{442} Bien que ne figurant pas dans le Coran, ce Nom est généralement admis comme étant un Nom divin ; voir D. Gimaret, *Les noms divins* (*supra*, note 22), s.v. et particulièrement pp. 350-351.

{443} Je pense qu'il s'agit là d'une allusion à la croyance imamite selon laquelle l'Imam, en tant que Lumière, accompagne physiquement et spirituellement les prophètes et les imams de l'Histoire sainte de l'humanité ; cf. M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 96-112 (l'humanité adamique : le « voyage » de la Lumière).

{444} Sur les créations multiples, voir *Le Guide divin*, p. 101, note 201.

{445} Même remarque que la note 72 ; cf. D. Gimaret, *op. cit.*, s.v. et particulièrement p. 326.

{446} Sur l'imam recevant l'inspiration (*ilhām*) ou la révélation (*wahy*) divines et les modalités de ces dernières, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 176 sq. Et ici même chap. 7.

- {447} Formule consacrée à la venue du *Qā'im/Mahdī*, le Sauveur eschatologique, à la fin du Temps. Ici, comme dans l'affirmation suivante, il y a identification avec le Mahdi shi'ite, l'imam caché ; s'agit-il ici des vestiges de la figure messianique de 'Alī, en tant que Sauveur eschatologique ?
- {448} Ici, comme dans les affirmations suivantes, allusion est faite à l'Imam ontologique comme Lumière transmise de prophète à prophète et d'imam à imam ; sur cette notion complexe, voir les études indiquées ci-dessus aux notes 70 et 73 ; voir aussi U. Rubin, « Prophets and Progenitors in the early shi'a tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5, 1984.
- {449} Sur la lignée initiatique des prophètes et de leurs imams, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 102 sq., en particulier p. 107 (« la généalogie spirituelle »).
- {450} Ces noms désignent apparemment les prophètes des « peuples » mentionnés. Signalons simplement que Beshir signifie en turc « prophète » (de l'arabe *bashīr*, « annonciateur de bonne nouvelle ») et que Jirjīs désigne en général Saint Georges (cf. Carra de Vaux, « Djirdjīs », *EI2*, s.v.).
- {451} Sur les imams en tant que « Porteurs du Trône divin » (*ḥamalāt al-'arsh*), voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, s.v. 'arsh.
- {452} Sur la Montagne « psycho-cosmique » Qāf, voir les exposés de H. Corbin dans *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, 1979, s.v.
- {453} Sur l'Imam comme « Lumière du cœur », voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 112 sq.
- {454} Kashfī comprend le terme dans le sens de « beauté de tout ce qui est beau » (*jamāl-e har jamīl*), *op. cit.*, 1, p. 26.
- {455} Allusion, comme dans les deux affirmations suivantes, aux lettres séparées qui figurent en tête de certaines sourates du Coran.
- {456} Allusion à un miracle, célèbre dans la tradition, de 'Alī ; voir par exemple M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, p. 231 et surtout l'examen monographique de L. Capezzone, « Un miracolo di 'Alī ibn Abī Ṭālib : i versi attribuiti ad al-Sayyid al-Ḥimyarī e il modello storiografico delle fonti relative al radd al-šams », in *In memoria di Francesco Gabrieli (1904-1996)*, suppl. 2 *RSO*, 71, 1997, pp. 99-112 (le miracle évoque bien entendu celui de Josué, imam de Moïse selon le shi'isme, dans la Bible).
- {457} Selon la tradition respectivement Jérusalem (direction originale de la prière au début de la mission de Muḥammad) et la Mecque.
- {458} Voir par exemple H. Laoust, « Le rôle de 'Alī dans la Sīra chiite », *REI*, 30/1, 1962, pp. 7-26.
- {459} Voir par ex. al-Ṣaffār, *Baṣā'ir al-darajāt*, section 7, chapitres 11 à 16, p. 333-354 (connaissance de toutes les langues, de la langue des différents livres saints, du langage des oiseaux et des bêtes sauvages, du langage des « métamorphosés » – *al-musūkh*).
- {460} Par exemple al-Ṣaffār, *op. cit.*, section 8, chapitres 12 à 15, pp. 397-409.
- {461} Voir ci-dessus chap. 2 (sur l'identification de 'Alī et de Jésus en tant que Messie).
- {462} Sur l'identification de la Balance cosmique avec l'Imam en général et 'Alī en particulier, voir par exemple 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, *Tafsīr*, éd. al-Mūsawī al-Jazā'irī, Najaf, 1386-87/1966-68, 2, p. 354 (commentaire d'al-Riḍā sur le Coran 55 : 7 à 9).
- {463} Sur le symbolisme des Abeilles et du Miel appliqué respectivement aux shi'ites initiés et à l'enseignement initiatique des imams, voir par ex. al-Majlisī, *Mir'āt al-'uqūl*, Téhéran, 1404/1984, 9 : 170 ; pour d'autres références, voir E. Kohlberg, « Taqīyya in Shī'ī Theology and Religion » (*supra*, note 36), pp. 358-359, note 74 ; voir également ci-dessus note 43.
- {464} Voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, en particulier chap. 3.
- {465} « *We refrain from pursuing the question beyond this point, hoping that the interested reader will take the materials presented here and ponder the questions raised* », K.D. Crow, « The 'Five Limbs' of the Soul : A Manichean Motif in Muslim Garb ? », dans T. Lawson (éd.), *Reason and Inspiration in Islam : Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, Londres/New York, 2005, p. 30 (l'ensemble de l'article : pp. 19-30 ; sur les antécédents iraniens : pp. 19-20 ; sur les auteurs musulmans : pp. 21-30 ; notes : 31-33).
- {466} Sur cet auteur et sa compilation voir maintenant M.A. Amir-Moezzi et H. Ansari, « Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī (m. 328 ou 329/939-40 ou 940-41) et son *Kitāb al-Kāfī*. Une introduction »,

Studia Iranica 39/2 (2009) : 191-247 ; version amplifiée dans M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, chap. 5. Voir aussi A. J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shī'ism : Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*, Richmond, 2000, chapitres 6 à 8.

{467} Les termes désignant ici « la droite » et « la gauche », respectivement *al-maymana* et *al-mash'ama*, sont issus des racines *YMN* et *Sh'M* qui évoque étymologiquement ce qui est bénéfique, de bon augure et ce qui est maléfique, de mauvais augure.

{468} Al-Kulaynī, *Kitāb al-Kāfi, al-Uṣūl*, ed. J. Muṣṭafawī, avec trad. persane, 4 vols., Téhéran, s.d. (le 4^e vol. traduit par H. Rasūlī Maḥallātī date de 1386/1966), « Kitāb al-ḥujja », bāb fihī dhikr al-arwāḥ allatī fī l-a'imma, n. 1, vol. 2, 15-16. Voir aussi al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-903 ; contemporain donc d'al-Kulaynī), *Baṣā'ir al-darajāt*, éd. Mīrzā Kūčebāghī (= éd. K), Tabriz, s.d. (vers 1960), section 9, chapitre 14, n. 1, 445-446 ; éd. 'A. Zakīzādeh Ranānī (= éd. Z), 2 vols. avec trad. persane, Qumm, 1391/2012, section 9, chap. 15, n. 1, vol. 2, 622-623. Chez al-Ṣaffār, au lieu de « L'esprit saint par lequel ils ont la connaissance des choses », il y a « l'esprit saint grâce auquel les prophètes sont missionnés ». En effet, l'esprit saint semble ici le correspondant individuel de l'entité céleste du même nom qui est parfois considéré comme l'équivalent de l'ange Gabriel, l'ange de la révélation, entité qui fait parvenir les messages divins aux prophètes. Voir aussi al-Majlisī Muḥammad Bāqir, *Bihār al-anwār*, Téhéran-Qumm, 110 tomes en 90 vols., 1376-1392/1956-1972, vol. 25, 52, n. 13. Enfin, il faut noter que le terme *mu'min* (croyant) désigne dans la terminologie technique shi'ite, le fidèle initié aux enseignements de l'imam. Il est ainsi distingué du terme *muslim*, simple musulman non initié ; voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index s.v. Chez al-Kulaynī, le troisième groupe, « les compagnons de la gauche/de mauvais augure » ne sont pas définis mais dans une tradition rapportée par al-Ṣaffār (*ibid.*, n. 5 dans l'éd. K = n. 6 dans l'éd. Z), ils sont identifiés avec les « Gens du Livre » (*ahl al-kitāb*) qui n'ont pas reconnu 'Alī comme le légataire de Muḥammad et à qui Dieu retira l'esprit de la foi (ils n'ont donc que les trois derniers esprits). Il s'agit manifestement des musulmans « majoritaires » (distingués donc des « croyants », c'est-à-dire les fidèles de 'Alī). Dans le hadith suivant, « les compagnons de la gauche » sont dits être des juifs et des chrétiens. Il semble qu'il s'agirait d'une sorte de code, d'appellation péjorative pour les musulmans adversaires des shi'ites. On voit mal en effet comment ceux qui n'ont pas reconnu la légitimité de 'Alī puissent être les croyants des autres religions. Le même procédé se voit également par exemple chez al-Barqī (m. vers 274/888 ou 280/894), *Kitāb al-Maḥāsin*, éd. J. Muḥaddith Urmawī, Téhéran, 1370/1950, « K. 'iqāb al-a'māl », pp. 90 sqq. ; voir à cet égard R. Vilozny, « Pre-Būyid *Ḥadīth* Literature : The Case of al-Barqī from Qumm (d. 274/888 or 280/894) in Twelve Sections », dans F. Daftary & G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shi'i Islam. History, Theology and Law*, Londres/New York, 2014, pp. 216-218 (l'ensemble, pp. 203-230). Je vais revenir plus longuement à al-Ṣaffār et son ouvrage à la fin de cette étude.

{469} Sur ces significations techniques des termes *'ilm* et *'ālim* (littéralement « science, connaissance » et « savant »), voir Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index s.v. et en particulier la partie III-2 (« La Science sacrée »), pp. 174-199 ; aussi Id., *La religion discrète*, index s.v.

{470} Al-Kulaynī, *ibid.*, n. 2, vol. 2, 16-17 ; al-Ṣaffār, *ibid.*, éd. K, n. 4, 447 ; éd. Z, n. 5, vol.2, 627 (ailleurs, dans le même chapitre chez al-Ṣaffār, l'esprit du mouvement/de la vie est remplacé par l'esprit du corps - *rūḥ al-badan*) ; al-Majlisī, *ibid.*, vol. 25, 55, n. 15.

{471} Al-Kulaynī, *ibid.*, n. 3, vol.2, 17 ; variante dans al-Ṣaffār, *op.cit.*, section 9, chap. 15, n. 13, 454 (éd. K) ; section 9, chapitre 16, n. 13, vol.2, 648-649 (éd. Z) ; ici la tradition se termine par ses mots : « ...L'esprit saint est inébranlable. C'est par lui que l'imam voit [ou « que sont vus »] l'Orient de la terre et son Occident, ses terres et ses océans. » Voir aussi al-Ḥillī, Ḥasan b. Sulaymān (attribué à), *Mukhtaṣar Baṣā'ir al-darajāt*, Najaf, 1370/1950, 2 ; al-Majlisī, *ibid.*, vol. 25, 57, n. 25.

{472} Al-Kulaynī, *op.cit.*, « Kitāb al-'aql wa-l-jahl », vol. 1, 29, n. 23. Chacun de ces termes peut avoir plusieurs traductions (par ex. *fiṭna* : compréhension, saisie immédiate, etc., *ḥifẓ* : mémoire, vigilance mentale, etc.). Comme on le verra plus loin, le même problème se pose pour les langues des textes appartenant à d'autres traditions. Voir aussi Ibn Bābūya, *Ilal al-sharā'i'*, éd. M.Ş. Baḥr

al-‘ulūm, Najaf, 1385/1966, chap. 91, n. 2, 103 (version plus courte) ; Ibn Shu‘ba, *Tuḥaf al-‘uqūl*, éd. ‘A.A. Ghaffārī, 1366 solaire/1988, pp. 369-370 (les enseignements de l’imam Ja‘far al-Šādiq, chapitre : *kalāmuhū fī khalq al-insān wa-tarkībihī*). Dans son article mentionné, Karim D. Crow a étudié cette tradition de Ja‘far et quelques autres textes parallèles attribués à lui (*art.cit.*, pp. 21-23) en relation avec la doctrine des « cinq attributs du Père de la Lumière » correspondant aux « cinq membres de l’âme » de l’Homme parfait dans le manichéisme soit « Reason, Mind, Intelligence, Thought and Understanding », selon l’étude classique de M. Boyce, *A Reader in Manichean Middle Persian and Parthian*, Leyde, 1975, 10 (K.D. Crow, *ibid.*, p. 20 ; voir aussi Id., « The Role of *al-‘Aql* in Early Islamic Wisdom, with Reference to Imam Ja‘far al-Šādiq », Thèse de PhD inédite de McGill University, 1996, chap. 5). Je vais y revenir. Curieusement, K.D. Crow semble ignorer la tradition des « cinq esprits », attribuée au même Ja‘far et rapportée par le même al-Kulaynī. Il est vrai que celle-ci se rapporte plutôt à l’anthropologie et la tradition concernant le ‘*aql* plutôt à la noétique. Cependant comme nous le verrons, les deux domaines sont indissociables. Sur le rôle central du ‘*aql* (intelligence humaine, correspondant à l’entité cosmique du même nom) dans le shi‘isme ancien voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, partie I-1 (« La hiéro-intelligence et la raison »), 15-33. Sur les difficultés de traduire le terme ‘*aql* (intelligence, intellect, raison, hiéro-intelligence...), voir maintenant G. Gobillot, « Les sources de l’anthropologie spirituelle chez les mystiques musulmans : une réflexion à partir de la notion de ‘*aql* », dans A. Temimi (éd.), *Mélanges Luce Lopez-Baralt*, Zaghuan, 2001, pp. 267-314.

{473} Traduction œcuménique de la Bible, Paris, 1986, pp. 775-776 ; texte hébreu massorétique de la Bible Society in Israel, Jérusalem, 1991, p. 394.

{474} Ed. Père Benjamin Beit Yadgar, Tbilissi, 2009, p. 1054. Je remercie Paul Neuenkirchen de m’avoir orienté vers cette source.

{475} Voir par ex. A. Gardeil, « Dons du Saint-Esprit. Pères grecs ; Pères latins », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, dir. A. Vacant et E. Mangenot, vol. IV/2, 1920, col. 1754-1766 ; K. Schluetz, *Isaias II,2 (Die sieben Gaben des Heiligen Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten*, Münster, 1932 ; P.C. Van Lierde, *Doctrina s. Augustini circa dona Spiritus sancti ex textu Isaia XI, 2-3*, Würzburg, 1935.

{476} Voir par ex. *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, sous la dir. J.-P. Mahé et P.-H. Poirier, Paris, 2007, index thématique s.v., Esprit, 1772 (en particulier : esprit de connaissance, e. de conseil, e. de crainte, e. divin, e. de pensée, e. de puissance, e. de sagesse, e. saint, e. vivant, e. vivifiant).

{477} Voir maintenant H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose. II. Sur l’Évangile selon Thomas*, Paris, 1978, pp. 98-104, pour l’examen qui suit.

{478} Voir la traduction de *l’Évangile selon Thomas*, texte copte établi et traduit par A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till et Y. ‘Abd al-Masīh, Leyde-Paris, 1959, pp. 13-15 (p. 84 du manuscrit, lignes 17-24). C’est moi qui souligne.

{479} H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, vol. 2, p. 99.

{480} *A Manichean Psalm-book*, éd. C.R.C. Allberry, Stuttgart, 1938, II, 161 ; A. Villey, *Psaumes des errants. Écrits manichéens du Fayyūm*, Paris, 1994 : I. Hymne aux Quatre Grands Jours, 60, 134,2 (sur l’homme nouveau, les cinq psychiques et les cinq spirituels) et les commentaires, pp. 14 *sqq.*, en particulier p. 151, 161, 166 ; surtout XVIII. Psaume du nombre cinq, pp. 104-105, et les commentaires, pp. 343-351 ; aussi XXVI. Psaume des Élus, pp. 120-121 (où nous retrouvons, au verset 25, les Gens de la droite et les Gens de la gauche des versets coraniques commentés par nos traditions shi‘ites ; ci-dessus hadith n. 1) et les commentaires pp. 395-400.

{481} H.-Ch. Puech, *Journal Asiatique*, novembre-décembre 1911, p. 557 *sqq.* ; Id., *En quête de la gnose*, vol. 2, pp. 100-102.

{482} Sur les pentades dans le manichéisme voir aussi T. Petitpièce, « The Face of the Father : Pentadization in the Manichean *Kephalaia* (Chapter 21) », *Vigiliae christianae*, 61, 2007, pp. 470-

477 ; Id., *Pentadic Redaction in Manichean Kephalaia*, Nag Hammadi and Manichean Studies n. 66, Leyde, 2009.

{483} H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, vol. 2, p. 104. La mention de la *dunamis* semble jeter une certaine lumière sur « l'esprit du mouvement » (*rūh al-madraj*) des traditions shī'ites, a priori inexplicable, comme l'est également « l'esprit du désir » (*rūh al-shahwa*).

{484} M. Tardieu, *Le manichéisme*, Paris, 1981, pp. 106-107. Selon Tardieu, innombrables sont les textes manichéens où le thème des cinq membres intellectifs ou des cinq *membra dei* est présent. Pour la littérature gnostique probablement pré-manichéenne voir aussi Id., *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris, 1984, « Livre des secrets de Jean », § 23, pp. 101-103 et commentaire, pp. 268-271 (sur les entités intellectives) ; § 45, pp. 123-125 et commentaire, pp. 300-308 (sur le corps psychique). M. Tardieu date cette source de la seconde moitié du 2^e siècle alors que dans une étude plus récente, Bernard Barc et Wolf-Peter Funk, *Le Livre des secrets de Jean. Recension brève* (NH III, 1 et BG, 2), Louvain, 2012, elle est datée de la première moitié du même siècle et fondée sur la connaissance du texte hébraïque de la Genèse et non sur le texte grec de la Septante. Je remercie Jean-Daniel Dubois de m'avoir présenté cette étude.

{485} Voir aussi le tableau de la p. 367 de M. Tardieu, *Écrits gnostiques*, concernant § 12 du « Livre de sagesse de Jésus et Eugnoste », p. 180, commentaires pp. 366-368 (sur les cinq membres intellectifs de l'Homme primordial).

{486} Voir aussi *ibid.*, commentaire du § 45, pp. 303 *sqq.* (comparaison avec plusieurs livres zoroastriens).

{487} Voir par ex. *Introduction à l'Ancien Testament*, éd. J.-D. Macchi, Th. Römer et Ch. Nihan, Genève, 2005, pp. 41 *sqq.*

{488} *Le Troisième Livre du Dēnkart*, traduit du pehlevi par J. de Menasce, Paris, 1973, chap. 123, pp. 12 *sqq.* (= texte pehlevi éd. D.M. Madan, *The Complete Text of the Pahlavi Dinkart*, Bombay, 1911, p. 119 ; M.J. Dresden, *Dēnkart, a Pahlavi Text, facsimile Edition of the Manuscript B of the K.R.Cama Oriental Institute Bombay*, Wiesbaden, 1966, p. 89). Les termes sont aussi difficilement traduisibles que la terminologie des composantes de l'âme dans d'autres langues, comme on l'a vu. Sur les conseils de Frantz Grenet (que je remercie de tout cœur), les transcriptions du pehlevi ont été actualisées en fonction du système Mc Kenzie.

{489} *Le Troisième Livre de Dēnkart*, chap. 218, pp. 230-231 (= éd. Madan, p. 241 ; éd. Dresden, p. 190).

{490} H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-century Books*, Oxford, 1943, *passim* ; Sh. Shaked, *Dualism in Transformation : Varieties of Religion in Sasanian Iran*, Londres, 1994, pp. 5 *sqq.* ; K.D. Crow, « The 'Five Limbs'... », p. 20 et notes 22 et 23 où il est également fait allusion aux quatre facultés intérieures dans le *Corpus Hermeticum* et chez Jamblique (respectivement références à B.P. Copenhaver, *Hermetica*, Cambridge, 1992, p. 225 et D.J. O'Meara, *Pythagoras Revived : Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 1989, Appendix 1, pp. 218-219).

{491} I. Friedländer, « The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm », *Journal of the American Oriental Society* 28 (1907), pp. 1-80 et 29 (1909), pp. 1-183 ; Id., « 'Abdallāh b. Saba', der Begründer der Shī'a und sein Jüdischer Ursprung », *Zeitschrift für Assyrologie* 23 (1909), pp. 32-63 ; M.G.S. Hodgson, « How did the early Shī'a become sectarian », *Journal of the American Oriental Society* 75 (1955), pp. 1-31 (maintenant dans E. Kohlberg (ed.), *Shī'ism*, Aldershot, 2003, article 1) ; H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die Extreme Shia und die 'Alawiten*, Zurich-Munich, 1982, *passim*.

{492} Les Gnostiques dualistes et les Manichéens ainsi que leurs doctrines étaient bien connus des Musulmans ; voir G. Vajda, « Le témoignage d'al-Māturīdī sur la doctrine des Manichéens, des Dayṣānites et des Marcionites », *Arabica* 11 (1964), pp. 1-38 et pp. 113-128 ; G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes. 'Abd al-Jabbār et ses devanciers*, Paris, 1974, surtout les chapitres IV et V ; Id., *Islam et religions*, Paris, 1986, chapitres III, V et VI.

{493} Il n'y a aucun doute sur la présence des doctrines de type gnostique dans bon nombre de courants shī'ites (voir ci-dessus chap. 1, les textes afférents aux notes 90 à 92). Voir par ex.

L. Massignon, « Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam », *Eranos Jahrbuch* 1937, pp. 55-77 (= *Opera Minora*, éd. Y. Moubarac, Beyrouth, 1963, vol. 1, pp. 499-513) ; H. Corbin, « De la gnose antique à la gnose ismaélienne », dans *Oriente e Occidente nel Medioevo. Convegno di scienze morali, storiche e filologiche* (Accademia Nazionale dei Lincei), Rome 1957, pp. 105-146 (repris dans Id., *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, 1982, 3^e partie) ; Id., « L'idée du Paraclet en philosophie iranienne », dans *La Persia nel Medioevo* (Accademia Nazionale dei Lincei), Rome, 1970, pp. 37-68 (repris dans Id., *Face de Dieu, face de l'Homme*, Paris, 1983, pp. 311-358) ; U. Rubin, « Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of *Nūr Muḥammad* », *Israel Oriental Studies* 5 (1975), pp. 62-119 ; W. al-Qāḍī, « The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya », dans I. Dietrich (ed.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen, 1976, pp. 295-319 (maintenant dans E. Kohlberg (éd.), *Shī'ism*, article 8) ; H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliyya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden, 1978, *passim* ; M. Bar-Asher & A. Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion. An Enquiry into its Theology and Liturgy*, Leyde, etc., 2002, *passim*.

{494} L. Massignon, « 'Der gnostische Kult der Fatima im schiitischen Islam » », *Eranos Jahrbuch* 1938, pp. 161-173 (= *Opera Minora*, vol. 1, pp. 514-522) ; E.F. Tijdens, « Der mythologisch-gnostische Hintergrund des *Umm al-Kitāb* », *Acta Iranica* 7 (1977), pp. 241-526 ; H. Halm, « Das 'Buch der Schatten'. Die Mufaḍḍal-Tradition der *ghulāt* und die Ursprünge des Nuṣairiertums », *Der Islam* 55 (1978), pp. 219-265 et 58 (1981), pp. 15-86 ; S.M. Wasserstrom, « The Moving Finger Writes : Muḡhīra b. Sa'īd's Islamic Gnosis and the Myths of its Rejection », *History of Religions* 25/1 (1985), pp. 62-90 ; D. De Smet, « Au-delà de l'apparent : les notions de *ẓāhir* et *bāṭin* dans l'ésotérisme musulman », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 25 (1994), pp. 197-220 ; Id., *La philosophie ismaélienne : un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris, 2012, *passim* ; W. Tucker, *Mahdīs and Millenarians : Shiite Extremists in Early Muslim Iraq*, New York, 2008, *passim* ; M.A. Amir-Moezzi et al. (éds.), *L'ésotérisme shi'ite*, *passim*.

{495} J. Ruska, *Arabische Alchemisten. II. Ja'far al-Šādiq, der sechste Imām*, Heidelberg, 1924 ; P. Kraus, *Jābir b. Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, Le Caire, 1942 (rééd. Paris, 1986), index *s.n.* ; T. Fahd, « Ġa'far al-Šādiq et la tradition scientifique arabe », dans *Le shī'isme imāmite, Actes du colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, Paris, 1970, pp. 131-142 ; P. Lory, *Alchimie et mystique en terre d'islam*, Paris-Lagrasse, 1989, index, *s.n.* ; H. Ansari, « Abū l-Khaṭṭāb » (traduit du persan par R. Gholami), *Encyclopaedia Islamica*, vol. 2, pp. 203-210.

{496} Sur Jābir b. Yazīd, voir maintenant H. Modarressi, *Tradition and Survival. A Bibliographical Survey of Early Shī'ite Literature*, vol. 1, Oxford, 2003, index *s.n.* et en particulier pp. 86-103 ; S. Tāwūsī Masrūr, *Paḏūheshī pīrāmūn-e Jābir b. Yazīd Ju'fī*, Téhéran, 1389 s./2010. Sur Mufaḍḍal b. 'Umar, voir H. Halm, « Das 'Buch der Schatten'. Die Mufaḍḍal-Tradition der *ghulāt* und die Ursprünge des Nuṣairiertums » ; L. Capezzzone, « Il *Kiāb al-širāt* attribuito a Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī. Edizione del ms. Unico (Paris, Bibliothèque Nationale) e studio introduttivo », *Rivista degli Studi Orientali* 69/3-4 (1995), pp. 29-151 ; M. Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam. The Ghulat Muslims and Their Beliefs*, Londres, 2017.

{497} K.D. Crow, *art.cit.*, pp. 24-30.

{498} K.D. Crow, *ibid.*, pp. 24-26 et p. 29 ; voir la traduction du *Ghawr al-umūr* d'al-Tirmidhī par G. Gobillot, *Le Livre de la Profondeur des choses*, Presses universitaires de Septentrion, 1996, pp. 259-260 et 271-272. Sur la tradition des Armées de l'Intelligence et de l'Ignorance, voir K.D. Crow, « The Role of *al-'Aql* in Early Islamic Wisdom, with Reference to Imam Ja'far al-Šādiq », chap. 5 ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp.18-21 ; Id., *La religion discrète*, chap. 12, pp. 304 *sqq.* ; Id., « Worlds and Their Inhabitants. Some Notes on Imami-Shi'i Cosmo-Anthropogony », dans E. Coda et C. Martini Bonadeo (éds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen-Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris, 2014, pp. 519-529. Cette tradition est rapportée par de nombreuses

sources shi'ites anciennes antérieures, contemporaines ou légèrement postérieures à al-Tirmidhī, comme par ex. dans l'ordre chronologique : al-Barqī (m. vers 274/888 ou 280/894), *Kitāb al-Maḥāsin*, vol. 1, pp. 96-98 ; al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfi*, « K. al-‘aql wa l-jaḥl », n. 14, vol. 1, pp. 23-26 ; (Pseudo ?) al-Mas‘ūdī (m. 345/956), *Ithbāt al-waṣīyya*, Najaf, s.d., pp. 1-3 ; Ibn Shu‘ba (vivant milieu 4^e/X^e s.), *Tuḥaf al-‘uqūl*, pp. 423-425. Sur l'attribution de l'*Ithbāt al-waṣīyya* à al-Mas‘ūdī et les problèmes qu'elle pose, voir Ch. Pellat, « Mas‘ūdī et l'imāmisme », dans *Le shī‘isme imāmīte*, pp. 69-90 ; et maintenant H. Anṣārī (Ansari), « Mo‘ammā-ye čand ketāb : az *Kitāb al-awṣiyā’*-e Shalmaghānī tā *Ithbāt al-waṣīyya*-ye Mas‘ūdī (hamrāh bā barrasī-ye yekī az manābe‘-e do ketāb-e *al-Hidāyat al-kubrā* va *Dalā’il al-imāma*) », dans Id., *Barrasī hā-ye tāriḫī dar ḥawze-ye eslām va tashayyo’*, Téhéran, 1390 solaire/2012, chap. 86, pp. 875-918.

{499} G. Gobillot, al-Tirmidhī, *Le livre de la Profondeur des choses* (note précédente), p. 96, 121, pp. 134-136, 139-140 (où il est également fait allusion à l'influence du manichéisme sur al-Tirmidhī), pp. 259-260, 271-272 ; « Jésus selon les mystiques musulmans », *Graphé* 7, n^o spécial « Les vies de Jésus » (1998), pp. 101-102 (l'ensemble de l'article, pp. 60-135) ; « Un point sur les études tirmidhiennes », *Annales Islamologiques* 32 (2000), p. 77 (l'ensemble, pp. 67-79) ; « Les sources de l'anthropologie spirituelle... », p. 283, 288, pp. 294-296, 309-310, p. 312 ; al-Tirmidhī, *Le livre des Nuances ou de l'impossibilité de la synonymie* (*Kiāb al-furūq wa man‘ al-tarāduf*), Paris, 2006, pp. 488-489.

{500} K.D. CROW, *art.cit.*, p.30.

{501} Sur ce système et les pentades sacrées dans l'ismā‘īlisme, trop sommairement présentés par K.D. CROW, voir P. Walker, « Cosmic Hierarchies in Early Ismā‘īlī Thought. The View of Abū Ya‘qūb al-Sijistānī », *Muslim World* 66 (1976), pp. 14-28 ; et surtout H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā‘īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Wiesbaden, 1978, pp. 67-74 ; Id., « The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā‘īliyya », dans F. Daftary (ed.), *Mediaeval Isma‘īli History and Thought*, Cambridge, 1996, pp. 75-83 ; D. De Smet, « La fonction noétique de la triade al-Jadd, al-Faṭḥ et al-Khayāl. Les fondements de la connaissance prophétique dans l'ismaélisme », dans H. Biesterfeldt und V. Klemm (eds.), *Differenz und Dynamik im Islam : Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Würzburg, 2012, pp. 319-336.

{502} W. Ivanow, « Notes sur l'Ummu’l-kitāb des Ismaéliens de l'Asie Centrale », *Revue des Études Islamiques* 6 (1932), pp. 425-426 (5^e/X-XI^e s.) ; Id., *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay, 1946, pp. 99-101 et *Studies in Early Persian Ismailism*, Leyde, 1948, 108 (2^e/VIII^e s.) ; Id., *Ismaili Literature : A Bibliographical Survey*, Téhéran, 1963, pp. 193 sqq. (5^e/X^e-XI^e s.).

{503} H. Halm, « ‘Das Buch der Schatten’... », pp. 36 sqq. ; Id., *Die islamische Gnosis*, pp. 11 sqq. ; Id., « The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā‘īliyya », pp. 82 sq. Voir aussi P. Fillipani-Ronconi, *Ummu’l-Kitāb*, Naples, 1966 ; Id., « Note sulla soteriologia e sul simbolismo cosmico dell'*Ummu’l-Kitāb* », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 14 (1964), pp. 98-141 ; E. F. Tjijdens, « Der mythologisch-gnostische Hintergrund des (*Umm al-kitāb*) ». Voir aussi B. Radtke, « Iranian and Gnostic Elements in Early *Taṣawwuf* : Observations Concerning the *Umm al-kitāb* », in G. Gnoli and A. Panaino (eds.), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies* (Serie orientale Roma 67/2), ii, Rome, 1990, pp. 519-530.

{504} S.W. Anthony, « The Legend of ‘Abdallāh ibn Saba’ and the Date of *Umm al-Kitāb* », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 21/1 (2011), pp. 1-30 (en particulier pp. 17-18).

{505} M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp.33 sqq. ; Id. et Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris, 2004, partie III, chapitres 1 à 3.

{506} Ed. W. Ivanow, « Ummu’l-kitāb », *Der Islam* 23 (1936), pp. 21 sqq. (l'ensemble de l'article et du texte persan, pp. 1-132). Le nom de ‘Abdallāh b. Saba’ a été changé, volontairement ou non, en ‘Abdallāh b. Sabbāh (voir *ibid.*, p. 7) ; sur ce changement voir Ed. W. Ivanow, « Notes sur l'Ummu’l-kitāb », p. 428 et note 2 ; E.F. Tjijdens, « Der mythologisch-gnostische Hintergrund des (*Umm al-kitāb*) », p. 279.

{507} Texte de *Umm al-kitāb* (éd. Ivanow), pp. 28-31 : les esprits de la vue (*rūḥ-e bīnā'ī*), de l'ouïe (*shinavā'ī*), de l'odorat (*būyā'ī*), du goût (*čāshnīgīr*), de la parole (sic *gūyā'ī* ! au lieu du toucher ?), correspondant respectivement d'une part avec al-Ḥusayn, al-Ḥasan, Fāṭima, Muḥammad et 'Alī, et d'autre part avec l'esprit de la vie, de la foi, de la mémoire/attention, de la pensée/méditation, de la connaissance. L'esprit saint coiffant les autres esprits est présenté comme étant la forme visible de la Personne divine (*rūḥ al-quḍs ke mu'āyana-ye shakḥs-e khodāvand ast*).

{508} *Umm al-kitāb*, 107 ; sur le plérôme des Esseulés/Orphelins dans l'ismā'īlisme et surtout dans le Nuṣayrisme, voir M. Moosa, *Extremist Shi'ites : the Ghulat Sects*, New York, 1988, pp. 357 *sqq.* ; M. Bar-Asher et A. Kofsky, *The Nuṣayrī- 'Alawī Religion*, index s.v. *yatīm, yatīmiyya*. On peut remonter jusqu'à la secte shi'ite des Gens de Cinq (*Mukhammisa*) ; voir L. Massignon, *La passion de Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, rééd. 1975, index s.v. *Mukhammisa* et *Mukhammiṣī*, vol. 4, p. 271.

{509} Voir par ex. J. Jomier, « L'Évangile selon Barnabé », *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 6 (1959-1961), pp. 137-226 ; M. De Epalza, « Sobre un posible Autor Español des Evangelio de Barnabé », *Andalus* 28 (1963), pp. 479-491 ; P.S. Van Koningsveld, « The Islamic Image of Paul and the Origin of the Gospel of Barnabas », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996), pp. 200-228 ; L. F. Bernabe Pons, *El texto morisco del Evangelio de San Barnabé*, Grenade, Universidad de Granada, 1998, introduction. Voir aussi Sh. Pines, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source*, Jérusalem (The Israel Accademy of Sciences and Humanities Proceedings II, 13), 1966 (selon Pines, un *Évangile de Barnabé* était connu des auteurs musulmans du X^e siècle ; mais s'agit-il du même texte ?).

{510} L. & L. Ragg, *The Gospel of Barnabas*, Oxford, 1907, introduction, pp. 4-11 ; L. Cirillo et M. Frémaux, *Évangile de Barnabé*, avec préface d'Henry Corbin (Recherches sur la composition et l'origine, texte italien et traduction française avec notes et index), Paris, 1977, introduction ; Jan Joosten, « The Gospel of Barnabas and the Diatessaron », *Harvard Theological Review*, 95/1, janvier 2002, pp. 73-96. Voir aussi Sh. Pines, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source*, pp. 13 *sqq.* ; H. Corbin, « L'Évangile de Barnabé et la prophétologie islamique », *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem*, Cahier n° 3, Paris, 1977, pp. 169-212.

{511} Sh. Pines, « Shī'ite Terms and Conception in Judah Halevi's *Kuzari* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 165-251 ; M. Ebstein, « Secrecy in Ismā'īlī Tradition and the Mystical Thought of Ibn al-'Arabī », *Journal Asiatique* 298.2 (2010), pp. 303-343 ; Id. and S. Svirī, « The So-Called *Risālat al-Hurūf* (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al-Tustarī and Letter Mysticism in al-Andalus », *Journal Asiatique* 299/1 (2011), pp. 213-217 ; Id., « Absent yet All Times Present : Further Thoughts on Secrecy in the Shī'ī Tradition and in Sunnī Mysticism », *Al-Qanṭara* 34/2 (2013), pp. 387-413 ; et maintenant *Mysticism and Philosophy in al-Andalus. Ibn Masarra, Ibn al-'Arabī and the Ismā'īlī Tradition*, Leyde, 2014 ; E. Krinis, « The Arabic Background of the *Kuzari* », *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 21/1 (2013), pp. 1-56 ; Id., *God's Chosen People : Judah Halevi's Kuzari and the Shī'ī Imām Doctrine*, Turnhout, 2014.

{512} *Évangile de Barnabé*, trad. Cirillo et Frémaux, 317, pp. 130-131 du manuscrit.

{513} *Ibid.*, pp.407-409, 270-272 du manuscrit.

{514} L. & L. Ragg, *The Gospel of Barnabas*, p. 313.

{515} Par exemple sur les différents « esprits » dans l'ouvrage ésotérique shi'ite *Kitāb al-Haft*, voir M. Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, pp. 154-155.

{516} À ma connaissance, dans le shi'isme, l'Esprit saint n'a pas été identifié à l'ange Gabriel. Sur le sujet en général, voir S. Griffith, « Holy Spirit », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 2, pp. 442-444.

{517} Al-Kulaynī, *op.cit.*, « *Kitāb al-hujja* », bāb anna al-a'imma muḥaddathūn mufahhamūn, vol. 2, pp. 13-15 ; sur ces termes hautement techniques de l'imamologie shi'ite, voir E. Kohlberg, « The Term 'Muḥaddath' in Twelver Shī'ism », dans *Studia Orientalia memoriae D.H. Baneth dedicata*, Jérusalem, 1979, pp. 39-47 (repris dans Id., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot, 1991, article n. V) ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index s.v. et en particulier pp. 176 *sqq.*

{518} Al-Kulaynī, *ibid.*, bāb al-rūḥ allatī yusaddid Allāh bihā al-a'imma, vol. 2, pp. 17-20.

{519} Sur ce compilateur majeur de hadith-s et son œuvre voir M.A. Amir-Moezzi, « Al-Şaffār al-Qummī (m.290/902-3) et son *Kitāb başā'ir al-darajāt* », *Journal Asiatique* 280/3-4 (1992), pp. 221-250 ; version amplifiée de cet article dans Id., *Le Coran silencieux*, chap. 4 (« Avènement de la gnose. Une monographie sur la connaissance compilée par al-Şaffār al-Qummī ») ; A.J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shī'ism : Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*, chapitres 5 et 7.

{520} Al-Şaffār al-Qummī, *Başā'ir al-darajāt*, section 9, *bāb mā ja'ala Allāh fī l-anbiyā' wa-l-awşiyā' wa-l-mu'minīn wa-sā'ir al-nās min al-arwāḥ wa annahū faḍl al-anbiyā' wa-l-a'imma min āl Muḥammad bi-rūḥ al-quḍs wa-dhikr al-arwāḥ al-khams/khamsa* (chapitre sur les esprits que Dieu a placés dans les prophètes, les légataires [i.e. les imams], les croyants [i.e. les fidèles initiés] et les autres gens et sur le fait que la supériorité des prophètes et des imams de la descendance de Muḥammad est due à [la présence en eux de] l'esprit saint avec la mention des cinq esprits) (dans l'énoncé de ces titres de chapitres, je donne d'abord la version de l'édition K suivie de celle de l'édition Z).

{521} *Bāb fī l-a'imma anna al-rūḥ al-quḍs tatalaqqāhum idhā ihtājū ilayh.*

{522} *Bāb al-rūḥ allatī qāla Allāh fī kitābihī : « wa-kadhālika awḥaynā ilayka rūḥan min amrinā » annahā fī rasūli llāhi wa-fī l-a'immati yukhbiruhum wa-yusaddiduhum wa-yuwaffiquhum.*

{523} *Bāb mā yus'alu al-'ālim 'an al-'ilm alladhī yuhaddathu bihi min ṣuḥuf 'indahum azdādahū aw riwāya fa-akhbar bi-sirr/sharḥihī wa-anna dhālika min al-rūḥ.*

{524} *Bāb al-rūḥ allatī qāla Allāh : « yas'alūnaka 'an al-rūḥ qul al-rūḥ min amr rabbī » annahā fī rasūl Allāh wa-ahl baytihi yusaddiduhum wa-yuwaffiquhum wa-yufaqqihuhum.*

{525} *Bāb fī l-rūḥ allatī qāla Allāh : « yunazzilu al-malā'ika bil-rūḥ min amrihi » wa hiyā takūna ma' al-anbiyā' wa-l-awşiyā' wa-l-farq bayna al-rūḥ wa-l-malā'ika.*

{526} Al-Şaffār, *Başā'ir*, section 9, chap. 15 (éd. K = cha. 16, éd. Z), n. 1.

{527} *Ibid.*, n° 6 ; aussi al-Ḥillī, *Mukhtaşar Başā'ir al-darajāt*, p. 1 ; al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, vol. 25, p. 56, n. 21. David, importante figure biblique du Coran, est le symbole du juge juste et sage car inspiré par Dieu, tout comme Salomon. Le Livre de 'Alī (*Kitāb 'Alī*) désigne, dans le corpus de Hadith shi'ite, soit la recension coranique de 'Alī, censée être la seule complète parmi toutes les recensions, soit un des livres secrets des imams ; voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp.185-189 (en particulier p. 187) ; E. Kohlberg, « Authoritative Scriptures in Early Imāmī Shī'ism », in E. Patlagean et A. Le Boulluec (éds.), *Les retours aux Écritures : fondamentalismes présents et passés*, Louvain, pp. 295-312 (en particulier pp. 300-302) ; H. Modarressi, *Tradition and Survival*, pp. 4-12. Ce genre de traditions, assez fréquentes, semble montrer clairement que, pour des cas non-prévus par le Coran et la Tradition, le sage inspiré, et seulement lui, a le pouvoir d'établir des prescriptions *ad hoc*, des jugements originaux ou des doctrines nouvelles.

{528} *Başā'ir*, section 9, chap. 16 (éd. K = ch. 17, éd. Z), n. 11 (les trois hadith-s suivants ont pratiquement le même contenu) ; al-Majlisī, *op.cit.*, vol. 25, 61, n. 36.

{529} *Başā'ir*, section 9, chap. 17 (éd. K = chap. 18, éd. Z), n. 3 ; al-Majlisī, *op.cit.*, vol. 25, 62, n. 40.

{530} *Başā'ir*, *ibid.*, chap. 18 (éd. K = chap. 19, éd. Z), n. 9 (dans ce chapitre, de nombreux hadith-s ont à peu près le même contenu) ; aussi al-Kulaynī, *op.cit.*, vol.1, 273 ; al-'Ayyāshī, *Tafsīr*, éd. H. Rasūli Maḥallātī, Qumm 1380/1960, vol. 2, p 317, n. 165 ; al-Majlisī, *op.cit.*, vol. 58, p. 42, n. 15.

{531} *Başā'ir*, *ibid.*, chap. 15 (éd. K = chap. 16, éd. Z), n. 8 ; aussi al-Ḥillī, *Mukhtaşar*, 2 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 25, p. 57, n. 23 et vol. 39, p. 151, n. 2.

{532} Cependant, certains courants (marginiaux ?) semblent avoir refusé la possibilité de la continuité de la prophétie à travers les imams ; par ex. le cercle de Hishām b. al-Ḥakam et son disciple Faḍl b. Shādhān (voir T. Bayhom-Daou, « Hishām b. al-Ḥakam » ; Ead., « The Imam's Knowledge and the Quran »).

{533} *Bi smi llāhi r-rahmāni r-rahīm/ innā anzalnāhu fī laylati l-qadr/wa mā adrāka mā laylati l-qadr/laylatu l-qadri khayrun min alfi shahr/tanazzalu (?)l-malā'ikatu wa r-rūḥu fihā bi idhni rabbihim min kulli amr/salāmun hiya ḥattā maṭla' i l-fajr.*

{534} La compréhension et la traduction de cette sourate posent d'innombrables problèmes, presque à chaque ligne. On le verra encore plus loin au sujet de son mot-clé *al-qadr*, qui a également été lu *al-qadar*. La première lecture semble cependant préférable car elle correspond à la rime de la sourate formée sur le schème « consonne/voyelle a/consonne non vocalisée/la lettre r (*qadr*; *shahr*; *'amr*; *fajr*). Selon certains savants musulmans médiévaux, il faut diviser le verset 4 en deux, ce qui donne un total de six versets et non cinq ; voir R.D. Marcotte, « Night of Power », dans *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 3, pp. 537-539.

{535} Rien qu'à travers les traductions françaises du Coran, nous avons une riche gamme de termes pour rendre ce mot qui qualifie une mystérieuse nuit sainte : « la nuit de la destinée » (Blachère, Hamidullah), « la nuit du décret » (Masson, Grosjean), « la nuit du destin » (Khawam), « la nuit grandiose » (Berque), « la nuit de la prédétermination » (Abu-Sahlieh), « la nuit sublime » (Ould Bah). De plus, la racine à laquelle appartient notre mot a également le sens de « pouvoir, puissance » (d'où le titre de l'article cité dans la note précédente) ou encore celui de « valeur, prix, mesure ». Voir Kh. Azmoudeh, « Nuit du Destin », dans M.A. Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, pp. 608-609.

{536} Par ex. A.J. Wensinck, « Arabic New-Year and the Feast of Tabernacles », *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Nieuwe reeks*. Deel 25/2, Amsterdam, 1925, pp. 1-17 ; S.D. Goitein, « Zur Entstehung des Ramaḍān », *Der Islam* 18 (1929), pp. 189-195 (article repris et développé dans « Ramadan, the Muslim month of fasting », Id., *Studies in Islamic History and Institutions*, Leyde, 1966, pp. 90-110) ; K. Wagtendonk, *Fasting in the Koran*, Leyde, 1968, pp. 82 *sqq.*, 9 *sqq.*, 11 *sqq.* ; T. Lohmann, « Die Nacht al-Qadr. Übersetzung und Erklärung von Sure 97 », *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 15 (1969), pp. 275-285 ; S.P. Manzoor, « From the Night of Power to the Dawn of Peace », *Afkar Inquiry* 3 (1986), pp. 28-33 ; I.A. Ahmad, « The Dawn Sky on *lailat ul-qadr* », *Archaeoastronomy* 11 (1989-93), pp. 97-100 ; M. Sells, « Sound, Spirit and Gender in *Sūrat al-Qadr* », *Journal of the American Oriental Society* 111/2 (1991), pp. 239-259 ; A. Alves, *A Noite do destino. Laylat al-qadr*, Lisbonne, 1993 ; M. Cuypers, « Structures rhétoriques des sourates 92 à 98 », *Annales Islamologiques* 34 (2000), pp. 95-138 ; Id., *Une apocalypse coranique. Une lecture des trente-trois dernières sourates du Coran*, Pendé (France), 2014, pp. 213-217 ; N. Sinai, « „Weihnachten im Koran“ oder „Nacht der Bestimmung“ ? Eine Interpretation von Sure 97 », *Der Islam* 88 (2012), pp. 11-32.

{537} G. Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery of reliable Reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic reinterpretation*, Delhi, 2002, pp. 14 *sqq.* (traduction révisée de : Id., *Über den Ur-Qur'ān. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ān*, Erlangen, 1974) ; G. Bassetti-Sani, *The Koran in the Light of Christ*, Chicago, 1977, pp. 15 *sqq.* ; C. Luxenberg, « Noël dans le Coran », dans A.M. Delcambre et J. Bosshard (éds.), *Enquêtes sur l'Islam. En hommage à Antoine Moussali*, Paris, 2004, pp. 117-138 ; G. Dye, « la nuit du Destin et la nuit de la Nativité », dans Id. et F. Nobile (éds.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles-Fernelmont, 2011, pp. 107-169 (où, dans les notes 3 et 4, d'autres études sur le sujet sont énumérées). Cette thèse était déjà celle du moine chrétien éthiopien Enbāqom au XVI^e siècle dans sa *Anqaša amīn (La porte de la foi). Apologie éthiopienne du christianisme contre l'Islam à partir du Coran*, trad. E.J. Van Donzel, Leyde, 1969, p. 73 (cité par M. Cuypers, *Une apocalypse coranique*, pp. 213-214).

{538} *Shahru ramaḍāna l-ladhī unzila fīhi l-qur'ānu hudan li l-nās...*

{539} *Innā anzalnāhu [i.e. al-kitāb al-mubīn] fī laylatin mubārakatin...*

{540} H. Ansari, « L'héritage ésotérique du chiisme : un livre sur l'exégèse de la sourate 97 », *Arabica* 58 (2011), pp. 10-12 (l'ensemble de l'article, pp. 7-18). Sur le livre d'Ibn Kathīr al-Hāshimī voir aussi H. Modarressi, *Tradition and Survival. A Bibliographical Survey of Early Shī'ite Literature*, vol. 1, Oxford, 2003, p. 172. Pour d'autres indications sur la Nuit du Qadr dans les ouvrages shī'ites, voir E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs and his Library*, Leyde, 1992, index. s.v. *laylat al-qadr*.

{541} Ansari, *ibid.*, pp. 13-18 (sur d'autres sources anciennes rapportant d'Ibn al-Ḥarīsh, voir p. 17, note 41). Sur al-Ṣaffār, voir M.A. Amir-Moezzi, « Al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-3) et son *Kitāb Baṣā'ir al-darajāt* », *Journl Asiatique* 280/3-4 (1992), pp. 221-250 ; version plus développée dans Id., *Le Coran silencieux*, chap. 4 ; A. J. Newman, *the Formative Period of Twelver Shī'ism. Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*, Richmond, 2000, chapitres 5 et 7. Sur al-Kulaynī, voir Id., *op.cit.*, chapitres 4 et 7 et surtout M.A. Amir-Moezzi & H. Ansari, « Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī (m. 328 ou 329/939-40 ou 940-41) et son *Kitāb al-Kāfī*. Une introduction », *Studia Iranica* 38-2 (2009), pp. 191-247 ; version plus développée dans M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, chap. 5 ; et Id., *La Preuve de Dieu*.

{542} Al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt fī 'ulūm āl Muḥammad*, éd. 'A. Zakīzādeh Ranānī, Qumm, 2 vols., 1391 solaire/2012, section 5, chap. 3 (« bāb mā yulqī ilā l-a'imma fī laylat al-qadr »), vol. 1, p. 783, tradition n° 6 ; al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, Téhéran-Qumm, 110 tomes en 90 vols., 1376-1392/1956-1972, vol. 94, p. 23, tradition n° 53.

{543} al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, éd. J. Muṣṭafawī, 4 vol., Téhéran, s.d. (le vol. 4 date de 1386/1966), « Kitāb al-ḥujja », bāb fī sha'n innā anzalnāh fī laylat al-qadr wa tafsīrihā, vol. 1, pp. 366-368, n° 7. Sur la succession des prophètes et des légataires-imams et la notion centrale du « Legs » (*al-waṣīyya*), voir U. Rubin, « Pre-existence and light. Aspects of the concept of Nūr Muḥammad », *Israel Oriental Studies* 5 (1975), pp. 62-119 ; Id., « Prophets and Progenitors in Early Shī'a Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979), pp. 41-65 ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, partie II-2 « L'humanité adamique. Le 'voyage' de la lumière », pp. 9 *sqq.* et index, s.v. Sur le *muḥaddath*, voir E. Kohlberg, « "The Term "Muḥaddath" in Twelver Shī'ism », dans *Studia Orientalia memoriae D.H. Baneth dedicata*, Jérusalem, 1979, pp. 39-47, (repris dans Id., *Belief and Law in Imāmī-Shī'ism*, Variorum, Aldershot, 1991, article 5) ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index s.v.

{544} Al-Ṣaffār, *ibid.*, vol. 1, pp. 786-787, n° 12 ; al-Majlisī, *op.cit.*, vol. 94, p. 20, n° 44. Sur le Monde des Particules (*'ālam al-dharr*), appelé également le Monde des Ombres (*'ālam al-azilla*) ou encore le Monde du Pacte (*'ālam al-mīthāq*), voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, partie II-1 (« Les mondes d'avant le monde. Le Guide-Lumière »), pp. 7 *sqq.* en particulier pp. 8 *sqq.* ; Id., « Worlds and Their Inhabitants. Some Notes on Imami-Shī'i Cosmo-Anthropogony », dans E. Coda et C. Martini Bonadeo (éds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Age*, pp.519-529.

{545} Variante : L'homme d'al-Taym et l'homme d'al-'Adī, respectivement noms de deux clans de la tribu de Quraysh desquels sont issus Abū Bakr et 'Umar. L'appellation se veut méprisante. Sur les appellations péjoratives des adversaires de 'Alī dans la littérature shī'ite, voir E. Kohlberg, « Some Imāmī Shī'ī Views on the *ṣaḥāba* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), pp. 143-175 (= *Belief and Law*, article 9).

{546} Al-Ṣaffār, *ibid.*, vol. 1, pp. 792-794, n° 16 ; version légèrement différente dans al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, « Kitāb al-ḥujja », *ibid.*, vol. 1, pp. 363-364, n° 5 ; al-Astarābādī, Sharaf al-Dīn, *Ta'wīl al-āyāt al-zāhira*, Qumm, 1417/1997, p. 792 et 795 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 94, p. 21, n° 47.

{547} Al-Ṣaffār, *Baṣā'ir*, *ibid.*, pp. 794-795, n° 17 ; voir aussi al-Rāwandī, *al-Kharā'ij wa l-jarā'ih*, Qumm, 1409/1988-89, vol. 2, pp. 778-779, n° 102 ; al-Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān, *Madīnat ma'ājiz al-a'imma al-ithnay 'ashar* (ou *Madīnat al-ma'ājiz*), Qumm, 1413/1992, vol. 3, p. 47, n° 713 ; Id., *Yanābī' al-ma'ājiz*, Qumm, s.d., p. 158 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 22, p. 513, n° 13 et vol. 27, p. 289, n° 3 ; al-Ḥuwayzī, *tafsīr nūr al-thaqalayn*, Qumm, 1412/1991, vol. 5, p. 64, n° 110. Le titre *amīr al-mu'minīn*, que nous avons traduit par « Commandeur des croyants », est, dans le shī'isme, exclusivement réservé à 'Alī (même les autres imams ne peuvent le porter). Il peut également se traduire par « le Commandeur ou le Chef des initiés », si on opte pour le sens technique du mot *mu'min* dans le shī'isme, à savoir le fidèle initié aux enseignements ésotériques des imams (voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index s.v.).

{548} Al-Kulaynī, *al-Furū' min al-Kāfī*, éd. 'A. A. Ghaffārī, Téhéran, 1391/1971, « Kitāb al-ṣiyām », bāb fī laylat al-qadr, vol. 4, p. 158, n° 7.

{549} La tradition qui met en scène Abū Bakr et ‘Umar, à côté du Prophète et de ‘Alī, a bien entendu comme fonction, entre autres, de souligner la figure de ‘Alī comme seul successeur de Muḥammad ainsi que l’illégitimité des deux premiers. Sur le sujet voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, chap. 1.

{550} Al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, « Kitāb al-ḥujja », *ibid.*, vol. 1, pp. 350-357, n° 1 (tradition rapportée par Ibn al-Ḥarīsh de l’imam Muḥammad al-Jawād).

{551} Dans un certain nombre de traditions, les « mille mois » sont interprétés comme étant la durée du règne des Omeyyades ; voir par ex. al-Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm, *Tafsīr*, éd. Ṭ. al-Mūsawī al-Jazā’irī, rééd. Beyrouth, 1411/1991, vol. 2, p. 466 ; Ibn al-Juhām, *Tafsīr*, éd. F. Tabrīziyān, Qumm, 1420/1999, p. 463 ; al-Astarābādī, *Ta’wīl al-āyāt al-zāhira*, pp. 790-791 ; al-Bahrānī, Hāshim b. Sulaymān, *al-Burhān fī tafsīr al-Qur’ān*, Téhéran, 1374-75/1954-55, vol. 4, p. 487, n° 20 ; et pour ce qui est les exégèses sunnites (rapportant tout de même la tradition de l’imam shi’ite al-Ḥasan b. ‘Alī) : al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān*, Le Caire, 1388/1968, vol. 30, p. 260 ; al-Tha’ālibī, *Jawāhir al-ḥisān fī tafsīr al-Qur’ān*, éd. ‘A. M. Mu’awwaḍ *et al.*, Beyrouth, 1418/1997, vol. 10, p. 257 ; al-Suyūṭī, *al-Durr al-manthūr fī l-tafsīr al-ma’thūr*, Beyrouth, 1411/1990, vol. 6, p. 629.

{552} Al-Sayyārī, *Kitāb al-Qirā’āt*, éd. E. Kohlberg & M.A. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, pp. 186-187 (texte arabe), nos 674 et 678 et pp. 275 et 276 (texte anglais aux mêmes numéros) pour les autres sources et les discussions au sujet de cette version du Coran. Voir aussi W. St Clair-Tisdall, « Shi’ah Additions to the Koran », *The Moslem World* 3 (1913), p. 240 (l’ensemble de l’article : pp. 227-241) ; A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur’ān*, Leyde, 1937, p. 110. Pour la question de la falsification du Coran, voir maintenant l’introduction de E. Kohlberg-M.A. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, parties 1 à 3 ; aussi M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, chap. 2. Sur *min kulli amr/ bi kulli amr* voir aussi G. Dye, « La nuit du Destin et la nuit de la Nativité », pp. 13 *sqq.*

{553} Al-Ṣaffār, *Baṣā’ir*, *ibid.*, p. 780-781, n° 3 et pp. 785-786, n° 11 ; al-Kulaynī, *Uṣūl*, *ibid.*, vol. 1, pp. 368-370, n° 8 (*in fine*) ; Id., *Furū’*, *ibid.*, vol. 4, p. 156, nos 1 et 2 et p. 158, n° 8. Aussi MA. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, p. 179, note 353. Une insistance particulière est faite sur la réfutation de la date du 15 du mois de Sha’bān comme étant celle de la Nuit du Qadr, comme certains le pensaient ; cette dernière date correspond traditionnellement à une autre célèbre Nuit, la *laylat al-barā’a* ; pour les discussions à ce sujet voir S. Goitein, « Zur Entstehung des Ramaḍān », pp. 192 *sq.* ; G.E. von Grunebaum, *Muḥammadan Festivals*, Londres-Ottawa, 1976, pp. 53 *sq.*

{554} Al-Kulaynī, *Furū’*, *ibid.*, p. 159, n° 9.

{555} Al-Kulyanī ne rapporte qu’une seule tradition concernant la révélation du Coran dans ses *Uṣūl* (*ibid.*, n° 4) et ses *Furū’* (*ibid.*, n° 5). L’évènement ne semble pas avoir une importance particulière pour al-Ṣaffār, puisque pas une seule des 17 traditions du chapitre consacré à la Nuit du Qadr dans ses *Baṣā’ir* ne daigne le mentionner. Les choses vont quelque peu changer dans les ouvrages plus tardifs. Par ailleurs, le rapprochement entre la Nuit du Qadr et l’assassinat et la mort de ‘Alī semble être un phénomène récent (voir R.D. Marcotte, « Night of Power » -ci-dessus note 2, p. 538 b).

{556} Al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā’ir*, *ibid.*, vol. 1, pp. 778-779, n° 1 ; al-Bahrānī, *Yanābī’ al-ma’ājiz*, p. 152 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 94, p. 22, n° 48.

{557} Al-Ṣaffār, *ibid.*, pp. 779-780, n° 2 ; al-Bahrānī, *op.cit.*, p. 152 ; al-Huwayzī, *Tafsīr nūr al-thaqalayn*, vol. 5, p. 64, n° 113.

{558} Al-Ṣaffār, *ibid.*, pp. 781-782, n° 4 (voir aussi les nos 7, 8 et 10) ; al-Bahrānī, *op.cit.*, p. 153 (voir aussi p. 154) ; al-Majlisī, *op.cit.*, vol. 94, p. 23, n° 51 (voir aussi les nos 54, 55 et note) ; al-Huwayzī, *op.cit.*, vol. 4, p. 625, n° 20 (voir aussi vol. 5, p. 639, n° 106). Voici le début de la sourate 44 : « Ḥ M/ Par l’Ecrit éclairant/Nous l’avons fait descendre pendant une nuit bénie, nous sommes en effet des avertisseurs/ Pendant cette nuit se distingue tout ordre sage/Un ordre venant de notre part, nous sommes en effet des envoyeurs... (*ḥā’ mīm/ wa l-kitābi l-mubīn/innā anzalnāhu fī laylatin mubāraka innā kunnā mundhirīn/fihā yufraqu kullu amrin ḥakīm/amrun min ‘indinā innā mursilīn*).

{559} Al-Kulaynī, *Uṣūl, ibi d.*, vol. 1, p. 360, n° 3 (dans la dernière phrase, il y a manifestement un jeu de mot avec les termes issus de la racine 'MR et autour du mot *amr* (l'Ordre) qui est une des notions centrales de toute la doctrine : ...*la yanzilu fī laylat al-qadr ilā walī al-amr tafsīr al-umūr sanatan sanatan yu'maru fihā fī amr nafsih bi-kadhā wa kadhā wa fī amr al-nās bi-kadhā wa kadhā...*

{560} Ibn al-Juhām, *Tafsīr*, pp. 463-464 ; al-Astarābādī, *Ta'wīl al-āyāt al-zāhira*, pp. 793-794. Dans cette tradition, l'expression coranique « jusqu'à la pointe de l'aurore » est interprétée comme une allusion à la venue future du Messie shi'ite à la fin des temps. Par ailleurs, l'expression quelque peu énigmatique *iḥdāth al-nubuwwa* reste suffisamment claire pour indiquer que la mission des imams est identique à celle de Muḥammad, à savoir une mission prophétique.

{561} Sur cette notion centrale de la religion shi'ite voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, partie III-2, pp. 17 *sqq.* ; Id., *La religion discrète*, index s.v. 'ālim, 'ilm, muta'allim.

{562} Al-Ṣaffār, *Baṣā'ir*, p. 788, n° 13, *in fine* (variante : *ziyāda* au lieu de *ziyāra* : « il devient digne que l'Esprit s'ajoute à lui ») ; voir aussi al-Majlisī, *Bihār*, vol. 25, p. 37, n° 4.

{563} À part les chapitres déjà signalés d'al-Ṣaffār et d'al-Kulaynī, voir al-Nu'mānī, *Kitāb al-Ghayba*, texte avec traduction persane de M.J. al-Ghaffārī, Téhéran, 1363 solaire/1985, pp. 9 *sqq.* Sur les notions de connaissance condensée et détaillée, voir Ibn Bābūya, *Uyūn akhbār al-Riḍā*, éd. M.H. Lājevardī, Téhéran, 1378/1958, vol. 1, pp. 14 *sqq.* ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 8, p. 208 et l'étude d'E. Kohlberg, « Imam and Community in the Pre-Ghayba Period », dans S. Amir-Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, New York, 1988, pp. 2 *sqq.* (l'ensemble de l'article : pp. 25-53 = *Belief and Law*, article n° 13). Sur la science secrète, al-Kulaynī, *Uṣūl, Kitāb al-ḥujja*, *ibid.*, vol. 1, pp. 366-370, n°s 7 et 8.

{564} Al-Ṣaffār, *op.cit.*, pp. 789-790, n° 14 (Abū 'Abdallāh : *inna l-qalb alladhī yu'āyinu mā yanzilu fī laylat al-qadr la-'azīm al-sha'n...yushaqqu wa llāhi baṭn dhālik al-rajul thumma yu'khadhu qalbahu wa yuktabu 'alā qalb dhālik al-rajul bi madād al-nūr jamī' al-'ilm thumma yakūnu l-qalb muṣḥafan li l-baṣar wa yakūnu l-lisān mutarjiman li l-udhn idhā arāda dhālik al-rajul 'ilm shay'in nazara bi baṣarihi qalbahu fa ka'annahū yanẓuru fī kitāb*) ; aussi al-Majlisī, *Bihār*, vol. 94, p. 2, n° 45. La tradition fait allusion à de nombreuses notions et pratiques initiatiques importantes : d'abord le cœur comme organe de vision spirituelle (voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, partie II-3 [(Excursus : la vision par le cœur)] ; ensuite la phrase « avoir le ventre fendu » avec utilisation du verbe *shaqqa*, fait inévitablement penser aux deux prodiges prophétiques traditionnellement liés à la vie de Muḥammad, à savoir son miracle consistant à « fendre la lune » (*shaqq al-qamar*) et son initiation surnaturelle désignée par l'expression coranique « l'ouverture de la poitrine » (*sharḥ* ou *inshirāḥ al-ṣadr*). L'usage de *shaqq* au lieu de *sharḥ* et de *baṭn* (ventre) au lieu de *ṣadr* semble une sorte de « dissimulation tactique » (*taqiyya*) pour éviter que les adversaires accusent les imams d'avoir la prétention d'occuper le même rang que le Prophète (voir ici-même le chapitre précédent). Enfin, il est intéressant de noter que la tradition ne parle pas spécifiquement d'un prophète ou d'un imam. Au contraire, une insistance particulière paraît marquer l'usage de l'expression *dhālik al-rajul*, « cet homme » (que j'ai traduit par « personne »), en l'occurrence celui dont le cœur est rendu capable de vision pendant la Nuit du Qadr. S'agit-il de n'importe quel fidèle initié désigné, dans la littérature shi'ite, par l'expression technique « l'initié dont le cœur a été éprouvé par Dieu pour la foi » (*al-mu'min qad imtāhana llāhu qalbahu li l-īmān*) ? (voir M.A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, index s.v.) ; sur cette dernière question voir les analyses subtiles de Ch. Jambet, « Religion du savant et religion du vulgaire. Remarques sur les intentions du commentaire du Livre de la preuve de Mullā Ṣadrā », *Studia Islamica* 109-2 (2014), pp. 208-239.

{565} Al-Ṣaffār, *op.cit.*, p. 782, n° 5 ; 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, *Tafsīr*, vol. 2, p. 466 ; al-Baḥrānī, *Yanābī' al-ma'ājiz*, p. 153 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 94, p. 23, n° 52 ; al-Ḥuwayzī, *Tafsīr nūr al-thaqalayn*, vol. 4, p. 62, n° 9. Ici, le terme pour dire « tourner autour », à savoir *yuṭīfūn*, est celui qui est utilisé pour exprimer les circumambulations des pèlerins autour de la Ka'ba (le *ṭawāf*). Par ailleurs, la tradition semble signifier que les imams peuvent « voir » les anges pendant la Nuit du Qadr, autre capacité prodigieuse traditionnellement réservée aux prophètes (sur cette question

délicate qui sera plus tard une marque de distinction théologique entre un prophète envoyé– *rasūl*–, un prophète « simple » *-nabī* – et un imam/*muḥaddath*, voir le chapitre suivant.

{566} Al-Kulaynī, *Uṣūl*, *ibid.*, vol. 1, p. 260, n° 3 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 94, p. 27, n° 68.

{567} Al-Kulaynī, *op.cit.*, vol. 2, pp. 24 *sqq.*

{568} Al-Ṣaffār, *Baṣā'ir*, section 3, chap. 8 (bāb mā yazādu l-a'imma fī laylat al-jumu'a min al-'ilm al-mustafād), vol. 1, pp. 48 *sqq.* ; al-Kulaynī, *op.cit.*, bāb fī anna l-a'imma yazdādūn fī laylat al-jumu'a 'ilman », vol. 1, pp. 37 *sqq.* ; sur le sujet, voir mon étude monographique : « L'imam dans le ciel. Ascension et initiation (Aspects de l'imamologie duodécimaine III) », dans M.A. Amir-Moezzi (éd.), *Le voyage initiatique en terre d'islam*, pp. 99-116 (article repris dans *La religion discrète*, chap. 5).

{569} Voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, partie III-2 (« La Science sacrée »), pp. 174-199, en particulier pp. 175-190 sur les sources de la connaissance initiatique. Sur les Livres secrets des imams, voir aussi E. Kohlberg, « Authoritative Scriptures in Early Imāmī Shī'ism », dans E. Patlagean et A. Le Boulluec (éds.), *Les retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés*, pp. 295-312.

{570} Al-Kulaynī, *Uṣūl*, *ibid.*, vol. 1, pp. 355-356. La tradition est une illustration, parmi beaucoup d'autres, du couple doctrinal shi'ite qui définit le Coran comme un livre ou guide silencieux, muet (*kitāb/imām ṣāmī*) et l'imam comme un livre ou un Coran parlant (*kitāb/qur'ān nāṭiq*) ; sur ce « couple », ses implications religieuses et ses sources, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, chap. 3, partie 1, en particulier pp. 10 *sqq.*

{571} Voir maintenant L. Massignon, *Écrits mémorables*, éd. sous la direction de Ch. Jambet, Paris, 2009, vol. 1, 2^e partie, « Marie et Fātima » (ensemble d'articles), pp. 211-289 ; J. Dammen McAuliffe, « Chosen of All Women : Mary and Fātimah in Qur'ānic Exegesis », *Islamochristiana* 7 (1981), pp. 19-38 ; D. L. Soufī, « Fātima in Classical Muslim Thought », thèse de doctorat inédite, University of Princeton, 1997 ; V. Klemm, « Image formation of an Islamic legend. Fātima, the daughter of the prophet Muḥammad », dans S. Günther (ed.), *Ideas, images, and methods of portrayal. Insights into classical Arabic literature and Islam*, Leyde- Boston, 2005, pp. 181–208. Pour les interprétations de ce symbolisme dans l'ésotérisme shi'ite, voir ci-après les sources et les études mentionnées dans la note 42.

{572} Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Tafsīr*, éd. M. al-Kāzīm, Téhéran, 1410/1990, pp. 581-582, n° 2 ; al-Astarābādī, *Ta'wīl al-āyāt al-ẓāhira*, pp. 791-792.

{573} Le texte joue avec le sens de la racine *FṬM* qui signifie littéralement « sevrer, cesser d'allaiter ». Cependant, je ne suis pas sûr de bien comprendre le sens de cette phrase et de l'avoir traduite correctement : *wa innamā sumiyat Fātima li anna l-khalq fuṭimū 'an* (ou *min*) *ma'rifatihā*. On peut également comprendre la seconde partie de la phrase dans un sens opposé : « ... car les créatures [i.e. la masse des gens, la majorité, les non-Shi'ites ?] n'ont pas été gratifiées par sa connaissance » (pour cette seconde compréhension, voir M.M. Bar-Asher & A. Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion. An Inquiry into its Theology and Liturgy*, Leyde, etc., 2002, p. 145, citation de l'ouvrage du penseur nuṣayrī al-Ṭabarānī, *Majmū' al-a'yād* ; voir note suivante).

{574} L'identification de la Nuit du Qadr ou de la Nuit du 15 Sha'bān comme symbole de Fātima est assez fréquente chez les Shi'ites ésotéristes Nuṣayrī-s ; voir par ex. Maymūn b. Qāsim al-Ṭabarānī, *Majmū' al-a'yād*, éd. R. Strothmann dans *Der Islam* 27 (1944-46), pp. 1 *sqq.*, 15 *sqq.* ; Id., « al-Masā'il al-khāṣṣa » dans *Rasā'il al-ḥikma al-'alawiyya*, éd. Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, s.l. (« Silsilat al-turāth al-'alawī »), 2006, pp. 195 *sq.* ; al-Khaṣībī/Khuṣaybī, « al-Risāla al-Rāstbāshiyya », dans *Rasā'il al-ḥikma al-'alawiyya*, p. 81. Voir aussi les études de : H. Corbin, « Temple sabéen et Ismaélisme », dans Id., *Temple et contemplation. Essais sur l'islam iranien*, Paris, 1980, pp. 189-190 ; H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die Extreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich-Munich, 1982, index s.n. Fātima ; M. Moosa, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*, New York, 1987, pp. 35 *sqq.*, 391 *sq.* ; Bar-Asher-Kofsky, *The Nuṣayrī-'Alawī Religion*, index s.n. Fātima, surtout p. 116, pp. 143-145 ; Y. Friedman, *The Nuṣayrī-'Alawīs : an Introduction to the Religion, History and Identity of the*

Leading Minority in Syria, Leyde, 2009, p. 155, 160 ; H. Ansari, « L'héritage ésotérique du chiisme... », p. 9, note 8.

{575} Voir aussi ici-même les chapitres 5 et 7.

{576} Al-Kulaynī, *Uṣūl*, *ibid.*, vol. 1, pp. 364-365, n° 6. L'adoration secrète de Dieu de la dernière phrase semble désigner "la religion de 'Alī", dimension ésotérique de l'islam jusqu'à l'avènement du Sauveur à la Fin des temps et la manifestation au grand jour de cette religion secrète.

{577} K.M. al-Shaybī, « al-Taḳīyya uṣūluḥā wa taṭawwuruḥā », *Revue de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alexandrie* 16 (1962-1963), p. 15 (l'ensemble de l'article, pp. 14-40).

{578} M.A. Amir-Moezzi, « Dissimulation », *Encyclopaedia of the Qur'ān*, J.D. MacAuliffe, (ed.), Leyde, vol.1 (2001), pp. 320-324. Sur la pratique chez les Khārijites voir Shahrastānī, *Livre des religions et des sectes*, vol. 1, trad. D. Gimaret et G. Monnot, Paris-Louvain, 1986, p. 383 et 414.

{579} Al-Sarakhṣī, *al-Mabsūṭ*, Beyrouth, s.d., pp. 38-47.

{580} Al-Malaṭī, *Kitāb al-tanbīh*, ed. S. Dederling, Istanbul, 1936, pp. 24-25 ; Ibn Taymiyya, *Minḥāj al-sunna*, s.l.s.d., vol. 1, pp. 159-160. Pour les attaques très violentes de l'Ottoman Mu'īn al-Dīn Mīrṣā Makhdūm, *al-Nawāqīd li bunyān al-Rawāfiḍ*, voir E. Kohlberg, — « Some Imāmī-Shī'ī views on taḳīyya », *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975), p. 395 (l'ensemble, pp. 395-402 ; réimp. dans Id., *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot, 1991, article n° III). Pour les Wahhābites, voir M. Litvak, « More harmful than the Jews : anti-Shī'ī polemics in modern radical Sunni discourse », dans M.A. Amir-Moezzi, M.M. Bar-Asher et S. Hopkins (éds.), *Le shī'isme imāmīte quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout, 2009, pp. 302-303 (l'ensemble : pp. 293-314). Voir aussi les propos d'al-Nawbakhtī, *Firaq al-shī'a*, trad. fr. de M.J. Mashkour, *Les sectes shīites*, 2^e éd., Téhéran, 1980, pp. 79-80 (les deux notions de taḳīyya et de badā' – versatilité divine – sont dénoncées par les adversaires des Shī'ites comme des moyens, utilisés par ces derniers, pour justifier leurs contradictions et leurs mensonges).

{581} Goldziher, « Das Prinzip der taḳīyya im Islam », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60 (1906), p. 217 et 224 (l'ensemble : pp. 213-226 ; rééd. *Gesammelte Schriften*, ed. J. Desomogyi, Hildesheim, 1967-70, vol. 5, pp. 59-72) ; *EI2*, vol. 10, pp. 145-146.

{582} A. de Gobineau, rééd. 1928, pp. 1-18 et en particulier pp. 12-13 et 16-17 ; cité par D. De Smet, « La pratique de taḳīyya et kitmān en islam chiite : compromis ou hypocrisie ? », dans M. Nachi (éd.), *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Paris, 2011, pp. 148-149 (l'ensemble, pp. 148-161).

{583} Par ex. A.A. Fyzee, « The Study of the Literature of the Fatimid Da'wa », dans G. Makdisi (ed.), *Arabic and Islamic Studies in Honour of H.A.R. Gibb*, Leyde, 1965, pp. 232-249 ; H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, 1971-1972, index s.v. taḳīyeh et ketmān ; E. Kohlberg, article cité (ci-dessus note 4) ; Id., « Taḳīyya in Shī'ī Theology and Religion », dans H.G. Kippenberg and G.G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leyde, 1995, pp. 345-380 ; E. Meyer, « Anlass und Anwendungsbereich der taḳīyya », *Der Islam* 57(1980), pp. 246-280 ; M.J. Kister, « On 'Concessions' and Conduct. A Study in Early Islam », dans G.H.A. Juynboll (ed.), *Studies in the First Century of Islamic Society*, vol. 3, Carbondale, 1983, pp. 89-107 ; A. Layish, « Taḳīyya among the Druzes », *Asian and African Studies* 19 (1985), pp. 245-281 ; Hans G. Kippenberg, « Ketmān. Zur Maxime der Verstellung in der antiken und frühislamischen Religionsgeschichte », dans J.W. van Herten et al. (eds.), *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of Jürgen C.H. Lebram*, Leyde, 1986, pp. 172-183 ; A. Schimmel, « Secrecy in Sufism », dans K.W. Bolle (ed.), *Secrecy in Religions*, Leyde, 1987, pp. 81-102 ; J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, vol. I-VI, Berlin-New York, 1991-97, index, s.v. ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index s.v. ; D. Steigerwald, « La dissimulation (taḳīyya) de la foi dans le shī'isme ismaélien », *Studies in Religion* 27/1 (1998), pp. 39-59 ; S. Makārim, *al-Taḳīyya fī l-islām*, Beyrouth, 2004 ; L. Clarke, « The Rise and Decline of Taḳīyya in Twelver Shi'ism », dans T. Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam*, Londres-New York, 2005, pp. 46-63 ; M. Dakake,

« Hiding in Plain Sight : the Practical and Doctrinal Significance of Secrecy in Shi'ite Islam », *Journal of the American Academy of Religion*, 24/2 (June 2006), pp. 324-355 ; M. Ebstein, « Secrecy in Ismā'īlī Tradition and in the Mystical Thought of Ibn al-'Arabī », *Journal Asiatique* 298/2 (2010), pp. 303-343 ; D. De Smet, article cité (ci-dessus note précédente) ; O. Mir-Kasimov, « Techniques de garde du secret en Islam », *Revue de l'Histoire des Religions* 228/2 (avril-juin 2011), pp. 265-287 ; Le fascicule de la revue espagnole *Al-Qanṭara* 34/2 (2013) est consacré à la *taqiyya*. Plusieurs articles y traitent des courants shi'ites : D. De Smet, « La *taqiyya* et le jeûne de Ramadan : quelques réflexions ismaéliennes sur le sens ésotérique de la charia », pp. 357-386 ; M. Ebstein, « Absent yet All Times Present : Further Thoughts on Secrecy in the Shī'ī Tradition and in Sunnī Mysticism », pp. 387-413 ; R. Gleave, « The Legal Efficacy of *taqiyya* Acts in Imāmī Jurisprudence : 'Alī al-Karakī's *al-Risāla fī l-taqiyya* », pp. 415-438.

{584} Kippenberg, art.cité (note précédente), p. 173 ; van Ess, *op.cit.* (note précédente), vol. 1, p. 313 ; al-Kirmānī, *al-Risāla al-waḍī'a fī ma'ālim al-dīn*, ms Cambridge Or 1455 Arberry 9, fol. 49r, cité par D. De Smet, *op.cit.* (ci-dessus note 6), p. 154. Sur la « discipline de l'arcane » chez des penseurs chrétiens anciens comme Clément d'Alexandrie, Origène, Saint Basile, Saint Cyrille de Jérusalem, Pseudo-Denys l'Aréopagite, etc., voir par ex. *Dictionnaire de théologie catholique*, éd. A. Vacant et E. Mangenot, tome 1, Paris, 1937, fasc. 2, col. 1738-1758 ; J. Daniélou et H.I. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église*, Paris, 1963, vol. 1, pp. 9 *sqq.*

{585} Sur les anciennes compilations de traditions imamites, voir E. Kohlberg, « Shī'ī Ḥadīth », dans A.F.L. Beeston *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Arabic Literature I. Arabic Literature to the End of Umayyad Period*, Cambridge, 1983, pp. 299-307 ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 48-58.

{586} Par ex. al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt*, éd. Mīrzā Kūčebāghī, Tabriz, s.d. (vers 1960), section 1, chapitres 1 *sqq.*, pp. 20 *sqq.* Sur la centralité de la notion de secret dans le shi'isme imamite, voir M.A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, pp. 22 *sqq.* et index *s.v. sirr*, pl. *asrār*.

{587} Al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, éd. J. Muṣṭafawī, avec trad. persane, 4 vols., Téhéran, s.d. (le 4^e vol. traduit par H. Rasūlī Maḥallātī date de 1386/1966), « Kitāb al-īmān wa l-kufr », bāb al-taqiyya, n° 2, vol. 3, p. 307.

{588} *Ibid.*, n° 12, vol. 3, p. 312 ; aussi al-Barqī, *Kitāb al-mahāsin*, éd. J. Muḥaddith, Téhéran, 1370/1950, pp. 202-203 ; Ibn Bābūya, *Kamāl al-dīn*, éd. 'A.A. Ghaffārī, Qumm, réimp. 1405/1985, bāb 35, n° 5, vol. 2, p. 371 (dans certaines variantes de ce hadīth, le mot « foi » – *īmān* – est remplacé par « religion » – *dīn*).

{589} Ja'far al-Ṣādiq (attribué à), *Tafsīr*, éd. P. Nwyia, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beyrouth), 43 (1968) p. 194 ; éd. 'A. Zay'ūr, *al-Tafsīr al-ṣūfī li l-Qur'ān 'ind al-Ṣādiq*, Beyrouth, 1979, p. 136.

{590} Al-Kulaynī, *ibid.*, bāb al-idhā'a, n° 2, vol. 4, p. 77.

{591} Al-Nu'mānī, *Kitāb al-ghayba*, éd. 'A.A. Ghaffārī, Téhéran, 1397/1977, bāb 1, n° 3, p. 55. Sur d'autres sources anciennes sur la *taqiyya*, voir Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 311-312, note 685.

{592} E. Kohlberg, « *Taqiyya* in Shi'i Theology and Religion », pp. 34 *sqq.* et 36 *sqq.*

{593} D. De Smet, « La pratique de *taqiyya*... », pp. 152-3 ; Id., « La *taqiyya* et le jeûne de Ramadan... », p. 357.

{594} Sur le *tabdīd al-'ilm*, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index *s.v.*

{595} Ces thèmes constituent les sujets étudiés dans mes ouvrages déjà cités. Sur la question de la falsification du « Coran officiel » dans le shi'isme, voir maintenant E. Kohlberg and M.A. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*.

{596} Sur ces ouvrages, voir le livre mentionné à la note précédente ainsi que les études citées ci-dessus à la note 9.

{597} Sur ce traditionniste majeur et son ouvrage capital, voir M.A. Amir-Moezzi et H. Ansari, « Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī (m. 328/939-40 ou 329/940-941) et son *Kitāb al-Kāfī*. Une introduction », *Studia Iranica* 38/2 (2009), pp. 191-247 ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*,

chap. 5 (version augmentée de l'article précédent) ; Id., *La Preuve de Dieu*, pp. 13 *sqq.* Les traditions concernant les capacités prophétiques des imams ont été reprises par d'innombrables autres compilations de traditions. Pour ne pas alourdir les notes, je me limiterai principalement au *Kāfī* (la plupart de ces traditions sont maintenant traduites en français dans M.A. Amir-Moezzi, *La Preuve de Dieu*, Seconde Partie, chap. 3).

{598} Al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, « K. al-ḥujja », hadith-s nos 69 *sqq.* (en numérotation continue), vol. 2, pp. 32 *sqq.*

{599} Respectivement les traditions nos 1 à 5 et puis 6 et 7 du chapitre mentionné.

{600} Al-Kulaynī, *ibid.*, nos 70 *sqq.* (en numérotation continue) ; sur ces termes, et plus particulièrement le premier, voir E. Kohlberg, « The Term 'Muḥaddath' in Twelver Shī'ism », dans *Studia Orientalia memoriae D.H. Baneth dedicata*, Jerusalem, 1979, pp. 39-47 (= *Belief and Law in Imāmī Shī'ism* — ci-dessus note 4 –, article n° V) ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index *s.v.* et en particulier pp. 17 *sqq.*

{601} Al-Kulaynī, *ibid.*, n°-s 70 *sqq.* ; aussi al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt*, section 9, chapitres 14 et 15.

{602} Al-Kulaynī, *ibid.*, nos 71 *sqq.* ; aussi al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt*, section 9, chap. 16.

{603} *Ibid.*, nos 704 et 707.

{604} Al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt*, section 8, chap. 1, pp. 368-374 ; al-Kulaynī, *ibid.*, kitāb al-ḥujja, bāb al-farq bayn al-rasūl wa l-nabī wa l-muḥaddath, nos 43 *sqq.*, vol. 1, pp. 248-250 ; aussi E. Kohlberg, « The Term 'Muḥaddath' », *passim* ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, p. 178. La présentation de 'Umar b. al-Khaṭṭāb comme un *muḥaddath* par les autorités sunnites (voir Y. Friedmann, « Finality of Prophethood in Sunnī Islām », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), p. 203 (l'ensemble, pp. 177-215) semble relever, tout au moins partiellement, de la controverse anti-shī'ite et de la volonté de neutralisation des capacités prophétiques de 'Alī par celles du deuxième calife (voir A. Hakim, « 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, calife par la grâce de Dieu », *Arabica* 54/3 (2008), pp. 317-336).

{605} Al-Kulaynī, *ibid.*, nos 1021 et 1022, vol. 2, p. 241.

{606} *Ibid.*, n° 1020, vol. 2, pp. 240-241. Le terme *muṣāfaḥa* (« donner une poignée de main ») peut également signifier « faire face, se présenter en face de quelqu'un ». Dans les deux cas, la présence visible de l'ange semble aller de soi.

{607} *Ibid.*, nos 102 *sqq.*, vol. 2, pp. 24 *sqq.*

{608} Voir M.A. Amir-Moezzi, « L'imam dans le ciel. Ascension et initiation (Aspects de l'imamologie duodécimaine III) » (maintenant dans *La religion discrète*, chap. 5).

{609} Voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, partie III-2, pp. 174-199.

{610} Al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt*, section 9, chapitres 14-19, pp. 445-466. Sur l'auteur et son ouvrage, voir M.A. Amir-Moezzi, « Al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-3) et son *Kitāb baṣā'ir al-darajāt* », *Journal Asiatique* 280/3-4 (1992), pp. 221-250 ; version amplifiée de cet article dans Id., *Le Coran silencieux*, chap. 4 ; A.J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shī'ism : Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*, Richmond, 2000, chapitres 5 et 7.

{611} *Baṣā'ir al-darajāt*, section 9, chap. 15, n° 8, pp. 452-453.

{612} Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 96-97.

{613} M.A. Amir-Moezzi, « Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne (Aspects de l'imamologie duodécimaine IV) » (maintenant dans *La religion discrète*, chap. 8).

{614} Sur ces personnages et d'une manière générale sur ceux que les hérésiographes appellent les « extrémistes » (*ghulāt*), voir par ex. H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die Extreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich-Munich, 1982 ; W. Tucker, *Mahdīs and Millenarians : Shiite Extremists in Early Muslim Iraq*, New York, 2008 ; P. Crone, *The Nativist Prophets in Early Islamic Iran : Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge, 2011 ; J. van Ess, *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin-New York, 2011 ; S.W. Anthony, *The Caliph and*

the Heretic. Ibn Saba' and the Origins of Shi'ism, Leyde, 2012 ; M. Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*, Londres-New York, 2017 ; B. Tendler Krieger, « 'Abd Allāh b. Saba' and the Role of the Nuṣayrī Bāb. Rehabilitating the Heresiarchs of the Islamic Tradition », dans M.A. Amir-Moezzi *et al.* (éds.), *L'ésotérisme shi'ite*, pp. 441-472. Sur le caractère artificiel et probablement tardif de la distinction hérésiographique entre « les shi'isme modéré » des imams et « le shi'isme extrémiste » des *ghulāt*, surtout à l'époque ancienne, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 31 *sqq.* et Id., « Les Imams et les Ghulāt ».

{615} Sur le rôle particulièrement important des disciples des imams, voir E. Kohlberg, « Imam and Community in the Pre-Ghayba Period », dans S. Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, 1988, pp. 25-53 (= *Belief and Law in Imāmī Shi'ism*, article n° XIII) ; et maintenant L.N. Takim, *The Heirs of the Prophet : Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, New York, 2006, *passim*.

{616} Par ex. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, éd. Krehl, Leyde, 1864, « Faḍā'il aṣḥāb al-nabī » 9, vol. 2, p. 436 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Le Caire, 1955, « Faḍā'il al-ṣaḥāba » 32, vol. 4, p. 1871 ; Ibn Mājā, *Sunan*, Le Caire, 1952, « Muqaddima » 115, vol.1, pp. 42-43.

{617} Y. Friedmann, « Finality of Prophethood in Sunnī Islām », pp. 186-187 ; Id., *Prophecy Continuous : Aspects of Aḥmadī Religious Thought and its Medieval Background*, Berkeley, 1989, pp. 59-60 ; U. Rubin, « The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy. On the Interpretation of the Qur'ānic Sūrat al-Aḥzāb (33) », *ZDMG* 164/1 (2014), partie 5.1 « 'Alī and Aaron » (l'ensemble de l'article p. 65-96).

{618} Ibn Bābūya, *Ma'ānī l-akḥbār*, éd. 'A.A. Ghaffārī, Téhéran, 1379/1959-1960, pp. 74-79 ; tradition analysée par M.M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leyde-Boston-Cologne, 1999, pp. 156-157. En effet, nous avons déjà vu, à travers les traditions rapportées par al-Kulaynī, que certains fidèles shi'ites croyaient en la stature prophétique des imams ; à cet égard, voir aussi al-Kulaynī, *al-Rawḍa min al-Kāfi*, éd. H. Rasūlī Maḥallātī, Téhéran, 1389/1969-1970, vol. 1, pp. 173 et 176 (le calife omeyyade Hishām b. 'Abd al-Malik reconnaît que certains shi'ites de Kūfa considèrent l'imam Muḥammad al-Bāqir comme étant un prophète) ; aussi al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt*, section 9, chap. 15, n° 5 (un disciple demande à Ja'far al-Ṣādiq s'il est un prophète) ; al-Nu'mānī (m. vers 345/956), *Kitāb al-ghayba*, éd. 'A.A. Ghaffārī, Téhéran, 1397/1977, p. 145 (selon l'auteur, les imams ont exactement la même stature religieuse que le Prophète) ; Ibn Bābūya al-Ṣadūq, *Amālī*, éd. et trad. persane de M.B. Kamare'ī, Téhéran, 1404/1984, « Majlis » 47, n° 4, p. 278 (un Khārijite, converti au shi'isme, dit avoir reconnu la mission prophétique – *risāla* – de l'imam Ja'far al-Ṣādiq).

{619} ...*Arā nūr al-waḥy wa al-risāla wa aḥummu rīḥ al-nubuwwa...innaka tasma' mā asma' wa tarā mā arā illā annaka lasta bi-nabiyy...* 'Alī b. Abī Ṭālib (attribué à), *Nahj al-balāgha*, éd. 'A.N. Fayḍ al-islām, Téhéran, 1351 solaire/1972, p. 812.

{620} Au verset 6 de la sourate 61, dans la version du Compagnon Ubayy b. Ka'b – et non dans la Vulgate officielle – on aurait lu : « Et [rappelle ceci :] quand Jésus, fils de Marie, dit : 'O Fils d'Israël ! Je suis l'envoyé de Dieu vers vous et je vous annonce un prophète dont la communauté sera la dernière communauté et par lequel Dieu mettra le sceau aux prophètes et aux apôtres. [Les Fils d'Israël] répondirent : 'Ceci est une sorcellerie évidente' » ; voir par ex. A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, Leyde, 1937, p. 170 (texte anglais) ; R. Blachère, trad. du Coran, Paris, 1966, p. 593 et notes. La version officielle a : « Et [rappelle ceci :] quand Jésus, fils de Marie dit : 'O Fils d'Israël ! Je suis l'envoyé de Dieu vers vous, déclarant véridique ce qui, de la Torah, est venu avant moi, annonçant un envoyé qui viendra après moi et aura comme nom Aḥmad'. Or, lorsque [Jésus] vint avec ces preuves claires, [les Fils d'Israël] répondirent : 'Ceci est une sorcellerie évidente'. »

{621} Al-Bīrūnī, *Āthār al-bāqiya*, éd. C.E. Sachau, *Alberuni, Chronologie orientalischer Völker*, Leipzig, 1923, p. 207 ; al-Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa l-niḥal*, éd. W. Cureton, *Book of Religious and Philosophical Sects*, Londres, 1846, p. 192 ; Ibn al-Murtaḍā et al-Balkhī cités par K. Kessler,

Mani : Forschungen über die manichäische Religion, vol. 1, Berlin, 1889, pp. 349 et 371 ; voir G. Stroumsa, « 'Le sceau des prophètes' : nature d'une métaphore manichéenne », dans Id., *Savoir et salut*, Paris, 1992, chap. XV, pp. 276-277 (trad. fr. de « Seal of the Prophets : the Nature of A Manichean Metaphor », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7(1986), pp. 61-74).

{622} H.-Ch. Puech, *Le manichéisme*, Paris, 1949, p. 146 ; M. Tardieu, *Le manichéisme*, Paris, 1981, pp. 19-27 ; G. Stroumsa (1986 ; voir la note précédente) ; C. Colpe, *Das Siegel der Propheten : historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, Berlin, 1990, chap. 9 ; M. Gil, « The Creed of Abū 'Āmir », *Israel Oriental Studies* 12 (1992), 38 sq. (l'ensemble, pp. 9-47) ; R. Simon, « Mānī and Muḥammad », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21 (1997), p. 135 (l'ensemble : pp. 118-141) ; M. Sfar, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, Paris, 1998, chap. 11 (« Aḥmad, le prophète manichéen ») ; S. Evstatiev, « On the Perception of the *Khātam al-nabiyyin* Doctrine in Arabic Historical Thought : Confirmation or Finality ? », dans S. Leder, H. Kilpatrick, B. Martel-Thoumian & H. Schönig (eds.), *Studies in Arabic and Islam. Orientalia Lovaniensia Analecta* (Proceedings of the 19th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants), Louvain, 2002, pp. 455-467 ; J. Ries, « Les Kephalaia. La catéchèse de l'Eglise de Mani », dans D. De Smet, G. de Callataÿ et J. Van Reeth (éds.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Bruxelles, 2004, pp. 143-158 ; J. Van Reeth, « La typologie du prophète selon le Coran : le cas de Jésus », dans G. Dye et F. Nobilio (éds.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles, 2011, pp. 104-105 (l'ensemble, pp. 81-105).

{623} G. Stroumsa, « Le Sceau des Prophètes », p. 283.

{624} M. Tardieu, *Le manichéisme*, p. 21.

{625} J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (dir.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, 2007, index p. 1812 (il est cependant à noter que dans *Allogène* (NH XI,3), « sceau » signifie la clôture de la révélation ; *ibid.*, p. 1574).

{626} H. Bobzin, « 'Das Siegel der Propheten'. Maimonides und das Verständnis von Mohammeds Prophetentum », dans G. Tamer (ed.), *The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge*, Berlin, 2005, pp. 289-306 ; Id., « The 'Seal of the Prophets' : Towards an Understanding of Muhammad's Prophethood », dans A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx (eds.), *The Qur'ān in Context : Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leyde, 2010, pp. 565-583. On peut ajouter aux sources mentionnées : Tertullien, *Adversus Iudaeos*, XI,10 : « Jésus Christ est le sceau de tous les prophètes [*Christus est signaculum omnium prophetarum*] qui l'ont précédé et qui étaient venus pour l'annoncer. » Cependant, pour Tertullien, ce n'est pas Jésus mais Jean-Baptiste qui est le dernier des prophètes (*clausula prophetarum*), le dernier à avoir annoncé l'avènement du Christ. De son côté, S. Khalil Samir interprète l'expression coranique comme étant « une marque d'appartenance » (et non la marque finale), un signe d'authenticité de la mission prophétique de Muḥammad, en la rapprochant de l'Évangile de Jean 6,27 : « C'est lui [le Christ] que le Père, Dieu, a marqué de son sceau » ; Khalil Samir, « Une réflexion chrétienne sur la mission prophétique de Muḥammad », dans A.-M. Delcambre et J. Bosshard (éds.), *Enquêtes sur l'Islam, en hommage à Antoine Moussali*, Paris, 2004, pp. 267 sq. (l'ensemble, pp. 263-292) ; voir déjà H. Windisch, « Die fünf johanneischen Parakletprüche », dans *Festgabe für A.Jülicher*, Tübingen, 1927, p. 120 (l'ensemble : pp. 110-137).

{627} H. Hirschfeld, *Beiträge zur Erklärung des Korān*, Leipzig, 1886, pp. 71 sq. ; Id., *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, Londres, 1902, p. 139 ; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I-II, Halle, 1888-1890, pp. 10 sqq. (trad. fr partielle du tome II par L. Bercher, *Études sur la tradition islamique*, Paris, 1952, pp. 12 sqq.) ; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin, 1926, pp. 53 sq. ; H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Berlin, 1931, pp. 42 sqq. ; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938, pp. 120-121 ; Id., *The Qur'an as Scripture*, New York, 1952, pp. 78-79 ; J. Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977, p. 64 ; Y. Friedmann, « Finality of Prophethood in Sunnī Islām » ; Id., *Prophecy Continuous* ; A.A. Ambros, *A Concise Dictionary of*

Koranic Arabic, Wiesbaden, 2004, pp. 83 sq. ; J. van Ess, « Das Siegel der Propheten : die Endzeit und das prophetische im Islam », dans M. Riedl & T. Schabert (éd.), *Propheten und Prophezeiungen*, Berlin, 2005, pp. 53-75 ; D. Powers, *Muhammad is Not the Father of Any of Your Men : the Making of the Last Prophet*, Philadelphie, 2009 ; U. Rubin, « The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy ». La liste n'est pas exhaustive.

{628} Il s'agit de la fameuse « tradition de la brique » (*ḥadīth al-labīna*), i.e. la brique qui manque au grandiose monument de la religion ; voir al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, éd. Krehl, Leyde, 1864, « K. al-manāqib », 18, vol. 2, p. 390 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Le Caire, 1955, « K. al-fadā'il », 22-23, vol. 4, p. 1791.

{629} Y. Friedmann, « Finality of Prophethood », pp. 182-183 ; le thème de « Muḥammad, le prophète de la fin des temps » (*nabī/rasūl al-maḥama/al-malāhim*), constitue le sujet central de l'ouvrage capital et pourtant injustement oublié de Paul Casanova, *Mohammed*.

{630} Ibn Abī Shayba, *al-Muṣannaḥ fī l-aḥādīth wa l-āthār*, éd. M. 'A. Shāhīn, Beyrouth, 1416/1995, vol. 5, p. 337, n° 26644 ; aussi Ibn Qutayba, *Ta'wīl mukhtalaḥ al-ḥadīth*, Le Caire, 1326/1908, pp. 235-236 (trad. fr. de G. Lecomte, *Le traité des divergences du Ḥadīth d'Ibn Qutayba*, Damas, 1967, pp. 207-209 (avec commentaire d'Ibn Qutayba) ; al-Suyūṭī, *al-Durr al-manthūr fī l-tafsīr bi l-ma'ṭhūr*, réimpr. Beyrouth, s.d. (Dār al-thaqāfa), vol. 5, p. 204 ; Y. Friedmann, « Finality of Prophethood », p. 192 ; Id., *Prophecy Continuous*, p. 63 ; C. Gilliot, « Miscellanea coranica I », *Arabica* 59 (2012), pp. 118-119 (l'ensemble, pp. 109-133).

{631} Ibn Abī Shayba, *ibid.*, 19, *adab*, vol. 5, pp. 219 sqq. Apparemment, afin de résoudre la contradiction de ces traditions avec le dogme de « Muḥammad, le dernier des prophètes », d'autres traditions auront été mises en circulation selon lesquelles 'Ā'isha et d'autres Compagnons interdisaient qu'il soit dit, après notre formule, que Muḥammad est l'ultime prophète sur terre car le prophète Jésus allait revenir dans le monde à la fin des temps, ; voir *ibid.*, n° 26645 ; voir Y. Friedmann, « Finality of Prophethood », pp. 192-193 ; Id., *Prophecy Continuous*, pp. 63-64 ; U. Rubin semble accepter le point de vue traditionnel des sources islamiques et réfute les analyses de Friedmann ; voir son article « The Seal of the Prophets », partie 7 (« The Muslim Jesus »). En tout cas, il paraît certain que pendant les premiers temps de l'islam, la doctrine selon laquelle Muḥammad est le prophète ultime posait problème ; voir aussi W. Madelung, *The succession to Muḥammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge, 1997, pp. 16-17.

{632} Ibn 'Asākir, *Ta'riḥ madīnat Dimashq*, al-Sīra al-nabawiyya, 2 vols., éd. N. Ghazzāwī, Damas, 1984-1991, vol. 1, p. 120 ; Ibn Māja, *al-Sunan*, éd. M. F. 'Abd al-Bāqī, 2 vols., Le Caire, 1952-1954, bāb al-janā'iz 27, vol. 1, p. 484, n° 1511 ; al-Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa*, éd. 'A.M. Qal'ajī, 7 vols., Beyrouth, 1405/1985, vol. 7, p. 291. Pour une discussion en détail sur ces traditions, sur celles qui viennent les justifier et d'autres sources les rapportant voir Y. Friedmann, « Finality of Prophethood », pp. 187-190 ; id., *Prophecy Continuous*, pp. 5 sqq. ; C. Gilliot, « Miscellanea coranica I », pp. 119-20, surtout note 64 ; U. Rubin, « The Seal of the Prophets », partie 3 (« Ibrāhīm's prophecy ») lequel justifie le point de vue traditionnel islamique selon lequel Ibrāhīm mourut en bas âge, puisque selon la volonté de Dieu Muḥammad devait être le dernier des prophètes.

{633} Voir C. Addas, « Bahīrā » dans M.A. Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, pp. 105-109.

{634} *Bihī khatama llāhu man qablahu/ wa man ba'dahu min nabīyyin khatam*, dans *Umajja ibn Abi ṣ-Ṣalt. Die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente*, éd. Schulthess, Leipzig, 1911, p. 24, vers 12. Comme c'est le cas d'autres poètes très anciens, l'authenticité des poèmes d'Ibn Abī al-Ṣalt reste problématique (pour les derniers états de la question voir T. Seidensticker, « The Authenticity of the Poems ascribed to Umayya ibn Abī al-Ṣalt », dans J.R. Smart (ed.), *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*, Richmond, 1996, pp. 88-102 ; N. Sinai, « Religious poetry from the Quranic milieu : Umayya b. Abī al-Ṣalt on the fate of the Thamūd », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74/3 (2011), pp. 396-419. S'il existe des doutes sur l'attribution de ce vers, les chercheurs sont unanimes pour le dater des deux premiers siècles de l'hégire et c'est ce point qui intéresse mon examen : pendant les premiers temps de l'islam, l'expression *khātim/khātam al-*

anbiyā' ne signifiait pas « le dernier des prophètes » pour tous. Voir Y. Friedmann, « Finality of Prophethood », pp. 184 ; U. Rubin, « The Seal of the Prophets », partie 7.1 (« Umayya b. Abī l-Ṣalt ») qui, pour justifier la prise de position traditionnelle islamique, commente le vers comme annonçant implicitement la venue future de Jésus.

{635} Y. Friedmann, « Finality of Prophethood », pp. 185-186.

{636} *The Naqā'id of Jarīr and al-Farazdaq*, éd. A. Bevan, Leyde, 1908-1912, vol. 1, p. 349. Le commentateur du vers (selon Friedmann, il s'agirait d'Abū 'Ubayda, m. 209/824-825) déclare que « le sceau des prophètes signifie le meilleur parmi les prophètes » (... *khātim/khātam al-anbiyā' wa huwa khayr al-anbiyā'*).

{637} *Die Hāshimijjāt des Kumait*, éd. Horowitz, Leyde, 1904, p. 85.

{638} D. Powers, *Muḥammad is not the father of any of your men. The making of the last Prophet*, Philadelphie, 2009.

{639} Voir ci-dessus note 45 (parmi les études citées dans cette note, seule celle d'Uri Rubin va sans équivoque dans le même sens que la tradition « orthodoxe » selon laquelle notre expression signifiait depuis toujours et de manière claire « le dernier des prophètes »).

{640} Avec quelques variantes dues à la diversité de ses courants, la doctrine ismā'īlienne maintient que Muḥammad est le prophète du sixième cycle, lequel est celui de l'occultation des vérités ésotériques (*dawr al-sitr*), et l'islam la religion du même cycle. Il y aura donc, après Muḥammad et l'islam, un prophète-résurrecteur (*qā'im*) et une religion d'un septième et ultime cycle, celui du dévoilement (*dawr al-kashf*).

{641} C'est le sujet principal de M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*.

{642} Y. Friedmann, « Finality of Prophethood », pp. 19 *sqq.* ; sur la vivacité du prophétisme et des prophètes en Arabie juste avant et pendant la vie de Muḥammad voir maintenant C.J. Robin, « Les signes de la prophétie en Arabie à l'époque de Muḥammad (fin du VI^e et début du VII^e siècle de l'ère chrétienne) », dans S. Georgoudi, R. Koch-Piettre et F. Schmidt (éds.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leyde-Boston, 2012, pp. 433-476.

{643} Voir les études citées à la note 38. Y ajouter Gh. Ḥ. Ṣadiqī, *Jonbesh hā-ye dīnī-ye īrānī dar qarn hā-ye dovvom va sevvom-e hejrī*, Téhéran, 1372 solaire/1993 (version complétée et mise à jour par l'auteur de sa thèse de doctorat : G.H. Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens aux II^e et III^e siècle de l'hégire*, Paris, 1938) ; F. Daftary, *The Ismā'īlīs : Their History and Doctrines*, Cambridge, 2007² (1^{re} éd. 1990), surtout index s.v. Muḥammad b. Ismā'īl b. Ja'far al-Ṣādiq.

{644} S.M. Wasserstrom, « The Moving Finger Writes : Mughīra b. Sa'īd's Islamic Gnosis and the Myths of its Rejection », *History of Religions* 25/1 (1985), pp. 62-90 ; aussi Id., « The Shī'īs are the Jews of our Community : An Interreligious Comparison within Sunnī Thought », *Israel Oriental Studies* 14 (1994), pp. 297-324 (maintenant dans Id., *Between Muslim and Jew : the Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton, 1995, chap. 3).

{645} Sur le tournant que constitua l'ère bouyide dans l'évolution doctrinale du shi'isme imamite, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 3 *sqq.* ; Id. et Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris, 2004, partie III,1 ; sur les exégèses coraniques imamites pré-bouyides, voir Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*.

{646} Dans un récent article, M. Ebstein avance, de façon pertinente, l'hypothèse selon laquelle la dissimulation des pratiques religieuses dans les cercles pieux des premiers temps de l'islam aurait été directement liée aux violences des guerres civiles de cette époque (voir son article « Absent yet All Times Present... »).

{647} Voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin* et *La Religion discrète*, index s.v. ; I. Poonawala, « Ismā'īlī ta'wīl of the Qur'ān », dans A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, 1988, pp. 199-222 ; E. Kohlberg, « In Praise of the Few », dans G.R. Hawting, J.A. Mojaddedi and A. Samely (eds.), *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts*

and Traditions. In *Memory of Norman Calder, Journal of Semitic Studies* Supplement 12 (2000), pp. 149-162.

{648} Sur la *walāya*, voir M.A. Amir-Moezzi, « Notes à propos de la *walāya* imamite » (= *Religion discrète*, chap. 7) ; sur la *waṣīyya*, voir l'article fondamental de U. Rubin, « Prophets and Progenitors in the Early Shī'a Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979), pp. 41-65 ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index s.v. *waṣī*, *awṣiyā'*, *waṣīyya*. Sur la notion comme prolongement, en islam, de l'Esprit Saint et/ou le Paraclet dans les doctrines montanistes et manichéennes, voir Van Reeth, « La typologie du prophète selon le Coran : le cas de Jésus », pp. 9 *sqq.* (l'auteur ne prend pas en compte, de manière spécifique, les doctrines shi'ites).

{649} Pour un exposé documenté de l'histoire de cette problématique, voir 'A.K. Sorūsh, *Bast-e tajrebe-ye nabavī*, Téhéran, 3^e éd., 1379 solaire/2000, surtout introduction et chap. 1. Notons que dans la branche « rationaliste » (Uṣūlī) de l'imamisme, où, à partir de l'époque bouyide, la figure du juriste-théologien se substituera progressivement à celle de l'imam, désormais occulté, les juristes vont finalement revendiquer le statut de la *walāya*, traditionnellement réservé aux imams, en distinguant à leur tour entre une *walāya takwīniyya* (« alliance ontologique/créative », exclusivement réservée aux prophètes et aux imams) et une *walāya tashrī'iyya* ou *i'tibāriyya* (« alliance légiférante » ou « relative », partagée entre les imams et les juristes) ; voir M.A. Amir-Moezzi, *La Religion discrète*, p. 204, note 125 et surtout maintenant S. Rizvi, « 'Seeking the Face of God' : the Safawid *Hikmat* Tradition's Conceptualisation of *Walāya Takwīniyya* », dans F. Daftary and G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shi'i Islam. History, Theology and Law*, Londres-New York, 2014, pp. 391-410.

{650} E.E. Urbach, « Matay pasqah ha-nevu'ah » (« Quand est-ce que la prophétie cessa ? »), (en hébreu), *Tarbiz* 17 (1946-1947), pp. 1-11 ; Id., « Halakhah u-nevu'ah » (« Loi et prophétie »), (en hébreu), *Tarbiz* 18 (1947-1948), pp. 1-27 (cités par Y. Friedmann, « Finality of Prophethood », pp. 197-198). Il est à noter que les penseurs juifs semblent avoir commencé à théoriser la question à partir du moment où ils ont considéré le christianisme naissant comme une menace pour l'autorité et la légitimité de leur propre religion.

{651} Cependant la mystique sunnite, dans ses différentes formes et surtout le soufisme, légataire de bon nombre de doctrines et de pratiques d'origine shi'ite, les adaptera sous une forme ou une autre en les purgeant souvent de leurs traits trop manifestement shi'ites. Tout comme l'initié shi'ite, le saint mystique est capable d'entrer en communication avec Dieu et les entités célestes et recevoir ainsi l'inspiration, connaissance et pouvoirs miraculeux. Le mystique al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. vers 310/922) va jusqu'à forger l'expression *khatm al-walāya* (« Sceau de la sainteté ») et bâtir à partir d'elle une réelle doctrine de la sainteté (voir G. Gobillot, « Le Mahdī, le *khatm al-awliyā'* et le *Quṭb*. Evolution des notions entre sunnisme et chiisme », *Mélanges de science religieuse* 59 (2002), pp. 5-31 ; Id., « Sceau des prophètes », dans M.A. Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, pp. 795-797). Le grand penseur mystique Ibn al-'Arabī (m. 638/1240) distingue entre une prophétie légiférante (*nubuwwat al-tashrī'*) et une prophétie générale ou libre (*nubuwwat 'amma/muṭlaqa*) (M. Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Paris, 1986, index s.v.). Les exemples sont très nombreux. Dans un bel article, Orkhan Mir-Kasimov examine les deux modes de relation entre le Ciel et le Sage en les appelant respectivement : « Verbe descendant » et « Verbe ascendant » (« The Word of Descent and the Word of Ascent in the Spectrum of the Sacred Texts in Islam », dans D. De Smet et M. A. Amir-Moezzi (éds), *Controverses*, pp. 329-372). La rupture de toute relation entre le croyant et Dieu, après la mort de Muḥammad, a été péniblement ressentie en dehors des cercles mystiques et initiatiques aussi. Les autorités traditionalistes sunnites élaborèrent différentes doctrines pour nuancer la définition officielle de « la fin de la prophétie » et atténuer la peine d'un certain nombre de croyants pieux, tout en essayant de la consolider en même temps (A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. A Reconsideration of the Sources with a Special Reference to the Divine Sayings or ḥadīth qudsī*, La Haye-Paris, 1977, pp. 3 *sqq.*, 5 *sqq.* ; Y. Friedmann, « Finality of Prophethood », pp. 19 *sqq.* ; M. Yahia, *Ṣāfi'ī et les deux*

sources de la Loi, Turnhout, 2009, pp. 423-428). Il est à noter que ni la rigidification doctrinale ni la répression politique ne purent empêcher la résurgence de nombreux prophètes annonçant l'avènement d'une nouvelle religion sur les terres d'islam et ce du Moyen Âge jusqu'aux temps modernes. Enfin, nous avons vu le cas de l'ismā'ilisme où un autre prophète et une autre religion sont attendus après Muḥammad et l'islam.

{652} *Al-Tafsīr al-mansūb ilā l-imām Abī Muḥammad al-Ḥasan b. 'Alī al-'Askarī*, Qumm, 1409/1988, pp. 175-176 ; trad. D. De Smet, « La pratique de *taqīyya* », pp. 151-152. Sur ce commentaire coranique, voir M.M. Bar-Asher, « The Qur'ān Commentary Ascribed to Imam Ḥasan al-'Askarī », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24(2000), pp. 358-379 ; Ḥ. Anṣārī, « Taḥqīqī dar bāre-ye mansha'-e matn-e mowjūd-e *Tafsīr-e mansūb be emām Ḥasan-e 'Askarī* » ; Id. « *Tafsīr al-'Askarī* čegūneh pardākhteh shod ? », <http://ansari.kateban.com> ; « Bar-resī ḥā-ye tārikhī » (consulté en avril 2017).

{653} Sur Ḥaydar Āmolī, voir par ex. H. Corbin, *En Islam iranien*, Paris, 1972, vol. III « Les fidèles d'amour. Shī'isme et soufisme », Livre IV, 1 (Haydar Āmolī (VIII^e/XIV^e siècle), théologien shī'ite du soufisme), pp. 149-213 ; Id., *Temple et contemplation. Essais sur l'islam iranien*, « La science de la Balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique (d'après l'œuvre de Haydar Āmolī (VIII^e/XIV^e siècle) », pp. 67-141 ; P. Antes, *Zur Theologie des Schi'a, Eine Untersuchung des Jāmi' al-asrār wa manba' al-anwār von Sayyid Ḥaidar Āmolī*, Freiburg, 1971 ; E. Kohlberg, « Āmolī, Sayyid Bahā' al-Dīn », *Encyclopedia Iranica* ; Kh. 'A. Ḥamiyya, *al-'Irfān al-shī'ī. Dirāsāt fī l-ḥayāt al-rūḥiyya wa l-fikriyya li-Ḥaydar al-Āmulī*, Beyrouth, 1425/2004. Sur Faḍlallāh Astarābādī, voir maintenant Sh. Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford, 2005 ; O. Mir-Kasimov, *Words of Power. Hurūfī Teachings Between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam : the Original Doctrine of Faḍ Allāh Astarābādī*, Londres-New York, 2015 ; Sur Ibn Abī Jumhūr, voir par ex. W. Madelung, « Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī's Synthesis of Kalām, Philosophy and Sufism », dans *La signification du Bas Moyen-Âge dans l'histoire et la culture du monde musulman* (Acte du 8^e congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants), Aix-en-Provence, 1978, pp. 147-156 (repris dans Id., *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londres, Variorum Reprints, 1985, article n° 13). ; S. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölftershi'itischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434-35 nach 906/1501)*, Leyde ; Id., « New Sources for the Life and Work of Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī », *Studia Islamica* 38 (2009), pp. 49-68.

{654} Voir maintenant H. Corbin, *Itinéraire d'un enseignement*, Téhéran, 1993, pp. 104-107 et 111-118.

{655} Rajab Borsi, *Les Orientes des Lumières*, traduit de l'arabe par H. Corbin, édition établie et introduite par P. Lory, Paris-Lagrassé, 1996.

{656} T. B. Lawson, « *The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the Commander of the Faithful* by Rajab Bursī », dans L. Lewisohn (ed.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, Londres-New York, 1992, pp. 261-276.

{657} P. Lory, « Souffrir pour la vérité selon l'ésotérisme chiite de Rajab Borsī », dans M.A. Amir-Moezzi, M.M. Bar-Asher & S. Hopkins (éds.), *Le shī'isme imāmīte quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études vol. 137, Turnhout, 2009, pp. 315-323.

{658} K.M. al-Shaybī, *al-Ṣila bayn al-taṣawwuf wa l-tashayyu'*, réimp. Beyrouth, 1982 (première éd., Bagdad, 2 vols., 1963-64), vol. 2, pp. 224-256 ; id., *al-Fikr al-shī'ī wa l-naza'āt al-ṣūfiyya ḥattā maṭla' al-qarn al-thānī 'ashar al-hijrī*, Bagdad, 1386/1966, pp. 25 sqq.

{659} Par ex. (dans l'ordre alphabétique ; pour les références complètes, voir la bibliographie générale en fin de ce volume) Afandī/Efendī al-Jirānī, 'Abdallāh b. 'Īsā, *Riyāḍ al-'ulamā'*, vol. 2, pp. 30 sqq. (la notice la plus fournie) ; al-Amīn, Muḥsin, *A'yān al-shī'a*, vol. 31, pp. 19 sqq. ; al-Amīnī 'Abd al-Ḥusayn, *al-Ghadīr*, vol. 6, pp. 3 sqq. et vol. 7, pp. 5 sqq. et index s.n. ; al-Bahrānī, Hāshim, *Ḥilyat al-abrār*, surtout vol. 2, pp. 12 sqq., etc. (lorsque toutes les pages ne sont pas indiquées, se référer à la table des matières ou à l'index de l'ouvrage *sub* Bursī ou *Mashāriq*) ; Id., *Madīnat al-ma'ājiz*, vol. 1, pp. 228, 230, 253 ; al-Burūjirdī, *Ṭarā'if al-maqāl* ; al-Daylamī, al-Ḥasan, *Irshād al-qulūb* ; al-Fayḍ al-Kāshānī, *Kalimāt maknūna* ; al-Ḥasanī, Hāshim Ma'rūf, *al-Mawḍū'āt fī l-āthār wa l-akhbār*, pp. 293 sq. ; al-Ḥurr al-'Āmilī, *Amal al-āmil*, vol. 2, pp. 44 et 11 sqq. ; Id., *Ithbāt al-hudāt* ; Id., *al-Jawāhir al-saniyya*, pp. 30, 195, 52 sqq. ; id., *Wasā'il al-shī'a* ; al-Jazā'irī, Ni'matullāh, *al-Anwār al-nu'māniyya* ; al-Kaf'amī, Taqī al-Dīn, *al-Maqām al-asnā* ; Id., *al-Miṣbāh*, pp. 46, 78, 9 sqq. ; Kantūrī, I'jāz Ḥusayn, *Kashf al-ḥujub wa l-astār*, pp. 47 sqq. ; Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, vol. 3, pp. 327-345 ; 'A. Khāqānī, *Shu'arā' al-Ḥilla* ; al-Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Bihār al-anwār*, surtout « al-Madkhal », vol. 1, pp. 1 sqq. ; Ma'sūm 'Alī Shāh, *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*, vol. 2, pp. 114 sq. ; Mudarris Tabrīzī, *Rayḥānat al-adab*, vol. 2, p. 11 ; al-Qummī, al-Shaykh 'Abbās, *al-Fawā'id al-riḍawiyya*, pp. 17 sqq. ; Id., *al-Kunā wa l-alqāb*, vol. 2, pp. 30 sqq. ; al-Ṭihrānī, Āghā Bozorg, *al-Dharī'a* (plusieurs notices rédigées sous les différents titres des ouvrages de notre auteur). Je vais

essayer de faire la synthèse la plus brève des informations fournies par ces sources tout en complétant, sur certains points, les recherches modernes déjà mentionnées sur al-Bursī.

{660} À ce sujet, voir les études de Corbin, de Lawson et de Lory citées ci-dessus aux notes 3, 4 et 5. Depuis la fin du XIX^e siècle, le livre a été édité des dizaines de fois, notamment en Inde, en Iran et au Liban. Les dernières sont celles de ‘Alī ‘Āshūr, Beyrouth, 1419/1999 et de ‘Abd al-Ghaffār Ashraf al-Māzandarānī, Qumm, 1426/2005. J’utilise, ici, l’édition de Beyrouth parue en 1379/1959.

{661} Al-Bursī, *Mashāriq*, p. 5 et 14 et dans les poèmes de l’auteur, édités en annexe, p. 240, 246 et 247.

{662} Respectivement : *Amal al-āmil*, vol. 2, p. 117 et *Riyāḍ al-‘ulamā’*, vol. 2, p. 307. Il est cependant à noter que dans le *Fihrist-e nuskhā hā-ye khaṭṭī-ye ketābkhāne-ye markazī-ye dāneshgāh-e Tehrān* (nombreuses éditions ; pour la liste des catalogues de manuscrits voir à la fin de ce chapitre), vol. 12, le manuscrit n° 2598 des *Mashāriq*, considéré (à tort ?) comme étant un autographe, est daté de 815 de l’hégire. Cf. al-Shaybī, *al-Fikr al-shī‘ī*, p. 258 et notes, qui parle d’un manuscrit autographe datant de 768/1367, écrit sous le règne du dernier souverain sarbedār, ‘Alī al-Mu’ayyad.

{663} *Rawḍāt al-jannāt*, vol. 3, p. 330 ; cf. al-Qummī, al-Shaykh ‘Abbās, *al-Fawā’id al-riḍawīyya*, p. 380.

{664} *Mashāriq*, p. 198 et pp. 213-215.

{665} *Ibid.*, p. 14 et 42.

{666} Nombreuses citations dans *al-Miṣbāḥ* et *al-Maqām al-asnā* du premier et dans les *Kalimāt maknūna* du second.

{667} *Amal al-āmil*, vol. 2, p. 117 ; *Wasā’il al-shī‘a*, vol. 30, pp. 159-160.

{668} *Bihār al-anwār*, vol. 1, p. 10 et vol. 42, pp. 300-301.

{669} Al-Amīnī, *al-Ghadīr*, vol. 7, pp. 33-34 ; al-Burūjirdī, *Ṭarā’if*, vol. 2, p. 162.

{670} *Rawḍāt al-jannāt*, vol. 3, pp. 33 sqq. : *al-mawlā al-‘ālim...al-murshid al-kāmil...al-quṭb al-wāqif...al-‘ārif al-qudsī...* (« le grand maître sage...le guide spirituel parfait... le pôle solidement établi...le gnostique saint... » ; passage cité également par Lawson, *art.cit.*, note 8, p. 263).

{671} Sur ces sermons de ‘Alī, voir ici-même, chap. 4.

{672} J’ai examiné cette question selon plusieurs perspectives et dans différentes publications ; voir par ex. M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index s.v. *ghālī, ghulāt, ghuluww* ; Id., *La religion discrète*, index s.v. *ghuluww* ; Id., *Le Coran silencieux*, index s.v. *ghuluww* ; Id., « Les Imams et les Ghulāt », sous presse dans *Shi’i Studies Review*.

{673} Al-Ṭīhrānī, *al-Dharī‘a*, vol. 9/2, p. 660 ; vol. 14, p. 65 ; vol. 21, p. 141. H. Corbin cite à plusieurs reprises cet auteur – qu’il appelle al-Ḥasan al-Khaṭīb al-Qārī’ al-Mashhadī – et son ouvrage resté à l’état de manuscrit (séminaires EPHE dans *Itinéraire d’un enseignement*, années 1968-1969 et 1969-1970 et *En Islam iranien*, vol. 4, p. 212).

{674} *Al-Dharī‘a*, vol. 7, p. 233. Le même al-Ṭīhrānī signale une *qaṣīda* d’un certain Sinjārī dans l’éloge des *Mashāriq* d’al-Bursī (*al-Dharī‘a*, vol. 9/2, p. 472).

{675} *Fihrist-e nusakh-e khaṭṭī-ye ...ketābkhāne-ye mellī*, vol. 9, p. 496 ; *Fihrist... ketābkhāne-ye āyatollāh Mar‘ashī*, vol. 16, p. 159.

{676} Sauf peut-être un traité en persan attribué à al-Bursī et intitulé *Risālat al-Lam‘a* ou *Lam‘a-ye kāshif* (notamment sur les secrets ésotériques des Noms divins et des lettres) ; voir *al-Dharī‘a*, vol. 18, p. 354 et Kaḥḥāla, ‘Umar Riḍā, *Mu‘jam al-mu‘allifīn*, vol. 4, p. 153.

{677} À cet égard, les hésitations du grand savant allemand Carl Brockelmann dans son célèbre *Geschichte der arabischen Literatur* sont significatives. Notre auteur y est en effet nommé sous trois formes différentes : Bursī (*GAL, suppl. 2*, p. 204), Birsī (*GAL, suppl. 3/2*, p. 1266) et Brussawī (*GAL, suppl. 2*, p. 660).

{678} Al-Majlisī a eu à sa disposition un exemplaire de cet ouvrage (*Bihār*, vol. 1, p. 10) ; voir aussi al-Ṭīhrānī, *al-Dharī‘ā*, vol. 2, p. 299 et *GAL, suppl. 2*, p. 204.

{679} Sur le rapport entre ce texte et les *Mashāriq anwār al-yaqīn*, voir Kantūrī, *Kashf al-ḥujub*, p. 481 et *al-Dharī‘a*, vol. 18, p. 362. Dans l’édition que j’utilise (Beyrouth, 1379), l’ouvrage occupe les pages 5 à 13.

{680} Par ‘Abd al-Rasūl Zayn al-Dīn, Beyrouth, 1430/2009. Selon Afandī/Efendī, il s’agit d’un des derniers ouvrages d’al-Bursī, *Riyāḍ al-‘ulamā’*, vol. 2, p. 305 ; cf. Kantūrī, *Kashf al-ḥujub*, p. 521. On ne sait pourquoi malgré la pluralité des manuscrits de l’ouvrage (voir *al-Dahrī‘a*, vol. 21, p. 33 ; *Fihrist... Mar‘ashī*, vol. 5, p. 163) l’édition a été effectuée sur la base d’un seul et très tardif manuscrit.

{681} Respectivement par Ḥasan Ḥasanzādeh Āmolī, *Waḥdat az dīdgāh-e ‘arīf va ḥakīm*, Téhéran, 1362 solaire/1984, « Annexe », pp. 212-225 ; et par Muḥammad Ḥusayn Derāyatī, dans la revue *Āfāq-e nūr* 2 (Pāyīz va zemestān-e 1384 solaire [= automne-hiver 2006], pp. 25-34 (le second éditeur ignore apparemment la première parution). Aucune des deux éditions n’est critique. Pour les références des ouvrages de Bursī, voir la bibliographie finale.

{682} *Riyāḍ al-‘ulamā’*, vol.2, p. 310 et 342 et vol. 12, p. 78.

{683} *Mashāriq*, pp. 225-247 ; voir aussi al-Daylamī, *Irshād al-qulūb*, p. 446 ; al-Qummī, al-Shaykh ‘Abbās, *al-Kunā wa l-alqāb*, vol. 2, p. 306 (le *takhmīs* de Fakhr al-Dīn al-Aḥsā’ī sur un poème d’al-Bursī) ; al-Amīnī, *al-Ghadīr*, vol. 7, p. 3 *sqq.* ; Khāqānī, *Shu‘arā’ al-Ḥilla*, vol. 2, pp. 371-379.

{684} Voir par ex. *Riyāḍ al-‘ulamā’*, vol. 2, pp. 305, 307-8 ; al-Ḥurr al-‘Āmilī, *Amal al-āmil*, vol. 2, p. 117 ; *Fihrist... Āstān-e Quds*, vol. 11, p. 682.

{685} Variantes les plus fréquentes : *al-Durr al-thamīn fī dhikr khams mi’a āyat nazalat fī mawlānā amīr al-mu’minīn (bi ittifāq akthar al-mufasssīrīn min ahl al-dīn)* et *al-Durr al-thamīn fī asrār al-anza’ al-baṭīn* ; voir par ex. Afandī/Efendī, *Riyāḍ*, vol. 2, p. 306 ; al-Ṭīhrānī, *al-Dharī‘a*, vol. 8, p. 64. Sur *al-anza’ al-baṭīn* (« le chauve ventru ») comme qualificatifs de ‘Alī voir N. Ṭā’ī, *Shamā’il-e amīr al-mu’minīn*, trad. persane de F. Ardalān, Téhéran, 1393 solaire/2014. pp. 36-37 et 5 *sqq.* (ouvrage apologétique mais qui s’appuie sur un grand nombre de sources dont certaines très anciennes).

{686} L’ouvrage occupe les pages 19-219 du volume et est suivi (pp. 224-317) de la reproduction d’un chapitre des *Uṣūl min al-Kāfi* d’al-Kulaynī concernant la mention de ‘Alī et d’autres membres de la Famille de Muḥammad ainsi que celle de leur *walāya* dans le Coran (« Bāb fīhī nukat wa nutaf min al-tanzīl fī l-walāya » ; trad. fr. dans M.A. Amir-Moezzi, *La Preuve de Dieu*, pp. 26 *sqq.*). La question touche évidemment la question shī’ite du « Coran intégral originel » et la version falsifiée de la Vulgate ‘uthmānienne (voir chap. 1 du présent volume).

{687} M.A. Amir-Moezzi, « Le *Tafsīr* d’al-Ḥībarī (m. 286/899). Exégèse coranique et ésotérisme shī’ite », *Journal des savants* 2009/1 (janvier-juin 2009), pp. 3-23 (repris et développé dans *le Coran silencieux*, chap. 3, pp. 11 *sqq.* ; trad. anglaise dans F. Daftary & G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shi’i Islam : History, Theolog and Law*, Londres, 2014, Part II, chap. 5, pp. 113-134).

{688} Sur ces sujets, voir maintenant E. Kohlberg & M.A. Amir-Moezzi, *Revelation and falsification* et M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux, passim*.

{689} Tradition attribuée souvent à ‘Alī mais aussi au Prophète ; voir al-Ḥībarī, *Tafsīr*, tradition n° 2, p. 233 ; Furāt al-Kūfī, *Tafsīr*, pp. 45 *sq.* ; al-Ḥākīm al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, vol. 1, pp. 4 *sqq.*, n°s 5 *sqq.*

{690} Tradition attribuée à Ibn ‘Abbās ; al-Ḥākīm al-Ḥaskānī, *Shawāhid*, vol. 1, pp. 39 *sqq.*

{691} Tradition remontant à Mujāhid ; *ibid.*, vol.1, p. 43.

{692} Voir par ex. al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfi*, kitāb faḍl al-Qur’ān, bāb al-nawādir, vol. 4, pp. 440-441, n° 3570 ; al-Nu‘mānī, *Kitāb al-ghayba*, chap. 21, n° 5, p. 452.

{693} Al-Sayyārī, *Kitāb al-qirā’āt*, éd. E. Kohlberg-M.A. Amir Moezzi (voir note 36), tradition n° 9, texte arabe, p. 8 ; pour d’autres sources, voir les commentaires, texte anglais, p. 59.

{694} *Ibid.*, tradition n° 8 et texte anglais, p. 58.

{695} Voir les études citées à la note 36 ; aussi M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 200-227 ; M.M. Bar-Asher, « Variant Readings and Additions of the Imāmī-Shī‘a to the Quran », *Israel*

Oriental Studies 13 (1993), pp. 39-74 ; ici même, chap. 1.

{696} Sur ce hadith, ses variantes et ses sources, voir maintenant l'ouvrage collectif anonyme *Kitāb allāh wa ahl al-bayt fī ḥadīth al-thaqalayn* ; aussi M.M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leyde, 1999, pp. 93-98.

{697} Ibn Bābūya al-Ṣadūq, *Amālī* (ou *Majālis*), « majlis » 47, n° 9, p. 280.

{698} Al-Kulaynī, *al-Rawḍa min al-Kāfī*, vol.1, p. 181.

{699} M. Ayoub, « The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'ān : a Study of the Principles and Development of Imāmī Tafsīr », dans A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, 1988, pp. 177-198 ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux, passim*.

{700} Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, pp. 10 *sqq.* ; Id., « Le combatant du *ta'wīl*. Un poème de Mullā Ṣadrā sur 'Alī », *La Religion discrète*, chap. 9.

{701} C'est, semble-t-il, un peu plus tard que le Coran sera considéré comme un texte à plusieurs niveaux dont l'herméneutique de l'imam révélera le ou les sens cachés ; voir M.A. Amir-Moezzi, *ibid.* et le présent chapitre, la 4^e partie.

{702} Al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt*, section 10, chap. 21, pp. 52 *sqq.* ; M.A. Amir-Moezzi, « Les Imams et les Ghuāt », pp. 15 *sqq.*

{703} Al-Najāshī, *Rijāl*, p. 12 ; al-Ṭihirānī, *al-Dharī'a*, vol.19, p. 28. L'ouvrage semble aujourd'hui perdu ; d'une manière générale, lorsqu'une édition du texte en question n'est pas annoncée, cela serait le cas.

{704} Voir ci-dessus, note 37.

{705} Voir également ci-dessus, note 37.

{706} E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs and his Library*, Leyde, 1992, p. 355, n° 594.

{707} Al-Najāshī, *Rijāl*, p. 52 ; al-Ṭihirānī, *Dharī'a*, vol.2, p. 65.

{708} Al-Najāshī, *Rijāl*, p. 180 ; al-Ṭihirānī, *Dharī'a*, vol. 19, p. 28 et 30.

{709} E. Kohlberg, *op.cit.*, pp. 369-371, n° 623. De cet ouvrage, il ne reste que des fragments dans les sources postérieures. Ces fragments sont réunis maintenant dans Ibn al-Juhām, *Ta'wīl mā nazala min al-Qur'ān al-karīm fī l-nabī wa ālih*.

{710} Al-Najāshī, *Rijāl*, p. 67 ; Ibn Shahrāshūb, *Ma'ālim al-'ulamā'*, p. 20 ; al-Ṭihirānī, *Dharī'a*, vol. 19, p. 30.

{711} Kohlberg, *op.cit.*, p. 132, n° 83. Sur la position d'al-Mufīd à l'égard de la question de la falsification, voir maintenant M.A. Amir-Moezzi, « Al-Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022) et la question de la falsification du Coran », dans D. De Smet & M.A. Amir-Moezzi (éds.), *Controverses*, pp. 199-229 (paru aussi dans *Rivista degli Studi Orientali*, nuova serie, vol. 87, fas. 1-4 (2014), pp. 155-176).

{712} Ibn Shahrāshūb, *Ma'ālim al-'ulamā'*, p. 78. L'appartenance doctrinale d'al-Ḥaskānī n'est pas certaine. Il semble avoir été un sunnite ḥanafite avec de fortes sympathies shi'ites ou encore plus probablement un crypto-shi'ite pratiquant la *taqiyya* (le devoir de la garde du secret) ; voir E. Kohlberg, *op.cit.*, pp. 150-151.

{713} E. Kohlberg, *op.cit.*, pp. 330-331, n° 542.

{714} *Ibid.*, p. 307, n° 488.

{715} Ed. M.B. al-Maḥmūdī, Téhéran, 1406/1986.

{716} Ed. Ḥ. al-Ustād Walī, Qumm, 1417/1996.

{717} Edité à Qumm, 1394/1974-1975.

{718} Ed. M.M. al-Mīlānī, Beyrouth, 1413/1992.

{719} Al-Ṭihirānī, *Dharī'a*, vol.1, p. 48.

{720} *Ibid.*, vol. 24, p. 172. L'ouvrage a été édité à Téhéran, 1320/1902-1903 (non vu). Il faut noter que des auteurs sunnites, aux sympathies shi'ites, ont également composé ce genre d'ouvrages, mais évidemment bien moins souvent. Citons comme exemples le pro-mystique Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (m. 430/1038) dans son *Mā nazala min al-Qur'ān fī amīr al-mu'minīn* (*Dharī'a*, vol. 19, p. 28 ; les fragments, rapportés par d'autres sources, de cet ouvrage ont été édités par M.B. al-Maḥmūdī dans

al-Nūr al-mushta‘al al-muqtabas min kitāb Mā nazal min al-Qur‘ān fī amīr al-mu‘minīn, Téhéran, 1406/1985.) ; Ibn al-Faḥḥām al-Nīsābūrī (m. 458/1066), auteur d’*al-Āyāt al-nāzila fī ahl al-bayt* (Ibn Ḥajar, *Lisān al-mīzān*, Beyrouth, 1407-8/1987-88, vol. 2, p. 251) ou encore al-Ḥākīm al-Jushamī al-Bayhaqī (m. 494/1100-1101), de tendance mu‘tazilite, dans son *Tanbīh al-ghāfilīn* (Le Caire, sans date).

{721} Voir par ex. l’ouvrage monumental en persan du savant religieux M. Ḥusaynī Bahārāncī, *Āyāt al-faḍā‘il yā faḍā‘il-e ‘Alī dar Qur‘ān*, Qumm, 1380 solaire/2002.

{722} *Al-Durr al-thamīn*, j’utilise éd. ‘Āshūr (dorénavant *Dth*), pp. 22-23. Dans ma présentation, le texte coranique est en italique et les commentaires de *Dth* en romain et avec des caractères plus petits. Par ailleurs, je renonce à identifier les passages parallèles aux textes traduits de *Dth* dans les *Mashāriq anwār al-yaqīn* et les *Mashāriq al-amān*. Ils sont très nombreux et dispersés tout le long de ces ouvrages, avec des variantes plus ou moins importantes.

{723} *Dth*, pp. 23-24. La lecture ‘*ālamayn* (les deux Mondes, i.e. l’ici-bas et l’au-delà, le monde visible – ‘*ālam al-shahāda* – et le monde invisible – ‘*ālam al-ghayb*) au lieu de celle, plus habituelle, de ‘*ālamīn* (des Mondes) correspond mieux, me semble-t-il, au couple Muḥammad/‘Alī qui occupe le centre de la tradition et qui explique d’ailleurs l’emploi des autres duels du texte. Par ailleurs, il faut noter qu’ici les chaînes de transmetteurs des traditions ne sont pas indiquées ; cependant, le croisement avec d’autres sources montre clairement qu’il s’agit dans la quasi-totalité des cas de traditions shi‘ites remontant aux imams et souvent rapportées par de nombreuses compilations de hadith-s. Sur les entités pré-existentielles des Impeccables et les Mondes métaphysiques d’avant le monde, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, partie II (« La pré-existence de l’Imam »), surtout pp. 73-111 ; Id., « Worlds and Their Inhabitants. Some Notes on Imami-Shi‘i Cosmo-Anthropogony », dans Elisa Coda et Cecilia Martini Bonadeo (éds.), *De l’Antiquité tardive au Moyen-Âge*, pp. 519-529. Sur les Lumières pré-existentielles de Muḥammad et de ‘Alī, voir U. Rubin, « Pre-existence and Light : Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad », *Israel Oriental Studies* 5 (1975), pp. 62-119 ; Id., « Prophets and Progenitors in Early Shi‘a Tradition », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979), pp. 41-65.

{724} *Dth*, p. 28. Cf. ‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 57 ; voir aussi P. Lory, « Souffrir pour la vérité... », p. 318. ‘Alī est le Chemin, la Voie et la Vérité à laquelle mène ce Chemin, à savoir la vraie religion de Dieu. Les résonances « christiques » du propos sont à souligner.

{725} *Dth*, pp. 29-30 ; voir aussi P. Lory, « Souffrir pour la vérité... », p. 318. Sur ces points, voir également al-Sayyārī, *K. al-Qirā‘āt*, n° 33, p. 14 (texte arabe) et p. 69 (texte anglais) pour d’autres sources ; Furāt, *Tafsīr*, p. 51, n° 10 ; al-‘Ayyāshī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 22, n° 17. Sur les « métamorphosés », c’est-à-dire des ennemis de la Famille prophétique transformés, soit avant leur mort soit après, en bêtes méprisables et maléfiques, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index *sub maskh*. Sur les notions de métempsycose et de réincarnation en islam, voir G. Monnot, « La transmigration et l’immortalité », *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales* 14 (1980), pp. 149-166 (repris dans Id., *Islam et religions*, Paris, 1986, chap. XII). ; R. Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*, Berlin, 1985, pp. 128-159 ; U. Rubin, « Apes, Pigs and the Islamic Identity », *Israel Oriental Studies* 17 (1997), pp. 89-105 ; S. Schmidtke, « The Doctrine of the Transmigration of the Soul according to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (killed 587/1191) and his Followers », *Studia Iranica* 28.2 (1999), pp. 237-254.

{726} *Dth*, pp. 3 sqq. Aussi al-Qummī, *Tafsīr*, vol. 1, pp. 59-60 ; al-‘Ayyāshī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 26, n° 1 ; al-Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl*, vol. 1, p. 86, n° 106. Sur l’application du terme *kitāb* à l’Homme Parfait, voir al-Fayḍ al-Kāshānī, *al-Ṣāfi fī tafsīr al-Qur‘ān*, vol.1, pp. 92 sq. Dans de nombreux autres passages de *Dth*, ‘Alī est identifié au *kitāb* coranique.

{727} Al-‘Ayyāshī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 26, n° 1 ; Ibn Bābūya, *Kamāl al-dīn*, p. 18 et 340.

{728} Cf. al-Astarābādī, *Ta‘wīl al-āyāt al-zāhira*, p. 33, n° 1 ; al-Majlisī, *Biḥār*, vol. 24, p. 352, n° 69. Sur la notion eschatologique shi‘ite de *raj‘a* (retour à la vie d’un certain nombre de personnes avant la Résurrection universelle), voir E. Kohlberg, *EI2* et M.A. Amir-Moezzi, *Encyclopaedia Iranica*, s.v.

{729} Sur la nécessité de l'amour/*walāya* dans l'accomplissement des devoirs canoniques par le fidèle et leur acceptation par Dieu, voir M.A. Amir-Moezzi, « Notes à propos de la *walāya* imamite », *Journal of the American Oriental Society* 122.4 (2002), pp. 722-741, 2^e partie : « Question des Piliers de l'islam », pp. 726-728 (= *La Religion discrète*, chap. 7, pp. 183-186).

{730} Sur les sens techniques proprement shi'ite des termes '*ilm/ta'lim* et '*īmān/mu'min*, voir *Guide divin* et *Religion discrète*, index, s.v.

{731} Sur la *walāya* et 'Alī, symbole suprême de la *walāya*, comme objectifs ultimes des révélations divines, voir chap. 1 du présent ouvrage.

{732} Le mot *ṣibgha*, deux fois utilisé dans ce verset et que j'ai traduit par « onction » (son sens littéral est plutôt « la teinture »), est un hapax et la compréhension de sa signification a posé énormément de problèmes aussi bien aux exégètes musulmans qu'aux spécialistes modernes.

{733} *Dth*, pp. 53-54. Sur le hadith de Ja'far, où 'Alī est subtilement identifié à Dieu, voir aussi al-'Ayyāshī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 62, n° 109. Les appellations méprisantes Zurayq, Ghudar et les rebelles contre Dieu que sont Pharaon et son mauvais conseiller Hāmān, désignent ici Abū Bakr et 'Umar, le second étant souvent présenté comme le manipulateur du premier (cependant l'ordre des appellations péjoratives désignant les deux personnages n'est pas toujours clair). Sur ces noms péjoratifs et d'autres, désignant les ennemis historiques de 'Alī et des Alides/Shi'ites et sur la pratique de *sabb al-ṣahāba*, (« injurier les Compagnons du Prophète »), voir I. Goldziher, « Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schi'iten », repris dans Id., *Gesammelte Schriften*, éd. par J. Desomogyi, Hildesheim, 1967-73, vol. 4, pp. 291-305 ; A.S. Tritton, *Muslim Theology*, pp. 27 sqq. ; A. Arazi, « *Ilqām al-ḥajar li-man zakkā sabb Abī Bakr wa 'Umar* d'al-Ṣuyūṭī ou le témoignage de l'insulteur des Compagnons », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), pp. 211-287 ; M.M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, index s.v. *ṣahāba*, « vilification of- » ; et surtout l'excellente étude monographique d'E. Kohlberg, « Some Imāmī Shī'ī Views on the *ṣahāba* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984), pp. 143-175 (= *Belief and Law in Imāmī Shi'ism*, Variorum, Aldershot, 1991, article n° 9).

{734} Voir aussi *Dth*, pp. 56-57, les commentaires des versets 208, 211, 256 et 257 de la sourate II.

{735} *Dth*, pp. 59-60 : *wa l-murād fī ḥadīh al-sūra 'Alī kitābuh wa ḥijābuh wa smuh al-a'zam al-marmūz al-maknūz wa amruh al-nāfidh wa mathaluh al-a'lā wa naba'uh al-'aẓīm wa kalimatuh al-kubrā*.

{736} Sur le Nom suprême de Dieu, voir M.A. Amir-Moezzi, *La Religion discrète*, index s.v. *al-ism al-a'zam, al-ism al-akbar* ; sur l'Ordre, voir chap. 6 du présent ouvrage.

{737} Voir ici-même, chap. 4 ; T. Lawson, « *The Dawning Places...* », pp. 26 sqq.

{738} *Dth*, p. 63 ; cf. al-Ḥibārī, *Tafsīr*, p. 247, n° 12 ; al-'Ayyāshī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 176 sq. Sur ce verset, voir P. Ballanfat et M. Yahia, « Ordalie », dans M.A. Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, pp. 618-620 ; sur la notion, voir S. Schmucker M.A., « Mubāhala », *EI2*, vol.7, p. 278.

{739} *Dth*, pp. 66-68. Cf. al-Qummī, *Tafsīr*, vol. 1, p. 109 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 30, pp. 240 sq. Sur le jour de Ghadīr ou l'évènement de Ghadīr Khumm où, selon les Shi'ites, Muḥammad désigna explicitement 'Alī comme son successeur, voir la somme d'al-Amīnī 'Abd al-Ḥusayn, *al-Ghadīr* ; L. Veccia Vaglieri, « Ghadīr Khumm », *EI2* ; M. Dakake, M. & A. Kazemi Moussavi, « Ġadīr ḥomm : i. in Shi'ite Literature and ii : Ġadīr Festival », *Encyclopaedia Iranica*, vol. 10, pp. 246-249 ; M.A. Amir-Moezzi, « Ghadīr Khumm », *EI3*.

{740} *Dth*, p. 74. L'expression « c'est ainsi que le verset a été révélé » (*hākadhā nazalat*) signifie qu'il s'agit d'une version différente du Coran officiel : ici effectivement la phrase à l'égard des droits des descendants de Muḥammad (*āl Muḥammad ḥaqqahum*) est un ajout par rapport à la Vulgate ; voir aussi al-Sayyārī, *K. al-Qirā'āt*, n° 138, p. 39 (texte arabe), p. 106 (texte anglais, pour d'autres sources). L'auteur de *Dth* cite à plusieurs reprises ce « Coran originel » (par ex. *sub* Coran 2 : 90, pp. 52-53 ; Coran 4 :65, p. 76). Voir aussi Bar-Asher, « Variant Readings and Additions », p. 56.

{741} *Dth*, p. 74 ; chez al-Sayyārī, l'expression qui termine la séquence, à savoir *fī walāyat 'Alī*, fait partie du verset (*op.cit.*, n° 139, p. 39 du texte arabe ; pp. 106-107 du texte anglais pour les

nombreuses autres sources qui rapportent la tradition) ; Bar-Asher, « Variant Readings and Additions », p. 56.

{742} *Dth*, p. 98 ; voir aussi Ibn Shādhān, *Mi'at manqaba*, p. 96 ; al-Qundūzī, *Yanābī' al-mawadda*, vol. 2, p. 75 ; al-Majlisī, *Bihār*, vol. 108, p. 99.

{743} *Dth*, p. 99. Selon l'auteur, le verset coranique, loin de parler de la communauté musulmane dans sa totalité comme le veut l'exégèse « orthodoxe », ne vise qu'une minorité au sein d'elle, à savoir les fidèles de l'Alliance divine (*walāya*) que représente par excellence 'Alī.

{744} *Dth*, pp. 102-103.

{745} Voir sur ce sujet les réflexions profondes de H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. 1, « Le shī'isme duodécimain », *passim*, et de Ch. Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Paris, 2011, Partie 3, chapitres VI à VIII.

{746} H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme*, Paris, 1981 (ouvrage posthume), *passim*. Voir aussi les réflexions subtiles sur le sujet de S. Ayada, *L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art*, Paris, 2010, *passim* et surtout les chapitres 2 à 4 de la première partie.

{747} Al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, « Kitāb al-tawhīd », vol.1, p. 131, chap. 9, n° 6 ; Ibn Bābūya, *Kitāb al-tawhīd*, chapitre 8, n° 6, p. 109.

{748} Ibn Bābūya, *Kitāb al-tawhīd*, chap. 8, n° 20, p. 117. Il est intéressant de noter que ces traditions sont rapportées au sein du chapitre concernant le monothéisme, l'unicité de Dieu (*tawhīd*). Sur la vision de l'Imam par le cœur voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, l'exkursus « La vision par le cœur » ; Id., « Visions d'imams en mystique duodécimaine moderne et contemporaine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VIII) », dans E. Chaumont *et al.* (éds.), *Autour du regard. Mélanges islamologiques offerts à Daniel Gimaret*, Louvain-Paris, 2003, pp. 97-124 (= *Religion discrète*, chap. 10).

{749} M.A. Amir-Moezzi & Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, chap. premier, pp. 27-40 ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, chap. 3.

{750} M.A. Amir-Moezzi, « Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne », *Arabica* 45 (1998), pp. 193-214 (= *La Religion discrète*, chap. 8 ; trad. anglaise parue dans E. Kohlberg (ed.), *Shī'ism*, Aldershot, 2003, article 2).

{751} Cette attitude des Shi'ites à l'égard de leurs adversaires est surtout cristallisée dans la notion de *sabb al-ṣahāba* (« injurier les Compagnons ») ; voir ci-dessus, la note 81.

{752} Voir ci-dessus le texte afférent à la note 42.

{753} J'ai consacré de nombreuses études au tournant bouyide de l'imamisme ; voir en dernier lieu « Al-Shaykh al-Mufīd (m. 413/1022) et la question de la falsification du Coran », première partie.

{754} M.A. Amir-Moezzi, « Notes à propos de la *walāya* imamite ».

{755} Le panorama le plus complet de ces discussions dans leur phase la plus ancienne est offert par J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin-New York, 1991-1997 et plus récemment dans la nouvelle Somme du même savant : *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin-New York, 2011.

{756} Je remercie de tout cœur ma collègue, Madame Živa Vesel, pour m'avoir permis d'étudier sa collection d'icônes shi'ites au début des années 2000.

{757} Ce sens persan du terme *shamā'il* (plus exactement *shamā'el* selon la prononciation persane) est inattendu. Il s'agit probablement d'un usage détourné du mot arabe qui est le pluriel féminin de *shimāl* qui a, entre autres, aussi bien le sens de vêtements (plus particulièrement manteau et turban) que bonne qualité innée, caractère noble (dans ce sens, notre mot est également le pluriel de *shamīla*). C'est peut-être pour cette raison qu'en persan on utilise très souvent le couple *shikl* et *shamā'il* pour désigner soit la forme physique et les qualités morales, soit la forme physique et les vêtements qui recouvrent celle-ci. Dans cette étude, le mot est considéré, tel qu'en persan, comme étant masculin singulier.

{758} Il est cependant possible que ce genre d'objets, portant les portraits des saints shi'ites, soit devenu particulièrement populaire au cours ou après le règne du souverain qājār Nāṣir al-Dīn Shāh (règne : 1848-1896) qui déploya beaucoup d'efforts pour la promotion de la peinture religieuse shi'ite. Il vouait en particulier une véritable dévotion à l'image de 'Alī. Voir par ex. A. de Gobineau *Trois ans en Asie*, Paris, 1859, pp. 316 sq. ; H. Massé, « L'imagerie populaire de l'Iran », *Arts Asiatiques* 7-3 (1960), pp. 163-178.

{759} Sur le mythe, faux mais néanmoins persistant, de l'interdiction de la représentation humaine en islam, voir l'étude classique de T. Arnold, *Painting in Islam. A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*. 2^e éd.. New York, 1965, pp. 6 sq. ; aussi les belles pages de A.S. Melikian-Chirvani, « L'islam, le verbe et l'image », in F. Boespflug et N. Lossky (éds.), *Nicée II, 787-1987 : douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque Nicée II, Collège de France, 2-4 octobre 1986*, Paris, 1987, pp. 89-117. Pour une discussion plus large concernant la période médiévale, voir M. Barry, *Figurative Art in Medieval Islam*, Paris, 2004, et pour une analyse couvrant jusqu'à la période contemporaine, voir B. Héberger et S. Naef (éds.), *La multiplication des images en pays d'islam*, Würzburg, 2003 ; S. Naef, *Y a-t-il une « question de l'image » en islam ?*, Paris 2004 ; et maintenant concernant le shi'isme, voir F. Suleman (éd.), *People of the Prophet's House. Artistic and Ritual Expressions of Shi'i Islam*, Londres, 2015.

{760} Sur la question du voilement et du dévoilement des personnages dans les représentations islamiques, voir les remarques pertinentes de R. Milstein, « Light, Fire and the Sun in Islamic Painting », in M. Sharon (éd.), *Studies in Islamic History and Civilization in honour of Professor David Ayalon*, Jerusalem-Leyde, pp. 533-552.

{761} Sur la prononciation *faqār* et non *fiqār*, plus conventionnelle, voir Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Mu'jam mā sta'jam*, éd. M. al-Saqqā', Le Caire 1364-1371/1945-1951, vol. I, p. 156 et vol. III, p. 1026. Le mot veut dire littéralement « possesseur d'échine », signifiant probablement « sabre à double tranchant ». C'est sans doute pour cette raison que, souvent dans l'iconographie, le sabre de 'Alī est curieusement dessiné avec une lame dont l'extrémité est divisée en deux ! Sur ce sabre, apporté selon la tradition par l'ange Gabriel à Muḥammad et transmis par celui-ci à 'Alī, voir par ex. al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darajāt*, éd. M. Kūčebāghī, Tabriz s.d. (vers 1960), 2^e éd., section 4 du 4^e chapitre ; al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, éd. J. Muṣṭafawī, Téhéran s.d., 4 vols., « kitāb al-ḥujja », bāb mā 'ind al-a'imma min silāh rasūl allāh, vol. I, p. 337 sq.

{762} Voir *Sokhanān-e manzūm-e Abū Sa'īd Abū l-Khayr*, éd. S. Nafīsī, Téhéran, 1334 solaire/1956, p. 90, quatrain n° 615. Le poète joue évidemment avec les deux sens du mot arabe *fath* : victoire (en allusion au caractère victorieux du premier imam dans ses combats) et ouverture/inspiration (en allusion au rôle de ce dernier en tant que guide initiateur).

{763} Pièces de l'ensemble d'objets appartenant à Madame Vesel (voir plus bas). Sur l'image en général et les effigies de 'Alī dans le shi'isme, voir R. Paret, « Das islamische Bildverbot und die Schia », in E. von Graf (éd.), *Festschrift Werner Caskel*. Leyde, 1968, pp. 224-232 ; voir aussi l'ouvrage récent de I. Flakerund, *Visualising Belief and Piety in Iranian Shiism*, Londres, 2010. Pour les discussions sur les deux formes du halo et les influences sous-jacentes sassanides et chrétiennes, voir R. Milstein, « Light, Fire and the Sun in Islamic Painting », pp. 537-538 ; A. Fodor, « A Group of Iraqi Arm Amulets », *Quaderni di Studi Arabi* 5-6 (1987-88), pp. 266-277 ; Id., « Types of Shi'ite Amulets from Iraq », in F. De Jong (éd.), *Shia Islam*, Utrecht, 1992, pp. 124-134.

{764} M. J. Rogers, « The Genesis of Safawid Religious Painting », *Iran* 8 (1970), pp. 121-141 ; S. R. Peterson, *Shi'ism and Late Iranian Arts*, thèse de doctorat, New York University, 1981 ; P. Chelkowski, « Narrative Painting and Painting Recitation in Qajar Iran », *Muqarnas* 6 (1989), pp. 98-111 ; M. V. Fontana, *Iconografia dell'Ahl al-bayt. Immagini di arte persiana dal XII al XX secolo*, Naples, 1994 ; P. et M. Centlivres, *Imageries populaires en Islam*, Genève, 1997 ; L. S. Diba and M. Ekhtiyar (eds.), *Royal Persian Paintings : the Qajar Epoch, 1785-1925*, Londres, 1998 ; 'A. Bolūkbāshī, « Shamā'il negārī dar ḥawze-ye honar hā-ye 'amme-ye Īrān », *Honar : ketāb-e māh*, n° special sur 'Alī dans l'art populaire, 31-32 (2001), pp. 3-7 ; M. Mohammad-Zadeh, *L'iconographie*

chiite dans l'Iran des Qâdjârs : émergence, sources et développement. Thèse de Doctorat, École Pratique des Hautes Études (Sorbonne) et Université de Genève, 2008. La liste n'est évidemment pas exhaustive.

{765} M.A. Amir-Moezzi, « Visions d'Imams en mystique duodécimaine moderne et contemporaine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VIII) », in E. Chaumont *et al.* (éds.) *Autour du regard : mélanges Gimaret*, Louvain, 2003, pp. 108-109 (maintenant M.A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, pp. 263-264).

{766} M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 112-145 ; Id., « La vision par le cœur dans l'islam shi'ite », *Connaissance des religions*, n° spécial 57-59 (1999), pp. 146-169 (version mise à jour et complétée de l'étude précédente) ; Id., « Visions d'Imams ... » (voir note précédente).

{767} Sur cet ensemble et d'autres concernant l'art populaire shi'ite, gracieusement offertes par Mme Živa Vesel au musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (MuCEM) de Marseille, voir maintenant L. Kleiber, « Expression populaire et dévotion shi'ite », *La Revue des Musées de France. Revue du Louvre* 4 (octobre 2006), pp. 64-71.

{768} Voir les études signalées dans les notes 10 et 11 ci-dessus.

{769} M.A. Amir-Moezzi, « Du droit à la théologie : les niveaux de réalité dans le shi'isme duodécimain », *Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées (GESC) 5 ; L'Esprit et la Nature*, Actes du colloque de Paris, 11-12 mai 1996, Milan – Paris, 1997, pp. 37-63 ; D. De Smet, « Au-delà de l'apparent : les notions de *zâhir* et *bâṭin* dans l'ésotérisme musulman », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 25 (1994), pp. 197-220.

{770} Voir ici-même chap. 4.

{771} Voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 112-145 ; aussi G. Vajda, « Le problème de la vision de Dieu (*ru'ya*) d'après quelques auteurs šī'ites duodécimains », in *Le shi'isme imâmite*. Actes du colloque de Strasbourg, mai 1968, Paris, 1970, pp. 31-53 ; cette étude, bien que faisant allusion à la vision par le cœur (pp. 44-45), ne concerne que le premier volet de cette problématique théologique, à savoir l'impossibilité de la vision de l'Essence divine. En somme, la distinction entre les deux niveaux ontologiques de Dieu, et donc les deux volets complémentaires du problème de la vision, n'y est pas faite. Voir maintenant aussi la synthèse de J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 vols., Berlin – New York, 1991-1997, vol. 5 (1993), pp. 83 *sqq.* ; sur la pratique dans le soufisme sunnite, voir A. Ventura, « La presenza divina nel cuore », *Quaderni di Studi Arabi* 3 (1985), pp. 123-134 ; Id., « L'invocazione del cuore », in B. M. Amoretti et L. Rostagno (éds.), *Yād Nāma in memoria di Alessandro Bausani*, Rome, 1991, pp. 475-495 ; G. Gobillot et P. Ballanfât, « Le cœur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans », *Connaissance des religions* 57-59 (1999), pp. 170-204.

{772} Voir ici chap. 4.

{773} Voir par ex. Ibn Bābūya, *al-Amālī* (= *al-Majālīs*), éd. M.B. Kamare'ī, Téhéran, rééd. 1404/1984, majlis 28, hadith n° 9, p. 138 et majlis 58, hadith n° 1, p. 361 (sans mention du *dhikr 'Alī*) ; Id., *Kitāb man lā yahḍuruhu l-faqīh*, éd. al-Mūsawī al-Kharsān, s.l. 1390/1970, 5^e éd., chap. 158, hadith n° 2145. Il faut noter que le mot *dhikr*, traduit ici par « se souvenir », désigne aussi la fameuse pratique mystique de la répétition rythmique d'un mot ou d'une expression ; dans ce cas *dhikr 'Alī* du hadith signifie pour un soufi la répétition du nom de 'Alī. Précisons enfin que c'est en se fondant sur ce genre de traditions qu'une autorité religieuse comme l'ayatollah Nakhjavānī justifie la licéité de l'art du portrait des saints shi'ites ; Āyatullāh Shaykh Muḥammad 'Alī Nakhjavānī, *al-Du'ā' al-Husaynī*, Qumm, 1406/1985, pp. 86 *sq.* (cité par Mohammad-Zadeh, *L'iconographie chiite dans l'Iran des Qâdjârs* – ci-dessus note 9, pp. 100-101).

{774} Pour les sources, voir M.A. Amir-Moezzi, *La religion discrète*, pp. 268-270.

{775} *Al-salām 'alā wajh allāh alladhī man āmana bihi amīna*. La formule concerne 'Alī, appelée, comme dans beaucoup d'autres endroits, la Face de Dieu. La formule se trouve par exemple dans la *Ziyāra* de 'Alī (prières récitées lors du pèlerinage sur la tombe du premier imam à Najaf en Irak ; innombrables éditions), *ziyāra* n° 7.

{776} Le livre est cité ci-dessus à la note 6. Sur cet ouvrage et son auteur voir M.A. Amir-Moezzi, « Al-Şaffār al-Qummī (m. 290/902-03) et son *Kitāb başā'ir al-darajāt* », *Journal Asiatique* 280/3-4 (1992), pp. 221–250 (version plus développée dans *Le Coran silencieux*, chap. 4 ; A. J. Newman : *The Formative Period of Twelver Shi'ism : Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*. Richmond, 2000, chapitres 5 et 7.

{777} Le mot *vejhe* est la prononciation persane du terme arabe *wijha* qui signifie littéralement « face d'un corps, d'un objet ». Il a aussi le sens coranique de « la direction où se trouve l'objet de la prière » (Coran 2 :148 : *wa li kulli wijhatun huwa muwallihā*, « A chacun une direction vers où se tourner dans la prière », selon l'élégante traduction de J. Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 45). L'usage du mot dans la pratique dhahabi englobe certainement les deux significations.

{778} Sur la *walāya*, notion centrale dans la foi shi'ite, voir M.A. Amir-Moezzi, *La Religion discrète*, chap. 7.

{779} Ibn Bābūya, *'Uyūn akhbār al-Riḍā*, éd. M.H. Lājevardī, Téhéran 1378/1958, chap. 31, hadith n° 19, vol. II, 49. Voir aussi Ibn Bābūya, *al-Amālī*, majlis 39, hadith n° 10, pp. 222-223.

{780} Il s'agit d'une citation du célèbre commentaire coranique *al-Burhān fī tafsīr al-Qur'ān* de Hāshim b. Sulaymān al-Bahrānī (m. 1107 ou 1109/1695-96 ou 1697-98), 5 vols., Téhéran s.d., *sub* Coran 28 :88. On trouve cette exégèse de la Face dans pratiquement tous les *tafsīr*-s shi'ites ; voir par exemple M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, p. 116, note 225.

{781} L'auteur fait un jeu de mots avec les termes appartenant à la racine *WJH* : *wajh* (face), *wijha* / *vejhe* (pratique de contemplation), *tawajjuh/tavajjoh* (direction, le fait de se diriger vers quelque chose, concentration) ; pour d'autres sources sur le même sujet, voir M.A. Amir-Moezzi, « Visions d'Imams », pp. 111 *sq.* (= *La Religion discrète*, pp. 266 *sq.*).

{782} Éd. R. Nicholson, rééd. Téhéran s.d. (vers 1950), Daftar 2, p. 427.

{783} Éd. H. Rowshandel, Téhéran 1351 solaire/1972, 2^e éd., p. 59.

{784} Sur la salive comme facteur de transmission de la connaissance et des vertus spirituelles, voir ici-même chap. 3.

{785} Al-Mufīd, *al-Ikhtisāş*, éd. 'A.A. Ghaffārī, Qumm s.d., « Khuṭbat li amīr al-mu'minīn », 235-236. Pour une autre version du même discours et les sources, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, p. 123.

{786} Il est intéressant de noter que dans le vocabulaire technique du shi'isme la « foi » (*īmān*) signifie la dimension ésotérique de l'islam, autrement dit l'enseignement des imams ou tout simplement le shi'isme. Le terme se distingue de *islām* qui signifie, toujours dans le lexique technique, la dimension exotérique du message de Muḥammad ; voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, index *s.v.* Par ailleurs, il faut préciser que pour Rāz Shīrāzī, l'imam de lumière contemplé dans le cœur par l'initié dhahabi est la 'lumière noire' de la forme spirituelle du huitième imam, 'Alī al-Riḍā, le fondateur présumé de l'ordre ; voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 105-106 ; Id., *La Religion discrète*, pp. 260-262.

{787} Également reproduite dans l'article de Kleiber, « Expression populaire et dévotion shi'ite », illustration n° 7 (en noir et blanc), p. 69.

{788} Sur ces Noms, voir D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris, 1988, index, *s.v.*

{789} L.S. Diba & M. Ekhtiyar, *Royal Persian Paintings*, planche n° 163. Il s'agit d'une œuvre de Muḥammad Ismā'īl, exécutée en 1288/1871, pour le souverain d'Iran, Nāşir al-Dīn Shāh, Bernisches historisches Museum, pièce n° 73/1913.

{790} Pour les premiers, voir M. Modarresī Čahārdehī, *Khāksār va Ahl e ḥaqq*, Téhéran, 1368/1989, 23 ; pour les seconds, voir les illustrations n°s 1, 8 et 9 de M. Ekhtiyar, « Exploring *Ahl al-bayt* Imagery in Qajar Iran (1785-1925) », in F. Suleman (éd.), *People of the Prophet's House*, Londres, 2015, pp. 146-154 (les dimensions indiquées sont cependant quelque peu plus grandes que celles des *shamā'il*-s de poche).

{791} Sur le sujet en général, voir F. de Jong, « The Iconography of Bektashism : a Survey of Themes and symbolism in Clerical Costume, Liturgical Objects and Pictorial Art », *Manuscripts of the*

Middle East 4 (1989), pp. 7–29 (avec illustrations) ; I. Mélikoff, « Images et symboles chez les Qezelbāš », dans H. Beikbaghban (éd.), *Images et représentations en terre d’Islam*, Actes du colloque internationale de l’université de Strasbourg : 3 et 4 février 1994, Téhéran, 1997, pp. 40–65 (avec illustrations) ; S. Bağci, « From texts to pictures : ‘Alī in manuscript painting », dans A. Y. Ocak (ed.), *From History to Theology : Alī in Islamic Beliefs*, Ankara, 2005, pp. 229–263 (et illustrations) ; M. Uğur Derman, « ‘Alī in Ottoman calligraphy », *ibid.*, pp. 291–303 (et illustrations) ; O. Mir-Kasimov, « Notes sur deux textes Ḥurūfī : le *Jāvdān-Nāma* de Faḍlallāh Astarābādī et l’un de ses commentaires, le *Maḥram-Nāma* de Sayyid Ishāq », *Studia Iranica* 35/2 (2006), pp. 203-235 ; Id., *Words of Power. Ḥurūfī Teachings Between Shi’ism and Sufism in Medieval Islam. The Original Doctrine of Faḍl Allāh Astarābādī*, Londres, 2015, index s.v. Face (*wajh*, *rū*).

{792} I. Mélikoff, art. cité, p. 45, 51 ; Id., « La divinisation d’Ali chez les Bektachis-Alevis », dans A. Y. Ocak (éd.), *From History to Theology. ‘Alī in Islamic Beliefs*, pp. 83-110.

{793} Ḥilmī Dede, *Dīvān*, éd. B. Atalay, Constantinople, 1909, 30, cité par I. Mélikoff, « La divinisation d’Ali », pp. 101-102. Dans son poème, Ḥilmī passe constamment de ‘Alī à Dieu (dont justement ‘Alī est un des Noms) et puis à lui-même. L’identité du soi (qui est différent de l’ego, le moi égoïste), de l’imam et de Dieu est illustrée par l’adage shi’ite que les ouvrages philosophiques et mystiques mentionnent constamment : celui qui se connaît, connaît son imam qui est son Seigneur ; voir par exemple Ḥaydar Āmolī, *Jāmi’ al-asrār wa manba’ al-anwār*, éd. H. Corbin et O. Yahia, Téhéran-Paris, 1969, p. 270, pp. 307-309, p. 315, 464 ; Id., *Risāla naqd al-nuqūd fī ma’rifat al-wujūd*, dans le même volume, p. 675 ; Mullā Ṣadrā, *Kitāb al-mashā’ir*, éd. H. Corbin, Téhéran-Paris, 1964, pp. 186-188 ; Id., *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*, éd. Litho, Téhéran 1283/1865, pp. 475-476 ; Abū l-Ḥasan Sharīf Isfahānī, *Tafsīr mir’āt al-anwār*, s.l. (Iran) s.d., l’introduction, en particulier pp. 13-15. Pour les sources proprement soufies, voir M.A. Amir-Moezzi, « Une absence remplie de présences : herméneutiques de l’Occultation chez les Shaykhiyya (Aspects de l’imamologie duodécimaine VII) », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64/1, pp. 1-18, surtout pp. 17-18 (= *La Religion discrète*, chap. 14, en particulier pp. 352-353).

{794} Al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, Kitāb al-tawḥīd, bāb 9, n° 4 ; Ibn Bābūya, *Kitāb al-Tawḥīd*, éd. al-Ḥusaynī al-Ṭihrānī, Téhéran 1398/1978, bāb 9, p. 110, n° 7. Voir aussi le propos analogue remontant au théologien Hishām b. al-Ḥakam, partisan du sixième imam Ja’far al-Ṣādiq, rapporté par al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfī*, cit., n° 12 (le vocabulaire tâtonnant du propos est à noter).

{795} Sur ces traditions, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 96-97 ; Id., « Worlds and Their Inhabitants. Some Notes on Imami-Shi’i Cosmo-Anthropogony », in E. Coda & C. Martini Bonadeo (éds.), *De l’Antiquité tardive au Moyen-Âge*, pp. 526-527.

{796} A. Grabar, « Plotin et les origines de l’esthétique médiévale », *Cahiers Archéologiques* 1 (1945), pp. 20 sqq.

{797} À cet égard, voir les réflexions subtiles de P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1997.

{798} *Ibid.*, p. 87.

{799} Cité par J. Lafontaine-Dosogne, *Histoire de l’art byzantin et chrétien d’Orient*, Louvain, 1987, p. 109.

{800} Les inscriptions, dans un arabe plus qu’approximatif, indiquent au moins le lieu et la date de la fabrication du *shamā’il* : *hādhā al-naqsh (sic) imām (sic) al-awwal ‘Alī ibn Abī Ṭālib bāb waṣī allāh (sic) wa ‘Alī allāh* (« voici l’image du premier imam, ‘Alī fils d’Abī Ṭālib, seuil du légataire de Dieu – sic, peut-être au lieu de « seuil et légataire » – et ‘Alī est Dieu) ; *fī sana khamsa (sic) wa mi’atayn ba’d al-alf sana 1205 fī baladat Bumba’ī* ([fait] en l’an 1205/ 1790-1791 dans la province de Bombay). Cependant, la fiabilité de ces indications n’est pas certaine.

{801} Voir par exemple A. Panāhī Semnānī, *Tarāne va tarāne sarāyī dar īrān*, Téhéran, 1376 solaire/1996, pp. 39 sqq.

{802} Voir Gramlich *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. 3 vols. Wiesbaden, 1965–1981, I, p. 70 sqq., en particulier pp. 85–88 ; Ch. Tortel, *Saints ou démons ? Les Qalandar-s Jalālī et autres*

derviches errants en terre d'islam : Russie méridionale et Inde aux XIIIe-XVIIe s. Thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses, Paris 1999, chap. IV, pp. 191–197.

{803} Voir M. Mīhandūst, « Pendāre hā va bāvardāsh t hā-ye ‘āmiyāne », *Honar : ketāb-e māh*, n° spécial sur ‘Alī dans l’art populaire 31-32 (2001), pp. 10-16 ; N. Karīmīyān Sardashtī, « Pažūheshī dar bāre-ye ahl-e fotovvat », *ibid.*, pp. 40-45. Sur la *futuwwa* (en persan : *javānmardī*, grand mouvement confrérique des corporations de métiers), voir, entre autres, F. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der Futuwwa*, Zurich, 1979 (*Magnum Opus* de l’auteur qui rassemble et complète ses très nombreux travaux antérieurs sur le sujet) ; C. Cahen, « Mouvements et organisations populaires dans les villes de l’Asie musulmane au moyen-âge : milices et associations de Foutouwwa », *Recueil de la Société Jean Bodin* 7 (1955), pp. 273-298 ; Id., *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l’Asie musulmane du moyen-âge*, Leyde, 1959 ; J. Baldick, « The Iranian Origin of the Futuwwa », *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* 50 (1990), pp. 345-361 ; M. Zakeri, *Sāsānid Soldiers in Early Muslim Society. The Origins of ‘Ayyārān and Futuwwa*, Wiesbaden, 1995, *passim* ; L. Ridgeon, *Jawānmardī. A Sufi Code of Honour*, Edimbourg, 2011 ; Id., « ‘Alī b. Abī Ṭālib in Medieval Persian Sufi-Futuwwat Treatises », in M.A. Amir-Moezzi et al. (éds.), *L’ésotérisme shi’ite*, pp. 665-686 ; M.A. Amir-Moezzi, « ‘Les descendants d’Adam sont les organes d’un même corps’. Remarques sur la solidarité non-communautaire en islam », in A. Supiot (éd.), *Solidarité. Enquête sur un principe juridique*, Paris, 2015, pp. 183-197.

{804} Cependant la dimension messianique, voire apocalyptique, va rester très présente dans bon nombre de mouvements révolutionnaires alides des premiers siècles de l’islam, mouvements en conflits armés avec le pouvoir califal et souvent en désaccord avec les options politiques des imams ; voir par ex. A.A. Sachedina, *Islamic Messianism. The Idea of Mahdī in Twelver Shi’ism*, New York, 1981, introduction ; W. F. Tucker, *Mahdis and Millenarians : Shiite Extremists in Early Muslim Iraq*, New York, 2008 ; S. Amir-Arjomand, « Origins and Development of Apocalypticism and Messianism in Early Islam : 610–750 c.e. », dans Id. (ed.) *Sociology of Shi’ite Islam*, Leyde, 2016. Sur la position « quiétiste » des imams de la lignée ḥusayndie aboutissant au shi’isme duodécimain, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, partie III-1.

{805} On trouve ce propos de ‘Alī en commentaire du premier verset de la sourate 78 (« l’Annonce », *al-Naba’*) dans tous les exégèses coraniques shi’ites et d’autres catégories de sources qui abordent ce verset.

{806} Al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, vol. 26, p. 141.

{807} M.A. Amir-Moezzi, Ch. Jambet, *Qu’est-ce que le shi’isme ?*, Troisième Partie ; M.A. Amir-Moezzi, *La Preuve de Dieu*, Épilogue.

{808} Voir par ex. H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die ‘Alawiten*, Zurich-Munich, 1982 ; M.M. Bar-Asher & A. Kofsky, *The Nuṣayrī-‘Alawī Religion. An Enquiry into its Theology and Liturgy*, Leyde, 2002 ; D. De Smet, *Les Épitres sacrées des Druzes. Rasā’il al-ḥikma*, Louvain, 2007 ; M. Asatryan, *Controversies in Formative Shi’i Islam. The Ghulat Muslims and Their Beliefs*, Londres, 2017.

{809} Quatrain cité par O. Mir-Kasimov, le texte afférent à sa note 36 où sont indiquées les sources. Ma traduction, quelque peu différente de la sienne, se veut plus littérale : *Mawṣūf-i šifāt-i « Qul huwa Allāh » ‘Alīst/ Dar ‘ālam-e ma ‘rifāt shahanshāh ‘Alīst Ān nuqṭa-ye kul ke juzw az ū peydā shud / Wallāh ke ān ‘Alīst, bi-llāh ‘Alīst.* Dans le premier hémistiche, le verset cité est le Coran 112 :1, tiré de la sourate dite de « la pureté de la foi » (*al-ikhhlās*) ou de « l’unicité divine » (*al-tawḥīd*). Fidèle à la théologie théophanique shi’ite, le poète en fait une « description » de ‘Alī en tant que Dieu manifesté, Présence transformatrice et salvatrice d’un Dieu personnel et antidote d’un monothéisme purement abstrait d’un Dieu absolument inaccessible. Faḍlullah cherche peut-être à rester fidèle à une très ancienne et particulièrement audacieuse tradition exégétique imamite selon laquelle chaque fois que le Coran utilise le pronom *huwa*, il s’agit d’une allusion à ‘Alī (voir al-Sayyārī, *Kitāb al-qirā’āt*, éd. E. Kohlberg et M.A. Amir-Moezzi, dans *Revelation and Falsification*, n° 481, pp. 126-127 du texte

arabe, pp. 217-218 du commentaire en anglais). Dans le deuxième hémistiche, ‘Alī est qualifié par l’expression tirée du vocabulaire royal iranien : « Roi des rois » ; autrement dit, ‘Alī est le patron d’autres « rois » de la connaissance, c’est-à-dire probablement les autres sages et saints, les Amis de Dieu (*awliyā’ allāh*). Le second vers est une allusion claire au fameux propos attribué à ‘Alī, rapporté par d’innombrables sources mystiques tardives surtout shi’ites : « Tout le Coran est contenu dans l’Ouvrante (*al-Fātiḥa*, la première sourate) ; toute l’Ouvrante dans la formule qui l’ouvre (la *basmala*) : ‘Au nom de Dieu le Clément le Miséricordieux’ ; toute cette formule dans la lettre b qui la commence (*bi smi llāh...*) ; toute la lettre b dans le point (*nuqṭa*) qui se trouve en-dessous d’elle (dans la graphie de la lettre *bā’* en arabe). Et moi, Je suis ce Point » ; voir par ex. Rajab al-Bursī (contemporain de Faḍlallāh), *Mashāriq al-anwār*, éd. ‘A. Gh. Ashraf al-Māzandarānī, Téhéran, 1426/2005, chap. 3, p. 45 ; Id., *Mashāriq al-amān*, éd. ‘A. Zayn al-Dīn, Beyrouth, 1430/2009, p. 48 ; Sayyid Haydar Āmolī (autre contemporain), *Jāmi’ al-asrār wa manba’ al-anwār*, éd. H. Corbin-O. Yaḥyā, Téhéran, 1347 solaire/1969, index des hadith-s, p. 720 (*anā l-nuqṭa taḥt al-bā’*) ; al-Nabāfī al-Bayāfī (m. 877/1482), *al-Ṣirāṭ al-mustaqīm ilā mustahaqqī l-taqdīm*, éd. M.B. al-Bihbūdī, Najaf, 1384/1964), vol. 1, p. 222. Voir aussi le texte de M. Terrier en Annexe 2, textes afférents aux notes 72, 7 *sq.*, 91, pour les lectures philosophiques du *ḥadīth al-nuqṭa taḥt al-bā’*.

{810} *Shabī dīdam be khāb-e khosh jamāl-e sāqi-ye kawthar/‘Alī ebn-e Abī Ṭālib amīr al-mu’minīn ḥaydar. Be dastam dād yekī daftar ke dar vey nām-e yazdān būd/sar-e daftar goshūdām shāh-e mardān būd sardaftar.* Cité par G. Van den Berg, *Minstrel poetry from the Pamir mountains. A study on the songs and poems of the Ismā‘īlīs of Tadjik Badakhshan*, Wiesbaden, 2004, pp. 483-484 (n° G64).

{811} *Ān shāh-e sarafrāz ke andar shab-e mi‘rāj/ bā Aḥmad-e mokhtār yekī būd ‘Alī būd. Īn kufr nabāshad sokhan-e kufr na īnast/tā hast ‘Alī bāshad tā būd ‘Alī būd.* Cité *ibid.*, pp. 488-89 (tout le *ghazal* ; n° G 70). Voir aussi ead., « Literary afterlives : Medieval Persian poets and strategies of legitimation in the oral poetry of the Ismā‘īlīs of Tadjik Badakhshan », *JSAI* 45, 2018, pp. 369-370 (l’ensemble de l’article pp. 355-380).

{812} Une monumentale synthèse de ces travaux, depuis le 19^e siècle mais surtout depuis les dernières décennies, augmentée des résultats des recherches en cours est publiée maintenant dans M.A. Amir-Moezzi et G. Dye (dir.), *Le Coran des historiens*.

{813} Contentons-nous de mentionner, parmi l’œuvre de ces auteurs (ce sera également le cas dans les notes suivantes afin de ne pas trop alourdir l’appareil des notes) : G. Lüling, *Über den Ur-Qur‘ān. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur‘ān*, Erlangen, 1974 (version anglaise mise à jour : *A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery of reliable Reconstruction of a comprehensive pre-islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic reinterpretation*, Delhi, 2003) ; J. Wansbrough, *Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977 ; Id., *The Sectarian Milieu : Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978 ; P. Crone & M. Cook, *Hagarism..*

{814} C. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, Berlin, 2000 ; A.-L. De Prémare, *Les fondations de l’islam*, Paris, 2002 ; Id., *Aux origines du Coran*, Paris, 2004 ; pour les nombreux et importants travaux de C. Robin et F. Imbert, voir M.A. Amir-Moezzi et G. Dye (dir.), *Le Coran des historiens*, vol.1, chap. 1 : C. Robin, « L’Arabie Préislamique », bibliographie, pp. 150-152 ; et chapitre 17 : F. Imbert, « Le Coran des pierres », bibliographie, pp. 730-731.

{815} M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux, passim*, et surtout les chapitres 1 et 2 ; ici même chap. 2.

{816} Voir par ex. A. Palmer, S. Brock and R.G. Hoyland (eds.), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, 1993 ; R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It : A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, 1997 ; S. Shoemaker, *The Death of a Prophet : the End of Muḥammad’s Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphia, 2012.

{817} Voir maintenant, parmi d'autres études, M. Kropp (ed.), *Results of Contemporary Research on the Qur'ān : the Question of a Historico-critical Approach*, Beyrouth, Orient Institute & Würzburg, 2007 ; A. Neuwirth, N. Sinai & M. Marx (eds.), *The Qur'ān in Context : Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leyde, 2010 ; G.S. Reynolds (ed.), *The Qur'ān and its Historical Contexte*, Londres, 2008, vol. 1 et 2011, vol. 2 ; Id., *The Qur'ān and its Biblical Subtext*, Londres, 2010 ; C. Robin, « Recension de J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet* », dans *Bulletin Critique des Annales Islamologiques* 18, 2002, pp. 15-21 ; et surtout maintenant Id., « Arabie préislamique », dans *le Coran des historiens*, vol. 1, pp. 51-154.

{818} Par ex. G.G. Stroumsa, « Jewish Christianity and Islamic Origins », dans B. Sadeghi, A.Q. Ahmed, A. Silverstein and Robert G. Hoyland (eds.), *Islamic Cultures, Islamic Contexts : Essays in Honour of Patricia Crone*, Leyde, 2015, pp. 72-96 ; pour les nombreux travaux de Guillaume Dye sur le sujet, voir sa bibliographie dans G. Dye, « Le corpus coranique : contexte et composition », *Le Coran des historiens*, vol. 1, chap. 18, bibliographie, pp. 831-833. Voir également D. Bernard, *Les disciples juifs de Jésus du 1er siècle à Mahomet. Recherches sur le mouvement ébionite*, Paris, 2017.

{819} S. Bashear, *Studies in Early Islamic Tradition*, Jérusalem, 2004 ; F. M. Donner, *Muḥammad and the Believers : at the Origins of Islam*, Cambridge (États-Unis), 2010 ; S. Shoemaker, *The Death of a Prophet* ; M.A. Amir-Moezzi, « Muḥammad le Paracet et 'Alī le Messie ». Voir aussi des études plus anciennes comme P. Casanova, *Mohammed*.

{820} K.-F. Pohlmann, *Militanz und Antimilitanz im Koran. Historisch-kritische Untersuchungen zur Korangese und zu den Ursprüngen des militanten Islam*, Münster, 2018 ; Id., « Commentaire des sourates 8 et 9 », dans *le Coran des historiens*, vol. 2a, pp. 335-375 et 377-417. Selon cette hypothèse, proposée avec une grande rigueur et une impressionnante érudition, la version définitive du Coran serait un texte de compromis pour contenter les deux groupes.

{821} Voir l'introduction de C. E. Bosworth à son édition et traduction anglaise d'al-Maqrīzī, *Kitāb al-nizā' wa l-takhāṣum fīmā bayn Banī Umayya wa Banī Hāshim : Book of contention and strife concerning the relations between the Banū Umayya and the Banū Hāshim (Journal of Semitic Studies. Monograph n° 3.)*, Manchester, 1981, où le savant anglais parle d'une sorte de genre littéraire consacré au sujet.

{822} Comme on l'a vu, ces premiers fidèles s'appelaient des croyants, *mu'minūn*. Est-ce pour cette raison que 'Alī est appelé dans le shi'isme et de manière exclusive *amīr al-mu'minīn*, Commandeur ou Prince des croyants ? Même les autres imams n'ont pas le droit de porter ce titre (M.A. Amir-Moezzi, *Preuve de Dieu*, pp. 264-265). De plus, le terme *amīr* signifie littéralement « le détenteur de *amr* », terme polysémique (ordre, affaire, pouvoir...) qui désigne souvent dans le Coran la Fin du monde et/ou le Jugement dernier, ce qui correspond au statut messianique de 'Alī mais aussi à Muḥammad en tant que prophète annonciateur de la fin du monde (*nabī al-malḥama*). Une question se pose alors : si les fidèles de Muḥammad se disaient des *mu'min*, pourquoi ce n'est jamais Muḥammad lui-même qui est appelé *amīr al-mu'minīn* ? Ajoutons que le terme *mu'min* prendra plus tard dans le shi'isme le sens technique de « croyant aux enseignements des imams », autrement dit le fidèle shi'ite. Est-ce dire en même temps que seuls les Shi'ites sont restés fidèles au Message originel de Muḥammad, comme cela a été le cas des tout premiers fidèles non-militants de ce dernier ?

{823} Sur ce nom de Dieu, voir D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, index s.n. et surtout pp. 206-207.

{824} Sur 'Alī comme seul successeur légitime de Muḥammad selon les points de vue historique, anthropologique et religieux, voir W. Madelung, *The Succession to Muḥammad : A Study of the Early Caliphate*, Cambridge, (Angleterre), 1997 ; ici-même chap. 3.

{825} M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux, passim* et plus particulièrement chapitres 1 et 2.

{826} J. Van Reeth, « Ville céleste, ville sainte, ville idéale dans la tradition musulmane », *Acta Orientalia Belgica*, n° spécial « Décrire, nommer ou rêver les lieux en Orient. Géographie et toponymie entre réalité et fiction. Jean-Marie Kruchten *in memoriam* », 24 (2011), pp. 121-131, surtout p. 125 ; Id., « *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Nouvelles perspectives sur les origines*

de l'islam », *RHR* 230.3 (juillet-septembre 2013), pp. 385-402, en particulier pp. 393-394 ; I. Toral-Niehoff, *Al-Ḥīra. Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Leyde, 2013 ; Ph. J. Wood, « Ḥīra and her saints », *Analecta Bollandiana* 132 (2014), pp. 5-20.

{827} Sur la présence des doctrines de type gnostique dans bon nombre de courants shi'ites anciens, voir par ex. L. Massignon, « Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam » ; Id., « der gnostische Kult der Fatima im schiitischen Islam » ; H. Corbin, « De la gnose antique à la gnose ismaélienne » ; Id., « L'idée du Paraclet en philosophie iranienne » ; U. Rubin, « Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad » ; W. al-Qādī, « The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya » ; H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliyya. Eine Studie zur islamischen Gnosis* ; Id., *Die islamische Gnosis* ; Id., « Das 'Buch der Schatten'. Die Mufaḍḍal-Tradition der *ghulāt* und die Ursprünge des Nuṣairierts » ; M.M. Bar-Asher & A. Kofsky, *The Nuṣayrī- 'Alawī Religion* ; D. De Smet, « Au-delà de l'apparent : les notions de *zāhir* et *bāṭin* dans l'éso'térisme musulman » ; W. Tucker, *Mahdīs and Millenarians : Shiite Extremists in Early Muslim Iraq* ; M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, chap. 4 et Épilogue ; Id. *et al.*, *L'éso'térisme shi'ite*, parties I et II ; M. Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam*.

{828} Sur « 'Alī le Perse », voir *The Chronicle of Theophanes Confessor* (écrit un siècle et demi après la mort de 'Alī), trad. anglaise de *Theophanis Chronographia*, éd. C. De Boor, Oxford, 1883, par C. Mango and R. Scott, Oxford, 1997, p. 98. Sur l'importance de Nawrūz dans le shi'isme, voir J. Walbridge, « A Persian Gulf in the Sea of Lights : the Chapter on Naw-Rūz in the *Biḥār al-Anwār* », *Iran* 35, 1997, pp. 83-92. Sur ces convergences, voir aussi M.A. Amir-Moezzi, « Shahrībānū, dame du pays d'Iran et Mère des imams : entre l'Iran préislamique et le shi'isme imamite », *JSAI* 27 (2002), Volume d'hommage à Shaul Shaked, pp. 497-549 (= *La religion discrète*, chap. 2).

{829} Le sujet est traité dans S. Shoemaker, *The Death of a Prophet, passim* ; Id., *The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, Philadelphia, 2018, voir index ; J. Van Reeth, « L'Hégire et la fin du monde », *Oriens Christianus* 100, 2017, pp. 188-226, notamment pp. 21 *sqq.*

{830} C'est le sens même exprimé par le mot « calife », *khalīfa* signifiant le « successeur », le lieutenant du prophète. Pour l'évolution sémantique de ce concept dans l'islam primitif, voir P. Crone et M. Hinds, *God's Caliph : Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, 1986.

{831} L'autorité des califes, tant dans la sphère religieuse que politique, pouvait être purement nominale, reléguée aux savants et docteurs de la loi d'un côté et aux puissants clans possédant un pouvoir militaire important de l'autre. C'était notamment le cas des califes Abbasides sous la domination Bouyide (4^e/10^e siècles), puis Seljoukide (5^e/11^e – 6^e/12^e siècles).

{832} Sur Ibn Qasī, sa pensée et son mouvement, voir V. Lagardière, « La tariqa et la révolte des Murīdūn en 539 H / 1144 en Andalus », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35 (1983), pp. 157-170 ; et M. Ebstein, « Was Ibn Qasī a Ṣūfī ? », *Studia Islamica* 110 (2015), pp. 196-232.

{833} Cette période sera discutée de façon plus détaillée dans la section suivante.

{834} Pour l'image de 'Alī telle qu'elle apparaît à travers les sources anciennes qui lui sont attribuées, voir R. Shah-Kazemi, *Justice and Remembrance : Introducing the Spirituality of Imam 'Ali*, Londres, 2006.

{835} *Futuwwa*, de *fatā*, pl. *fityān*, « jeune homme » en arabe, est un phénomène complexe qui change de caractère selon le contexte historique et géographique. *Futuwwa* peut désigner un groupe paramilitaire, un code éthique chevaleresque associé ou non au soufisme, ou encore des associations professionnelles dont le fonctionnement est aligné sur celui des confréries soufies. Voir Cl. Cahen et Fr. Taeschner, « Futuwwa », *EI2*, et L. Ridgeon, « Futuwwa (in Ṣūfism) », *EI3*. Pour une étude plus détaillée de la *futuwwa* et des groupes similaires dans l'histoire socio-politique de l'islam, voir Cl. Cahen, « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge »,

Arabica 5/3 (1958), pp. 225-250 ; 6/1 (1959), pp. 25-56 ; 6/3 (1959), pp. 233-265 (surtout la troisième partie).

{836} *Lā fatā illā ‘Alī, lā sayf illā Dhū’l-faḡār*. Pour la première partie de cette phrase, voir Muḥammad Ja‘far Mahjub, ‘Chivalry and Early Persian Sufism’, L. Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism*, vol. 1, Oxford, 1999, pp. 549-582, p. 554. Pour le texte complet, attribué soit au Prophète Muḥammad soit à une voix surnaturelle lors de la bataille d’Uhud (3/624), voir C. Heger, « Yā muḥammad – kein “oh Muḥammad”, und wer ist ‘Alī ? », *Schlaglichter : die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, M. Groß and K.-H. Ohlig (eds.), Berlin, 2005, pp. 278-292, p. 286. Pour les références aux sources shi‘ites, voir M. A. Amir-Moezzi, « “Le combattant du *ta’wīl* ” : un poème de Mollā Ṣadrā sur ‘Alī (aspects de l’imamologie duodécimaine IX) », *Journal Asiatique* 292.1-2 (2004), pp. 331-359, p. 334 n. 12.

{837} Là encore, la raison de ce phénomène n’est pas entièrement claire. Les premières *silsilas* soufies ne remontaient pas nécessairement toutes à ‘Alī. Pour les exemples, voir R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Wiesbaden, 1976, vol. 2, p. 171 ff. ; J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, pp. 261-263. Voir également Sh. Pāzūkī, « Taṣawwuf-i ‘alawī : guftārī dar bāb-i intisāb-i salāsīl-i ṣūfiyya ba ḥadrat-i ‘Alī », *Faṣḥnāma-yi andīsha-yi dīnī dānishgāh-i Shīrāz* 2/1-2 (2001), pp. 59-74. Il est possible que la généralisation de l’image de ‘Alī en tant que chef de file du savoir initiatique en islam soit due partiellement à l’influence de la *futuwwa* sur le soufisme. Il est vrai que la Naqshbandiyya, un ordre soufi extrêmement puissant et politiquement actif, constitue une exception notable à cette règle, leur chaîne d’initiation principale remontant au Prophète par Abū Bakr et non pas par ‘Alī. Cependant, deux autres chaînes d’initiation Naqshbandies passent par ‘Alī comme celles d’autres ordres soufis. Pour les chaînes d’initiation Naqshbandies, voir par exemple, I. Weismann, *The Naqshbandiyya : Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, Londres et New York, 2007, p. 23. Même si la répartition des voies de transmission du savoir initiatique entre Abū Bakr et ‘Alī diminue la centralité de ‘Alī, lui et les autres membres de la famille prophétique (*ahl al-bayt*) occupent toujours une place importante dans les textes fondateurs de la doctrine Naqshbandie. Par exemple, le *Faṣl al-khiṭāb* de Muḥammad Pārsā (m. 822/1419) contient plusieurs sections consacrées à ‘Alī, à la famille prophétique et aux douze Imāms. Voir K. M. Pārsā, *Faṣl al-khiṭāb*, Jalīl Misgarnizhād (éd.), Téhéran 1381/[2002-2003]. Certains passages dans les Lettres (*Maktūbāt*) d’Aḥmad Sirhindī (m. 1034/1624), fondateur de la branche Mujaddidi de la Naqshbandiyya, établissent une relation symétrique entre Abū Bakr et ‘Alī : ils représentent deux types différents d’attraction divine ; ou deux types différents de pratique contemplative, une menant à la connaissance (‘Alī), l’autre à l’amour (Abū Bakr). Voir A. F. Buehler, *Revealed Grace : The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)*, Louisville (KY), 2011, p. 138 et 154.

{838} Pour les facteurs qui ont déterminé la transformation du soufisme en une force sociale et politique, et pour les exemples de récits de légitimation du pouvoir politique par les shaykhs soufis, voir Ahmet T. Karamustafa, *Sufism : The Formative Period*, Edinburg, 2007, pp. 143-155.

{839} Pour les références, voir L. Ridgeon, « ‘Alī ibn Abī Ṭālib in Medieval Persian Sufi-Futuwwat Treatises », in *L’ésotérisme shi‘ite*, pp. 665-685, pp. 667-668.

{840} Ces organisations étaient également désignées par des termes comme ‘*ayyārūn*, *aḥdāth* etc. Voir Cl. Cahen, « Mouvements populaires ».

{841} Pour al-Nāṣir et son projet de la *futuwwa* universelle, voir A. Hartmann, « al-Nāṣir Li-Dīn Allāh », *EI2*, et son *an-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180-1225)*. *Politik, Religion, Kultur in der späten ‘Abbāsidenzeit*, Berlin et New York 1975 ; et E. Ohlander, *Sufism in an Age of Transition : ‘Umar al-Suhrawardī and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*, Leyde et Boston, 2008, pp. 271 ff.

{842} A. Hartmann, « al-Nāṣir ». L’idée que ‘Alī b. Abī Ṭālib fut le fondateur et la source unique de la *futuwwa*, et qu’al-Nāṣir est son héritier chargé de maintenir les principes originaux de cette institution, est exprimée dans le décret promulgué par la chancellerie califale. Le texte de ce décret est préservé dans l’ouvrage de ‘Alī b. Anjab Ṭāj al-Dīn Ibn al-Sā‘ī (m. 674/1276), historien

bagdadien contemporain d'al-Nāṣir. Voir son *al-Jāmi' al-mukhtaṣar*, Muṣṭafā Jawād (éd.), Bagdad 1353/1934, pp. 221-225. Le texte de ce décret a été réimprimé avec une traduction allemande par P. Kahle, « Ein Futuwwa-Erlass des Kalifen en-Nāṣir aus dem Jahre 604 (1207) », *Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur : Festschrift Max Freiherrn von Oppenheim*, Ernst F. Weidner (éd.), Berlin 1933, pp. 52-58. Pour la réforme généalogique d'al-Nāṣir, voir A. Hartmann, « al-Nāṣir », et son *an-Nāṣir li-Dīn Allāh*, p. 102, avec référence à la *Tuḥfat al-waṣāya* d'un autre contemporain d'al-Nāṣir, Aḥmad b. Ilyās al-Naqqāsh Khartabirtī.

{843} Pour un aperçu général de l'importance de la figure de 'Alī dans le soufisme et dans la *futuwwa*, voir L. Lewisohn, « 'Ali ibn Abi Talib's Ethics of Mercy in the Mirror of the Persian Sufi Tradition », M. Ali Lakhani (éd.), *The Sacred Foundations of Justice in Islam : The Teachings of 'Ali ibn Abi Talib*, Vancouver, 2006, pp. 109-145.

{844} Al-Suhrawardī a exprimé cette vision œcuménique qu'il partageait apparemment avec le calife en invitant les croyants à aimer tous les Compagnons et tous les membres de la famille prophétique, sans privilégier les uns par rapport aux autres. Ainsi, Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān, 'Alī, Fāṭima, Ḥasan et Ḥusayn devaient être respectés sans discuter leurs vertus relatives. Voir al-Suhrawardī, *A'lām al-hudā wa 'aqīdat arbāb al-tuqā*, 'Abd al-'Azīz al-Sayrawān (éd.), Damas 1996, p. 83, cité par E. Ohlander, *Sufism*, p. 269. Al-Nāṣir entretenait des relations avec les cercles shi'ites modérés de Bagdad et avec les chefs des réseaux 'Alides. Il avait des conseillers et des ministres shi'ites et contribuait à la restauration des lieux saints shi'ites. C'est aussi pendant son règne qu'eut lieu le rapprochement avec les ismaéliens Nizarites d'Alamūt. Hartmann suggère que la propagande du projet religieux d'al-Nāṣir, dit « appel bien-guidé » (*da'wa hādīyya*), pouvait être inspiré par les pratiques similaires ismaéliennes. Tout cela a attiré sur al-Nāṣir des accusations de la part des historiens sunnites qui y voyaient un penchant pro-shi'ite. Voir A. Hartmann, « al-Nāṣir », et son article « La conception gouvernementale du calife an-Nāṣir li-Dīn Allāh », *Orientalia Suecana* 22 (1973), pp. 52-61.

{845} Au sujet du principe d'obéissance inconditionnelle au shaykh dans le soufisme voir Ahmet T. Karamustafa, *Sufism*, pp. 117 ff.

{846} Concernant le lien entre les Timourides et les Naqshbandis, qui a mené aussi à l'augmentation du pouvoir politique de ces derniers, voir H. Algar, « Naqshbandiyya » et « Aḥrār », *EI2*.

{847} La légende qui établit un lien entre Osman, le fondateur de la dynastie Ottomane, et le derviche Edebalī, où le derviche interprète le rêve d'Osman lui prédisant que ses descendants domineront le monde entier, et où Osman épouse la fille du derviche, se trouve dans le *Tavārikh-i Āl-i 'Othmān* de 'Ashiqpāshāzāda, célèbre historien Ottoman du 9^e/15^e siècle. Voir, par exemple, C. Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650 : The Structure of Power*, New York, 2002, p. 124.

{848} Sur la domination du courant juridique dans le shi'isme duodécimain après l'occultation majeure du 12^e Imam, survenue en 329/940, voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, Introduction, pp. 15-47 et Appendice, pp. 319-335 ; aussi Id. et Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, pp. 181-239.

{849} Sur l'école de Bahreïn, voir Ali al-Oraibi, « Shī'ī Renaissance : A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th/13th Century », thèse de doctorat, Université McGill, Montréal 1992, surtout pp. 172-217 ; et son « Rationalism in the School of Bahrain : A Historical Perspective », *Shi'ite Heritage*, L. Clarke (éd.), Binghamton (NY) 2001, pp. 331-343. Sur Ḥaydar Āmulī, voir H. Corbin, *En islam iranien*, vol. 3, pp. 198 sqq.

{850} Concernant la doctrine de la Résurrection des ismaéliens Nizārites, voir N. Tusi, *La convocation d'Alamut : Rawdat al-taslim*, trad. fr. Ch. Jambet avec une importante introduction et notes par le traducteur, Lagrasse, 1996 ; la traduction anglaise du même ouvrage par Jalal Badakhchani, sous le titre *Paradise of Submission : A Medieval Treatise on Ismaili Thought*, Londres, 2005 ; et J. Badakhchani, *Spiritual Resurrection in Shi'i Islam : An Early Ismaili Treatise on the Doctrine of Qi'yāmat. A new Persian edition and English translation of the Haft bāb by Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātīb*, Londres, 2017. Sur le lien possible entre la doctrine de Résurrection ismaélienne et

les mouvements mystico-messianiques post-mongoles, voir O. Mir-Kasimov, « The Nizārī Ismaili Theory of the Resurrection (*Qiyāma*) and Post-Mongol Iranian Messianism ».

{851} Ces ordres furent respectivement fondés par Najm al-Dīn Kubra (m. 617/1220) et Shāh Ni‘mat Allāh Walī (m. 834/1430-1431). Sur les éléments « shi‘ites » chez les Kubrawis, voir Marijan Molé, « Les Kubrawiya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècle de l’hégire », *Revue des Études Islamiques* 29 (1961), pp. 61-142. Bien que Shāh Ni‘mat Allāh Walī ne fût pas, selon toute probabilité, lui-même shi‘ite, la Ni‘matullāhiyya devint un ordre soufi shi‘ite dans son évolution historique, et est actuellement l’ordre soufi le plus populaire en Iran. Voir Hamid Algar, « Ni‘mat-Allāhiyya », *EI2*.

{852} Il s’agit surtout de la littérature consacrée aux vertus (*faḍā’il, manāqib*) des membres de la famille prophétique, dont ‘Alī et les douze Imāms. Pour les références aux auteurs et ouvrages, voir M. Melvin-Koushki, « The Quest for a Universal Science : The Occult Philosophy of Šā’in al-Dīn Turka Iṣfahānī (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran », thèse de doctorat, Yale University, 2012, p. 74 et note 146 ; et Rasūl Ja‘fariyān, *Tārīkh-i tashayyu‘ dar Irān az āghāz tā tulū‘-i dawlat-i ṣafavī*, Téhéran 1388/[2009-2010], pp. 840-850.

{853} Kazuo Morimoto a étudié un cas de savant sunnite du 9^e/15^e siècle appartenant à la branche Hasanide de la famille prophétique qui soutenait que, dans le domaine de jurisprudence sunnite, les savants appartenant à la famille prophétique sont supérieurs aux savants qui n’ont pas de liens avec cette famille. Voir K. Morimoto, « The Prophet’s Family as the Perennial Source of Saintly Scholars : al-Samhūdī on ‘ilm and nasab », in C. Mayeur-Jaouen et A. Papas (éds.), *Family Portraits with Saints : Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Berlin 2014, pp. 106-124.

{854} Pour la vénération de ‘Alī et de la famille prophétique dans les cercles occultistes sunnites au 7^e/13^e siècle, voir M.A. Masad, « The Medieval Islamic Apocalyptic Tradition : Divination, Prophecy and the End of Time in the 13th Century Eastern Mediterranean », thèse de doctorat, Washington University, Saint Louis (MO), 2008 ; pour la période plus tardive (8^e/14^e-9^e/15^e siècle), voir M. Melvin-Koushki, « The Quest », surtout pp. 69-77.

{855} Voir la thèse et de nombreux articles de Matthew Melvin-Koushki ; ainsi que Evrim Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran : Sharaf al-Dīn ‘Alī Yazdī and the Islamicate Republic of Letters*, Cambridge 2016. Les milieux occultistes sunnites, représentés par des penseurs éminents comme Šā’in al-Dīn Turka Iṣfahānī (m. 836/1432), ‘Abd al-Rahmān al-Baṣṭāmī (m. 858/1454), Jalāl al-Dīn Davānī (m. 908/1502) étaient apparemment plus proches des sciences rationnelles que de la mystique, notamment parce que celles-ci ne supposaient pas nécessairement un lien métaphysique avec la source de la connaissance divine, fondamental pour toute forme de mystique. Dans les ouvrages de classification des sciences, les sciences occultes se trouvent dans la catégorie des sciences naturelles ou dans celle des sciences mathématiques. Voir M. Melvin-Koushki, « Powers of One : The Matematicalization of the Occult Sciences in the High Persianate Tradition », *Intellectual History of the Islamicate World* 5 (2017), pp. 127-199. Bien sûr, cela ne veut pas dire que les sciences occultes n’étaient pas intégrées également dans les doctrines mystiques.

{856} Cette généalogie se retrouve également dans d’autres sources historiques de l’époque. Voir John E. Woods, « Timur’s Genealogy », *Intellectual Studies on Islam : Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*, Michel M. Mazzaoui et Vera B. Moreen (éds.), Salt Lake City, 1990, pp. 85-125, p. 88. Pour une autre généalogie Alide des Timourides (passant par Muḥammad b. al-Hanafīyya), voir K. Morimoto, « An Enigmatic Genealogical Chart of the Timurids : A Testimony to the Dynasty’s Claim to Yasavi-‘Alid Legitimacy ? », *Oriens* 44 (2016), pp. 145-178.

{857} Les ouvrages de Hāfīz Abrū (m. 833/1430) sont les sources principales concernant les Sarbadārs. Pour une discussion détaillée des sources, voir Ya‘qūb Āžand, *Qiyām-i Shī‘ī-yi Sarbadārān*, Téhéran 1363 h.s./1985, pp. 41-71. Voir également J. Aubin, « La fin de l’état Sarbadār du Khorassan », *Journal Asiatique* 263 (1974), pp. 95-118 ; Id., « Aux origines d’un mouvement populaire medieval : Le cheykhisme du Bayhaq et du Nichâpour », *Studia Iranica* 5/2, 1976, pp. 213-24 ; J. Masson Smith, *The History of the Sarbadār Dynasty*, The Hague et Paris, 1970 ; D. Aigle,

« Sarbedārs », *Encyclopaedia Iranica* ; Shahzad Bashir, « Between Mysticism and Messianism : The Life and Thought of Muḥammad Nūrbakš (d. 1464) », thèse de doctorat, Yale University, 1997, pp. 12-34.

{858} Le seul document provenant des fondateurs du mouvement des derviches que nous connaissons est une lettre que Ḥasan Jūrī écrivit à l'intention de Muḥammad Bek (m. 772/1370-1371 ou 774/1372-1373), chef de la tribu Jānī (ou Jā'ūnī) Qurbān. Le texte de cette lettre est publié par Ya'qūb Āžand, *Qiyām* pp. 86-89. Elle apporte peu à notre connaissance de la doctrine de son auteur, et concerne surtout la vie et les voyages de Ḥasan Jūrī et ses relations avec Muḥammad Bek. Les descriptions de la doctrine des derviches proposées par J. Masson Smith (*The History*, pp. 55-89) et Ya'qūb Āžand (*Qiyām* pp. 76-77 et 89-92) comportent des extrapolations discutables et parfois l'interprétation erronée des données historiques. Les conclusions de Smith, surtout celles fondées sur l'interprétation des données numismatiques, ont été critiquées par d'autres chercheurs (voir H. Morton, « The History of the Sarbadars in the light of new numismatic evidence », *Numismatic Chronicle*, 7th series, 16 (1976), pp. 255-258 ; S. Bashir, « Between Mysticism and Messianism », pp. 28-34).

{859} Les indications concernant les tendances messianiques des derviches ou des Sarbadār se résument à deux sources d'information. La première concerne l'appel fait par Ḥasan Jūrī à ses partisans après la mort de son prédécesseur, Shaykh Khalīfa, leur recommandant de préparer les armes et de se tenir prêts à agir lorsque l'avènement du « temps de manifestation » (*vaqt-i zuhūr*) leur sera signalé (Āžand, *Qiyām*, p. 78, d'après le *Jughrāfiyā* de Ḥāfiẓ Abrū). Ce passage ne spécifie pourtant pas la signification apocalyptique du « temps de manifestation », et ne mentionne explicitement aucune figure messianique. La seconde décrit un rituel, adopté par le dernier chef Sarbadār, qui consistait à préparer quotidiennement un cheval pour le Sauveur (*ṣāhib al-zamān*) attendu (S. Bashir, « Between Mysticism and Messianism », p. 28, d'après Mīr Khwānd, *Tārīkh-i rawḍat al-ṣafā*). Ce rituel n'était apparemment pas une invention des Sarbadār et était aussi pratiqué par des communautés shi'ites ailleurs, notamment à Ḥilla. Voir S. Bashir, *ibid.*, p. 28 n. 48.

{860} O. Mir-Kasimov, *Words of Power : Ḥurūfī Teachings between Shi'ism and Sufism in Medieval Islam*, Londres, 2015, p. 349.

{861} *Al-Qur'ān al-nāṭiq*, opposé au « Coran silencieux » (*al-Qur'ān al-sāmit*). Sur ces expressions, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*, pp. 103 sqq.

{862} O. Mir-Kasimov, *Words of Power*, pp. 347-348 et 376-377. Observons-nous là une émergence de la fonction messianique qui était attribuée à 'Alī à l'époque ancienne ? Pour la dimension messianique attribuée à 'Alī en islam primitif et pour le parallèle 'Alī/Jésus, voir M. A. Amir-Moezzi, « Muḥammad le Paraclét et 'Alī le Messie : nouvelles remarques sur les origines de l'islam et de l'imamologie shi'ite », *L'ésotérisme shi'ite*, pp. 19-54 (ici chap. 2). Cependant, dans le *Jāvidān-nāma* de Faḍl Allāh Astarābādī, c'est Jésus et non 'Alī qui est la figure messianique principale, même si le parallèle Jésus/'Alī y est également présent. Nous trouvons d'autres indications de ce lien entre la figure de 'Alī et le messianisme dans les doctrines des penseurs mystiques et messianiques de l'époque post-mongole qui seront mentionnés plus loin, comme Muḥammad Nūrbakhsh ou Muḥammad Ibn Falāḥ (voir plus loin).

{863} Dans l'un de ces rêves, 'Alī répond à la salutation de Faḍl Allāh en l'appelant « mon frère » (*akhī*). Voir O. Mir-Kasimov, « Le « journal des rêves » de Faḍlullāh Astarābādī : édition et traduction annotée », *Studia Iranica* 38 (2009), pp. 249-304, paragraphe 120 (texte persan p. 277, traduction pp. 295-296).

{864} Il y a une certaine confusion entre la poésie attribuée à Faḍl Allāh et celle attribuée à son célèbre disciple, 'Imād al-Dīn Nasīmī (m. 820/1417-1418), de sorte que plusieurs poésies figurant dans le *divān* de Faḍl Allāh (sous le nom de plume « Na'imī ») peuvent être trouvées également dans le *divān* de Nasīmī. Sur cette question, voir Ş. Kiyā, « Āgahihā-yi tāza az ḥurūfiyān », *Majalla-yi dānishkada-yi adabiyyāt-i dānishgāh-i Tīhrān*, n° 2/2 (1333/1954), pp. 39-65. Cependant, quel que soit leur auteur réel, il s'agit de poèmes composés soit par Faḍl Allāh lui-même soit par ses disciples.

Il est vrai que l'affirmation explicite que 'Alī est le lieu de manifestation de Dieu, exprimée dans ces quatrains, contraste quelque peu avec le langage discret de l'ouvrage principal de Faḍl Allāh, le *Jāvidān-nāma-yi kabīr*. Cependant, dans son Testament (*Waṣīyyat-nāma*), Faḍl Allāh se compare à al-Ḥusayn, l'un des fils de 'Alī tué par les forces Omeyyades à Karbalā : « Je suis le Ḥusayn de ce temps, et les non-initiés, ce sont mes Yazīd et Shimr/ Mon existence toute entière est le 'Āshūrā (jour de l'assassinat de Ḥusayn), et Shirwān est mon Karbalā » (*man Ḥusayn-i waqt o nā-ahlān Yazīd o Shimr-i man/ rūzgāram jumla 'Āshūrā o Shirwān[am ?] Karbalā*) (Faḍlallāh Astarābādī, *Waṣīyyat-nāma*, E. Granville Browne, « Further notes on the literature of the Ḥurūfīs and their connection with the Bektāshī order of dervishes », *JRAS* (1907), pp. 533-581, p. 541). La mention explicite de 'Alī et des Imāms de la lignée duodécimaine apparaît également dans les ouvrages des disciples directs de Faḍl Allāh. Voir Sayyid Ishāq Astarābādī, *Maḥram-nāma*, dans Cl. Huart, *Textes persans relatifs à la secte des Hourofīs*, Leyde et Londres, 1909, p. 21 du texte Persan.

{865} *Dīvān-i fārsī-yi Faḍl Allāh Na'imī Tabrīzī va 'Imād al-Dīn Nasīmī Shīrvānī*, éd. Rustam Aliev, Téhéran, s.d., p. 28 : *Mawṣūf-i ṣifāt-i « Qul huwa Allāh » 'Alīst / Dar 'ālam-e ma'rifat shahanshāh 'Alīst / An nuqṭa-ye kull ke juzw az ū peydā shud / Wa-llāh ke ān 'Alīst, bi-llāh 'Alīst*. Ce quatrain figure également dans le *dīvān* persan de Nasīmī. Voir Kathleen R.F. Burrill, *The Quatrains of Nesimi, Fourteenth-Century Turkic Hurufi*, La Haye et Paris, 1972, p. 244.

{866} *Dīvān-i fārsī-yi Faḍl Allāh Na'imī Tabrīzī va 'Imād al-Dīn Nasīmī Shīrvānī*, p. 28 : *Dar 'ayn-i 'Alī sirr-i ilāhī peydāst / Dar lām-i 'Alī « huwa al-'Alī al-'Alīst » / Dar yā-yi 'Alī ṣūrat-i ḥayy al-qayyūm / Bar-khwān o be-bīn ke ism-i a'zam ānjāst [īnjāst ?]*.

{867} Les saints « maternels » (*ummiyūn*) selon le *Jāvidān-nāma*. Sur ce concept, voir O. Mir-Kasimov, *Words of Power*, p. 273 ff., et Glossary, « Mother », p. 451.

{868} Muḥammad Nūrbakhsh, *Risālat al-hudā*, Shahzad Bashir (éd.), « The *Risālat al-hudā* of Muḥammad Nūrbakhsh (d. 869/1464) : Critical Edition with Introduction », *Rivista degli Studi Orientali* 75 (2001), fasc. 1-4, pp. 87-137, 118-119.

{869} *Ibid.*, p. 122.

{870} *Kalām al-mahdī*, MS Majlis 10222, fol. 15b.

{871} *Al-lisān al-mu'abbir 'an Allāh ta'ālā*. *Ibid.*, fol. 17a-b.

{872} *Ibid.*

{873} *Al-sirr al-dā'ir fī'l-samā' wa'l-ard*. *Ibid.* fol. 19a.

{874} *'Alī abū'l-Ḥasan wa'l-Ḥusayn zawj Fāṭimat al-ṭuhr ibnat al-rasūl huwa Allāh rabb al-'ālamīn*, *Ibid.* fol. 19b. La suite de ce texte semble suggérer que 'Alī est le lieu de manifestation de Dieu de la même façon que différents personnages historiques ont été des manifestations de l'archange Gabriel. Cela est corroboré par un autre passage du *Kalām al-mahdī* cité par M. Mazzaoui, « Musha'sha'iyān : A Fifteenth Century Shi'i Movement in Khūzistān and Southern Iraq », *Folia Orientalia* 22 (1981-1984), pp. 139-162, p. 156.

{875} 'Alī Riḍā Dhakāwatī Qarāguzlū, « Nahḍat-i Musha'sha'ī wa gudhārī bar Kalām al-Mahdī », in *Ma'ārif* 37 (1375/[1996-1997]), pp. 59-67, p. 61.

{876} *Kalām al-mahdī*, fol. 28a, « [Dieu] dissimule ce secret [celui du 12^e Imām, Muḥammad b. al-Ḥasan al-'Askarī, le Mahdī attendu], et manifesta ce *sayyid* [Muḥammad b. Falāḥ] pour lui servir de représentant » (*yukhfā hadhā al-sirr wa-yuḥzira hadhā al-sayyid bi-ḥasbi al-niyāba*). Pour une discussion des revendications d'Ibn Falāḥ fondée sur le *Kalām al-mahdī*, voir aussi 'Alī Riḍā Dhakāwatī Qarāguzlū, « Nahḍat-i Musha'sha'ī », pp. 64-65.

{877} 'Alī Riḍā Dhakāwatī Qarāguzlū, « Nahḍat-i Musha'sha'ī », pp. 64-65.

{878} *Kalām al-mahdī*, fol. 19b. Salmān Pāk, converti d'origine persane, célèbre Compagnon du Prophète et associé à la famille prophétique par ce dernier. D'après la tradition shi'ite, il soutint la cause de 'Alī après la mort du Prophète.

{879} Les Alévīs constituent une partie importante de la population de la Turquie contemporaine (15-20 %). Ils sont présents également dans les Balkans, ainsi que dans les pays occidentaux. Voir M. Dressler, « Alevīs », *EI3*.

{880} Pour les références et une bibliographie détaillée, voir M. Dressler, « Alevīs ».

{881} L'expression *dīn 'Alī* est très ancienne ; elle est considérée par M. A. Amir-Moezzi comme désignant l'origine de la foi shi'ite. Voir M.A. Amir-Moezzi, « Considérations sur l'expression *dīn 'Alī* : aux origines de la foi Shi'ite », *ZDMG* 150 (2000), pp. 29-68 ; réimprimé dans Id., *La religion discrète*, pp. 19-47 (ici chap. 3). Les Alévīs font partie de ces groupes religieux qui sont sommairement appelés en Iran les « 'Alī ilāhī » (ceux qui déifient 'Alī), probablement en référence à la croyance, enracinée dans le shi'isme ancien, selon laquelle l'Imām cosmique, personnifié par 'Alī et les Imāms de sa descendance, était considéré comme le lieu de manifestation des noms et des attributs de Dieu. Sur l'idée de l'Imām cosmique dans le shi'isme ancien, voir M.A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, pp. 73-154.

{882} Voir, par exemple, *Buyruk : İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, éd. Fuat Bozkurt, Istanbul, 2013, pp. 15-21. En même temps, l'identité essentielle de Muḥammad et de 'Alī en tant qu'unique lumière pré-existentielle issue de Dieu est également soulignée dans la tradition Alévie. Pour cette tradition dans les sources shi'ites anciennes, voir U. Rubin, « Pre-existence and light : Aspects of the concept Nūr Muḥammad », *Israel Oriental Studies* 5 (1975), pp. 62-119 ; et M.A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 73-112. Pour la tradition alévie, où cette relation préexistentielle entre Muḥammad et 'Alī sert de prototype pour un autre rituel alévi important, *musahiplik*, voir *Buyruk*, pp. 235-238.

{883} I. Z. Eyuboğlu, *Alevi-Bektaşî edebiyatı*, Istanbul, 1991, pp. 106-107 : « Gözlerin kör olsun ey kanlu Yezid \ Bu meydanda ne var Aliden gayri \ Oniki İmamın kapısını açan \ İmamlar değildir Aliden gayri ... \... Cümle evliyalar üstünden geçen \ Var mıdır hiçbir er Aliden gayri ».

{884} Sur les Bektashis, voir J. Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londres, 1937 ; et A. Popovic et G. Veinstein (éds.), *Bektachiyya : Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, 1995.

{885} J. Kingsley Birge, *The Bektashi Order*, p. 36, pp. 132-145.

{886} M. Dressler, « Alevīs ».

{887} Sur les relations entre les Ḥurūfīs et les Bektashis, voir J. Kingsley Birge, *The Bektashi Order*, pp. 58-62 et 148-158.

{888} Cette iconographie est, au moins en partie, inspirée par la pensée de Faḍl Allāh, d'après laquelle le corps et le visage humains sont le lieu de manifestation par excellence du Verbe divin et de l'ensemble des lettres créatrices qui le constituent. Cela semble confirmé par le fait que certaines images représentent les mots « Faḍl Allāh » (qui est le nom du fondateur du mouvement Ḥurūfī et qui signifie « grâce de Dieu ») inscrits sur le visage humain. Voir ici chap. 9, fig. 4, p. 302.

{889} Voir A. Newman, *Safavid Iran : Rebirth of a Persian Empire*, Londres, 2009, p. 14 et références note 2 pp. 150-151.

{890} Pour la revendication d'une descendance 'Alīde par les Safavides, et pour une lucide discussion des sources et des études concernant cette question, voir K. Morimoto, « The Earliest 'Alid Genealogy for the Safavids : New Evidence for the Pre-dynastic Claim to Sayyid Status », *Iranian Studies* 43/4 (2010), pp. 447-469.

{891} V. Minorsky, « The Poetry of Shāh Ismā'īl I », *BSOAS* 10/4 (1942), pp. 1006a-1053a, n° 7, p. 1030a : '*Alī baḥr-i ḥaqīqat dūr yaqīn bīl / Ḥayāt-i jāvidān-i mu'tabar dūr* ; traduction anglaise p. 1042a.

{892} « The Poetry », n° 194, p. 1036a : '*Alī'nī ḥaqq bīlmiyanlar kāfir-i muṭlaq olūr / Dīnī yokh īmānī yokh ol nā-musulmān dūr* ; traduction anglaise p. 1047a.

{893} Interprétation de V. Minorsky rendue plausible par la dernière ligne de ce poème. « The Poetry », n° 18, p. 1043a. Il est également possible de lire cette expression comme *dīn-Shāh*, 'le Roi de la religion [de 'Alī]'. Je remercie Mohammad Alī Amir-Moezzi pour m'avoir indiqué la possibilité de cette lecture.

{894} Nom de plume de Shāh Ismā'īl.

{895} « The Poetry », n° 18, p. 1032a : *Allāh Allāh deyin ghāzīlar dīn-i shāh manam / Qārshū galūn sajda qīlūn ghāzīlar dīn-i shāh manam... Khaṭā'ī'am... Murtaḍa 'Alī dhātūyam ghāzīlar dīn-i shāh*

manam.

{896} C'est l'interprétation que V. Minorsky donne au terme *muwālī* (ou *mawālī*) dans ce vers, « The Poetry », n° 195, p. 1047a. Je n'ai pas pu consulter une copie complète du *Dīwān* pour confirmer ou infirmer cette traduction.

{897} *Mawālī madhhabam shāhūn yolunda/ « Musulmanam » diyāne rahbaram man*, « The Poetry », p. 1037a. Sur la poésie attribuée à Shāh Ismā'īl dit Khaṭa'ī, voir également Ahmet T. Karamustafa, « In his own voice : what Hatayı tells us about Şah İsmail's religious views », *L'ésotérisme shi'ite*, pp. 601-611.

{898} La généalogie 'Alide des Safavides a été mentionnée ci-dessus. Celle de Faḍl Allāh Astarābādī, fondateur du mouvement Ḥurūfī, se trouve dans les ouvrages de ces disciples, tels que *Risāla* de Mīr Fādīlī (ms. Istanbul, Ali Emiri Farsça 1039, fol. 8b, 30b), et *Şalāt-nāma* de Ishqurt Dada (ms. Istanbul, Ali Emiri Farsça 1043, fol. 51a). Voir Abdūlbāki Gölpinarlı, *Hurūflik metinleri kataloğu*, Ankara 1989, p. 4. D'après certaines sources, le père de Muḥammad Nūrbakhsh, l'éponyme du mouvement Nūrbakhshī, était un descendant de 'Alī. Voir Bashir, « Between Mysticism and Messianism », p. 88, avec référence au *Majālis al-mu'minīn* de Qāḍī Nūr Allāh Shūshtarī (m. 1019/1610). La même source contient la généalogie 'Alide de Muḥammad ibn Falāḥ, fondateur du mouvement Musha'sha'. Voir M. Mazzaoui, « Musha'sha'iyān », p. 143. Il est remarquable que toutes ces généalogies passent par l'Imām Mūsā al-Kāzīm (m. 183/799).

{899} Voir M. García-Arenal, « La conjonction du ṣūfisme et sharīfisme au Maroc : le Mahdī comme sauveur », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 55-56 (1990), pp. 233-256, p. 234. Pour une étude sur l'attribution du titre « Fāṭimī » au Maghreb, voir M. Fierro, « On *al-Fāṭimī* and *al-Fāṭimiyyūn* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20 (1996), pp. 130-160.

{900} Voir M. García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform : Mahdīs of the Muslim West*, Leyde et Boston, 2006, p. 50.

{901} *Ibid.*, p. 49.

{902} *Ibid.*, p. 245.

{903} Sur Ibn Qasī et sa pensée, voir M. Ebstein, « Was Ibn Qasī a Ṣūfī ? », *Studia Islamica* 110 (2015), pp. 196-232. L'ouvrage principal d'Ibn Qasī est le *Kitāb khal' al-na'layn wa iqtibās al-nūr min mawḍi' al-qadamayn* (« Le livre d'enlèvement des deux sandales et de l'acquisition de la lumière des empreintes des deux pieds »). Le texte du *Kitāb khal' al-na'layn* a été publié par Muḥammad al-Amrānī, Asifī, 1997, et est également reproduit dans la thèse de doctorat de David Raymond Goodrich, « A Ṣūfī Revolt in Portugal : Ibn Qasī and his *Kitāb Khal' al-na'layn* », Columbia University, 1978, pp. 60-272.

{904} Michael Ebstein, « Was Ibn Qasī a Ṣūfī ? », pp. 223-224. Selon l'auteur, bien qu'Ibn Qasī fût indéniablement sunnite, certains aspects de sa pensée sont certainement influencés par les doctrines shi'ites et plus précisément ismaéliennes.

{905} Sur lui, voir I. Goldziher, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, Alger, 1903 ; M. Fierro, « Le mahdī Ibn Tumart et al-Andalus : l'élaboration de la légitimité almohade », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 91-94 (2001), pp. 107-124 ; M. García-Arenal, *Messianism*, pp. 157-192.

{906} Le *A'azz mā yuṭlab* attribué à Ibn Tūmart contient une brève description de six signes distinctifs du Mahdī, dont un est d'être de la descendance de Fāṭima (*min dhurriyya Fāṭima*), épouse de 'Alī. Voir Ibn Tūmart, *A'azz mā yuṭlab*, 'Ammār Ṭālibī (éd.), s.l. 2007, p. 254. Si on admet l'authenticité de ce texte, et puisqu'Ibn Tūmart était reconnu comme étant lui-même Mahdi, il devait donc remplir cette condition de descendance de 'Alī et de Fāṭima. Cette revendication paraît confirmée par la lettre qu'Ibn Tūmart rédigea à l'intention de l'émir almoravide 'Alī ibn Yūsuf, où il se décrit, entre autres, comme « al-Ḥasanī al-Fāṭimī ». Voir M. García-Arenal, *Messianism*, p. 182. Une généalogie Alide est également attribuée à Ibn Tūmart par Ibn Khallikān, *Wafayāt al-'ayān*, cité par I. Goldziher, *Le livre*, p. 25 du texte arabe ; tandis qu'Ibn Khaldūn dans son *Kitāb al-'Ibar* (*ibid.*, pp. 53-54) donne une généalogie différente, purement berbère. Pour d'autres sources concernant la généalogie 'Alide

et plus précisément Ḥasanide d'Ibn Tūmart et son lien avec la lignée Idrisside, voir M. Fierro, « The Genealogies of 'Abd al-Mu'min, the First Almohad Caliph », *The Almohad Revolution : Politics and Religion in the Islamic West During the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Farnham (Surrey), 2012, pp. 9-10 et note 24.

{907} M. Fierro, « Genealogies ».

{908} Voir M. García-Arenal, *Messianism*, pp. 218-219, 234ff.

{909} Voir *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, trad.fr. W. Mac Guckin de Slane, Paris, 1936, troisième section, « Sur le Fatémide (qui doit paraître vers la fin du monde) », surtout p. 190 ff.

{910} Voir M. García-Arenal, *Messianism*, pp. 217 ff.

{911} *Ibid.*, p. 233.

{912} *Ibid.* Pour la différence entre les interprétations shi'ites et sunnites de cette parole prophétique, voir M.A. Amir-Moezzi, « Ghadīr Khumm », *EI3*.

{913} Voir M. García-Arenal, *Messianism*, p. 239.

{914} Voir Ead., « *Mahdī, murābiṭ, sharīf* : l'avènement de la dynastie Sa'dienne », *Studia Islamica* 71 (1990), pp. 77-114.

{915} Kamāl al-Dīn Mītham al-Baḥrānī, *Sharḥ 'alā l-mī'at kalima*, éd. s.n., Qumm, 1427/2006-7, p. 2.

{916} *Nahj al-balāgha*, éd. Ḥ. al-A'lamī, Beyrouth, 1413/1993. Voir Laura Veccia Vaglieri, « Sul Nahj al-Balāgh'ah e sul suo compilatore al-Sharīf al-Radī », *AIUON*, 8 (1958), pp. 3-105.

{917} Al-Maybudī, Qādī Mīr Husayn, *Sharḥ-e Dīwān-e mansūb beh amīr al-mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib*, éd. Ḥ. Raḥmānī et I. Ashkeshūrīn, Téhéran, 1390 h.s./2011, introduction, pp. 45-46. Des premiers *Diwāns* attribués à 'Alī, composés au IV^e/X^e siècle, aucun ne nous est parvenu.

{918} Sur ce genre et ces ouvrages, voir M. Terrier, « Histoire de l'histoire de la sagesse en islam. Résumé des conférences », dans *Annuaire EPHE, Sciences Religieuses*, t. 124 (2015-2016), 2017, p. 363-372 ; *Ibid.*, t. 125 (2016-2017), 2018, pp. 395-404 ; *Ibid.*, t. 126 (2017-2018), 2019, pp. 365-374.

{919} Voir M. Arkoun, *L'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, 1970, 2^e éd., 1982.

{920} Ibn Miskawayh, *al-Ḥikma al-khālida*, éd. A. Badawī, 2^e éd., Téhéran, 1377 h.s./1998-99, p. 110.

{921} Hunayn b. Ishāq, *Ādāb al-falāsifa*, éd. A. Badawī, Kuwait, 1406/1985, p. 134.

{922} Ibn Miskawayh, *al-Ḥikma al-khālida*, p. 110.

{923} al-Baḥrānī, *Sharḥ 'alā l-mī'at kalima*, p. 75.

{924} Hunayn b. Ishāq, *Ādāb al-falāsifa*, p. 133.

{925} Ibn Miskawayh, *al-Ḥikma al-khālida*, p. 111.

{926} *Mukhtaṣar Ṣiwān al-ḥikma* (VI^e/XII^e siècle), cité dans 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa l-niḥal*, éd. M. Badrān, 2 vols., Le Caire, II, p. 106 ; Shahrastānī, *Le Livre des religions et des sectes*, vol. II, trad. J. Jolivet et G. Monnot, Louvain, 1993, p. 242.

{927} Ibn Miskawayh, *al-Ḥikma al-khālida*, p. 111.

{928} *Ibid.*, p. 112.

{929} Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 131, dans Id., *Lettres, maximes, sentences*, trad. fr. J.-F. Balaudé, Paris, 1994, p. 195.

{930} Ibn Miskawayh, *al-Ḥikma al-khālida*, p. 125.

{931} Platon, *Apologie de Socrate*, 21c-23b, dans Id., *Œuvres complètes*, dir. L. Brisson, Paris, 2011, pp. 70-72 (trad. fr. L. Brisson).

{932} Sur ce penseur, voir M. Terrier, *Histoire de la sagesse et philosophie shi'ite. L'Aimé des cœurs de Quṭb al-Dīn Aṣkevarī*, Paris, 2016.

{933} Source de cette maxime de Théophraste en arabe : Shahrastānī, *Kitāb al-milal wa l-niḥal*, II, p. 157 ; *Livre des religions et des sectes*, II, p. 336. Voir à ce sujet D. Gutas, « The Life, Works and Sayings of Theophrastus in the Arabic Tradition », in W. W. Fortenbaugh *et alii* (éd.), *Theophrastus*

of Eresus : *On His Life and Work*, New Brunswick/Oxford, 1985, p. 63-102, repris dans Id., *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Aldershot, Variorum, 2000, art. VII., voir pp. 90-91.

{934} Sur cette désignation typiquement shi'ite que nous retrouverons plus loin, voir M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*.

{935} Quṭb al-Dīn Ashkevarī, *Maḥbūb al-qulūb, al-maqāla al-ūlā* (I), éd. I. al-Dībājī et A. Ṣidqī, Téhéran, 1378/1999, pp. 318-319. Dans *Nahj al-balāgha, al-ḥikam*, § 339, p. 702 : « Il y a deux sciences (ilmān) ... ».

{936} Mullā Ṣadrā, *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*, éd. M. Khājavī, 4 vols., Téhéran, 1367 h.s./1988-89, II, p. 418.

{937} Mubashshir b. Fātik, *Mukhtār al-ḥikam wa maḥāsin al-kilam* (Los Bocados de oro), éd. 'A. R. Badawī, Madrid, 1958, p. 2. La seconde maxime se trouve dans une version différente dans *Nahj al-balāgha*, §80, p. 642, voir *infra*. Dans *Mi'at kalima* : « La sagesse est le but du croyant » ; voir al-Baḥrānī, *Sharḥ 'alā l-mi'at kalima*, pp. 80-81.

{938} Sur les sens de l'expression *amīr al-mu'minīn*, réservée par les shi'ites au seul 'Alī, voir M. A. Amir-Moezzi, *La preuve de Dieu*, p. 157 et pp. 264-265.

{939} *Nahj al-balāgha, al-ḥikam*, §§79-80, p. 642.

{940} *Ibid.*, *al-ḥikam*, §267, p. 687. Ashkevarī, *Maḥbūb al-qulūb*, p. 104 ; M. Terrier, *Histoire de la sagesse et philosophie shi'ite*, pp. 189-190.

{941} Dans les « Cent paroles » : « N'examine pas celui qui dit mais examine ce qu'il dit » ; voir al-Baḥrānī, *Sharḥ 'alā l-mi'at kalima*, pp. 68-69. La source de la version examinée ici est inconnue.

{942} Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-ḍalāl (Erreur et délivrance)*, éd. F. Jabr, Beyrouth, 1969, p. 25. Cette sentence est également citée par Shams al-Dīn Shahrāzūrī (m. entre 687/1288 et 704/1305), philosophe *ishrāqī* sur lequel nous reviendrons, dans ses *Rasā'il al-shajara al-ilāhiyya fī 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabbāniyya*, éd. N. Ḥabībī, 3 vol., Téhéran, 1383 h.s./2004-05, III, p. 7. Une version un peu différente se trouve dans Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-ghayb*, éd. N. Ḥabībī, 2 vols., Téhéran, 1386 h.s./2007-2008, I, p. 511.

{943} Averroès, *Discours décisif*, trad.fr. M. Geoffroy, Paris, 1996, § 26, p. 125.

{944} Ibn Rushd, *al-Kashf 'an manāḥij al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, éd. M. 'A. al-Jābirī, Beyrouth, 1998, p. 99, dans une version légèrement différente : « Parlez aux hommes de ce qu'ils comprennent... » (*bi-mā yaḥshamūn* au lieu de *bi-mā ya'rifūn*).

{945} Ashkevarī, *Maḥbūb al-qulūb*, I, pp. 385 et 388 ; M. Terrier, *Histoire de la sagesse et philosophie shi'ite*, pp. 701 et 704. Le premier récit provient d'Ibn al-Qifṭī, *Ikhbār al-'ulamā' bi-akhbār al-ḥukamā'*, éd. J. Lippert, Leipzig, 1903, p. 356.

{946} Kamāl al-Dīn Mītham al-Baḥrānī, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, 5 vols., Téhéran, 1378 h.s./1999-2000, I, pp. 79-81.

{947} *Ibid.*, pp. 80-81.

{948} Platon, *La République*, livre IV, dans Id., *Œuvres complètes*, p. 1580-1611 ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 13 et II, 5, dans Id., *op. cit.*, trad.fr. J. Tricot, Paris, 1990, pp. 80-86 et 102-105.

{949} Sur lui, voir Henry Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 vols. Paris, 1971-1972, III, pp. 149-213 ; Khanjar 'Alī Ḥamiyya, *al-'Irfān al-shī'ī. Dirāsa fī l-ḥayāt al-rūḥiyya wal-fikriyya li-Ḥaydar al-Āmulī*, Beyrouth, 1425/2004 ; M. Terrier, « Āmulī, Sayyid Ḥaydar », dans H. Lagerlund (éd.), *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht, 2018, en ligne : https://doi.org/10.1007/978-94-024-1151-5_585-1. Sur ce courant du rapprochement, voir M. Terrier, « The Defence of Sufism among Twelver Shi'i Scholars of Early Modern and Modern Times : Topics and Arguments », dans D. Hermann et M. Terrier (éds), *Shi'i Islam and Sufism : Classical Views and Modern Perspectives*, Londres, 2020, pp. 27-63.

{950} Sayyid Ḥaydar Āmulī, *Risāla Raf' al-khilāf wa l-munāza'a*, éd. Ḥ. Kalbāsī Ashtarī, Téhéran, 1396 h.s./2017, pp. 63-65.

{951} Baḥrānī, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, I, pp. 82-89 ; Āmulī, *Raf' al-khilāf*, pp. 62-63 et 112. Ce dernier prête ailleurs à 'Alī une science suprarationnelle et une nature surhumaine : voir *infra*, partie

II.

{952} *Nahj al-balāgha*, khuṭba 1, pp. 35-36.

{953} Mullā Ṣadrā, *Maḥfātīḥ al-ghayb*, I, pp. 414 et 522.

{954} Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt maknūna*, éd. 'A. 'Alizādeh, Qumm, 1390 h.s./2011, pp. 31-32. Sur ce penseur, voir M. Terrier, « Anthropogonie et eschatologie dans l'œuvre de Muḥsin Fayḍ Kāshānī : l'ésotérisme shi'ite entre tradition et syncrétisme », dans M. A. Amir-Moezzi (dir.), *L'ésotérisme shi'ite*, pp. 743-780. Sur l'ontologie de Mullā Ṣadrā, voir Ch. Jambet, *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollā Ṣadrā*, Paris, 2002.

{955} Baḥrānī, *Sharḥ 'alā l-mi'at kalima*, pp. 57-58.

{956} Jalāl al-Dīn al-Dawānī, *Risāla ithbāt al-wājib al-jadīda*, dans *Sab'a rasā'il*, éd. S. A. Tuyiserkānī, Téhéran, 1381 h.s./2002, p. 159. Sur ce philosophe, voir M. Terrier, « al-Dawānī, Jalāl al-Dīn », dans H. Lagerlund (éd.), *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, 2019, en ligne : https://doi.org/10.1007/978-94-024-1151-5_589-1.

{957} Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Risāla fī l-'ilm al-ladunī*, dans *Majmū'a rasā'il al-imām al-Ghazālī*, 7 parties, Beyrouth, 2011, III, p. 57-74, voir p. 70. Ashkevarī cite ce propos comme preuve du shī'isme d'al-Ghazālī dans *Maḥbūb al-qulūb, al-maqāla al-thāniya* (II), éd. I. al-Dībājī et A. Ṣidqī, Téhéran, 1382 h.s./2003, p. 454.

{958} Mullā Ṣadrā, *Maḥfātīḥ al-ghayb*, I, p. 240.

{959} *Ibid.*, I, pp. 102 et 399 ; Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, éd. Maktab al-buḥūth wa l-dirāsāt, 8 vols., Beyrouth, 1331-2/2010, V, p. 223. Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt maknūna*, p. 19, donne « sans voir Dieu avant elle, après elle et avec elle ».

{960} Ashkevarī, *Maḥbūb al-qulūb*, II, pp. 497-498 ; M. Terrier, « The Defence of Sufism among Twelver Shi'i Scholars », pp. 35-40.

{961} Sayyid Ḥaydar Āmulī, *Jāmi' al-asrār* dans Id., *La philosophie shi'ite*, éd. H. Corbin et O. Yahia, Téhéran, 1347 h.s./1968, pp. 28-29 et p. 170 ; Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt maknūna*, p. 47.

{962} Shams al-Dīn al-Shahrazūrī, *Sharḥ Ḥikmat al-ishrāq*, éd. H. Ḍiyā'ī, Téhéran, 1380 h.s./2001, pp. 401-402.

{963} Mīr Dāmād, *Jadhawāt wa mawāqūt*, éd. 'A. Owjabī, Téhéran, 1380 h.s./2001, pp. 119-121.

{964} Mīr Dāmād, *al-Rawāshih al-samāwiyya* [commentaire du *Kitāb al-Kāfī* d'al-Kulaynī], éd. Gh. Qayṣariyya-hā et N. al-Jalīlī, s.l., 1422/2001, p. 23, souligne l'antériorité de la science des imams sur la philosophie en islam.

{965} Shaykh Bahā'ī, *Kashkūl*, éd. 'A. al-Namrī, 2 vols., Beyrouth, 1418/1998, II, pp. 5-6 ; Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, 110 vols., Beyrouth, 1403/1983, LVIII, p. 85.

{966} Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt maknūna*, pp. 92-93 ; al-Qāḍī Sa'īd al-Qummī, *al-Fawā'id al-riḍawiyya*, dans *al-Arba'īniyyāt li-kashf anwār al-quḍsiyyāt*, éd. N. Ḥabībī, Téhéran, 1381 h.s./2002-3, pp. 93-95 et 100-101.

{967} Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt maknūna*, p. 94.

{968} Tradition déjà présente dans Āmulī, *Jāmi' al-asrār*, p. 363-364 ; Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī (m. après 904/1499), *Mujlī mir'āt al-munjī fī l-kalām wa-l-ḥikmatayn wa-l-taṣawwuf*, éd. R. Yaḥyapūr Fārmad, 5 vols., Qumm-Beyrouth, 1434/2013, V, p. 1682. Sur la fonction de cette tradition dans la stratégie de rapprochement du shi'isme et du soufisme, voir M. Terrier, « The Defence of Sufism among Twelver Shi'i Scholars », pp. 53-54.

{969} Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt maknūna*, p. 94.

{970} al-Dawānī, *Sharḥ risāla al-Zawrā'*, dans *Sab'a rasā'il*, p. 202.

{971} Le récit en est rapporté par son ancien disciple Ashkevarī comme par al-Majlisī : Mīr Dāmād, *Kitāb al-Qabasāt*, éd. M. Moḥaqeq, Téhéran, 1977-2016, introduction, pp. 35-37 ; al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, XCI, pp. 370-371. Sur ce texte, voir H. Corbin, *En islam iranien*, t. IV, pp. 36-39 ; M. Terrier, « Mīr Dāmād (m. 1041/1631), philosophe et mujtahid. Autorité spirituelle et autorité juridique en Iran safavide shi'ite », *Studia Islamica* 113 (2018) : 121-165, voir pp. 155-157.

{972} Shihāb al-Dīn Suhrawardī, *Kitāb Ḥikmat al-ishrāq*, dans Id., *Œuvres philosophiques et mystiques*, tome II, éd. H. Corbin, Paris/Téhéran, 1952, 2^e éd. 2001, p. 11 ; Shihāboddīn Yaḥya Sohravardī, *Livre de la sagesse orientale*, trad. fr. H. Corbin, Paris, 2003, p. 89. La traduction est nôtre.

{973} Suhrawardī, *K. Ḥikmat al-ishrāq*, p. 12 ; *Sagesse orientale*, p. 91.

{974} Platon, *Théétète*, 176a, dans Id., *Œuvres complètes*, p. 1933 (trad.fr. M. Narcy) ; sur ce thème, voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, 1995, pp. 341-346 ; C. Jambet, « « S'assimiler à Dieu dans la mesure du possible » (*Théétète* 176b) : un impératif platonicien dans son interprétation en philosophie islamique », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. CXI, n° 4, Paris, 2017. L'identification de l'Imam shi'ite et du Pôle est également soutenue par Sayyid Ḥaydar Āmulī, qui ne semble pas influencé par Suhrawardī ; voir *Jāmi' al-asrār*, p. 223.

{975} L'arabe *faḡd*, « effusion » ou « émanation », traduit la notion de *próodos* chez les néoplatoniciens Plotin et Proclus.

{976} Shahrazūrī, *Sharḥ Ḥikmat al-ishrāq*, p. 24 ; Suhrawardī, *Sagesse orientale*, pp. 248-249. La tradition de 'Alī, encore une parole adressée à Kumayl b. Ziyād, est rapportée d'après le *Nahj al-balāgha, al-ḥikam*, §147, p. 661, avec des modifications ; voir M. A. Amir-Moezzi, « Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne », dans Id., *la Religion discrète*, pp. 209-228, citation pp. 227-228.

{977} Sur ce penseur, voir W. Madelung, « Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'i's Synthesis of Kalām, Philosophy and Sufism », dans Id., *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londres, Variorum reprints, 1985, art. n° 13 ; S. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'i (um 838/1434-35 – nach 906/1501)*, Leyde, 2000 ; M. Terrier, « Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'i », dans H. Lagerlund (éd.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 2018, en ligne : https://doi.org/10.1007/978-94-024-1151-5_588-1 ; Id., « The Defence of Sufism among Twelver Shi'i Scholars ».

{978} Ibn Abī Jumhūr, *Mujlī*, III, pp. 1102-1103. Autre écho de Suhrawardī, *K. Ḥikmat al-ishrāq*, pp. 11-12 ; *Sagesse orientale*, pp. 90-91.

{979} Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt al-shifā'*, éd. G. C. Anawati et S. Zayed, Beyrouth, 1960, p. 365.

{980} Ibn Abī Jumhūr, *Mujlī*, IV, pp. 1344-1345.

{981} *Ibid.*, p. 1520.

{982} H. Corbin, *En islam iranien*, t. I ; M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*.

{983} Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. 'A. 'Afīfī, Beyrouth, 1423/2002, pp. 62-64 ; Id., *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 8 vols., Beyrouth, Dār al-fikr, 1431-2/2010, I, pp. 447-448.

{984} Sayyid Ḥaydar Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ fī sharḥ al-Fuṣūṣ*, éd. M. Bidārfār, 3 vols., Qumm, 1394 h.s./2015-16, I, pp. 271-341, repris et résumé notamment par Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt maknūna*, pp. 189-190. Voir là-dessus H. Corbin, *En islam iranien*, III, pp. 197-200.

{985} Āmulī, *Naṣṣ al-nuṣūṣ*, III, pp. 1794 et 1802-1803, index s.v. *awwalu mā khalaqa Allāh..., kuntu anā wa 'Alī..., kuntu nabīyyan wa Ādam..., kuntu waliyyan wa Ādam...*. Voir aussi, parmi bien d'autres exemples possibles, Ibn Abī Jumhūr, *Mujlī*, V, pp. 1915 et 1920, Index s.v. idem ; al-Ḥāfiẓ Rajab al-Bursī, *Mashāriq anwār al-yaqīn fī ḥaqā'iq asrār amīr al-mu'minīn* éd. 'A. Ashraf al-Māzandarānī, Qumm, 1384 h.s./2005-06, pp. 501 et 508, Index s.v. idem ; Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt maknūna*, pp. 189-190. Sur la préexistence de 'Alī et des imams, voir aussi M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, partie II, pp. 73-112.

{986} Voir M. Terrier, *Histoire de la sagesse et philosophie shi'ite*, pp. 91-95, 111-115, p. 249, pp. 277-278, 726-727.

{987} Maybudī, *Sharḥ-e Dīwān*, p. 456 et 458. Parmi d'innombrables occurrences chez les philosophes shi'ites : Shaykh Bahā'ī (Bahā' al-Dīn al-'Āmilī), *al-Arba'ūn ḥadīthan*, Qumm, 1431/2009-2010, p. 205, vers 1 et 3 ; Mullā Ṣadrā, *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*, IV, p. 334 ; Ashkevarī, *Maḥbūb al-qulūb*, I, pp. 229-230 ; Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt maknūna*, p. 134.

- {988} Mīr Dāmād, *Sharḥ ḥadīth tamthīl al-imām ‘Alī bi-sūrat al-tawḥīd*, dans *Muṣannaḥāt Mīr Dāmād*, vol. 1, éd. A. Nūrānī, Téhéran, 1381 h.s./2003, p. 563 ; Majlisī, *Biḥār al-anwār*, XXXIX, p. 270. La traduction du Coran est celle de J. Berque, Paris, 1995.
- {989} Mīr Dāmād, *Sharḥ ḥadīth tamthīl al-imām ‘Alī bi-sūrat al-tawḥīd*, pp. 563-564.
- {990} Voir à ce sujet M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux*.
- {991} Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt al-Shifā’*, p. 425.
- {992} Mīr Dāmād, *Jadhawāt wa mawāqūt*, pp. 20-21. Citation en arabe dans le texte : Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt al-Shifā’*, p. 455.
- {993} Citée notamment par Āmulī, *Jāmi’ al-asrār*, pp. 411 et 563 ; Rajab al-Bursī, *Mashāriq anwār al-yaqīn*, p. 31 ; Ibn Abī Jumhūr, *Mujlī*, IV, pp. 1340-41 et p. 1504 ; ici même : Épilogue, n. 6.
- {994} Āmulī, *Jāmi’ al-asrār*, pp. 563-564.
- {995} Ibn Abī Jumhūr, *Mujlī*, IV, pp. 1338-1339.
- {996} Suhrawardī, *Kitāb al-Talwīḥāt al-lawḥiyya wa l-‘arshiyya*, dans *Œuvres philosophiques et mystiques*, tome I, éd. H. Corbin, Paris/Téhéran, 1952, pp. 73-74.
- {997} Salmān al-Fārisī (m. ca 35/655-6), Abū Dharr al-Ghifārī (d. 32/652-3) et Kumayl b. Ziyād, compagnons fidèles de ‘Alī, sont aussi tenus pour les transmetteurs de son enseignement spirituel aux soufis. Voir M. Terrier, « The Defence of Sufism among Twelver Shi‘i Scholars », pp. 35-44.
- {998} Cette proposition est pourtant absente des versions connues du « prône de la gloire » (*khuṭba al-iftikhār*). Sur ce prône et ses semblables, voir *infra*, nn. 87-90.
- {999} Les mystiques Abū Bakr al-Shiblī (m. 334/946), Junayd al-Baghdādī (m. 298/911), Ma‘rūf al-Karkhī, (m. 200/815), sont tenus pour des disciples directs ou indirects des imams ; voir M. Terrier, « The Defence of Sufism among Twelver Shi‘i Scholars », pp. 35-44.
- {1000} Ibn Abī Jumhūr, *Mujlī*, IV, pp. 1340-1342.
- {1001} M. A. Amir-Moezzi, « Aspects de l’imamologie duodécimaine I. Remarques sur la divinité de l’imam », dans Id., *La Religion discrète*, pp. 89-108 ; ici même chap. 4.
- {1002} Rajab al-Bursī, *Mashāriq anwār al-yaqīn*, pp. 309-321. Sur ce penseur, voir M. A. Amir-Moezzi, « *Al-Durr al-thamīn* attribué à Raḡab al-Bursī », *Le Muséon* 130 (1-2), 2017, pp. 207-240 ; ici chap. 8 ; M. Terrier, « Bursī, al-Ḥāfiz Rajab al- », dans H. Lagerlund (éd.), *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, 2018, en ligne : https://doi.org/10.1007/978-94-024-1151-5_586-1.
- {1003} Āmulī, *Jāmi’ al-asrār*, pp. 205-206. Ces paroles d’extase, dans lesquelles le mystique s’identifie à Dieu, sont traduites « locutions théopathiques » par Louis Massignon (*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Le Cerf, 1999 (rééd.)), et « paradoxes inspirés » par Henry Corbin (introduction à Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, *Sharḥ-e shaṭhiyyāt*, éd. H. Corbin, Paris – Téhéran, 1966, pp. 1-46, voir pp. 10-19).
- {1004} Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt makhnūna*, pp. 197-201.
- {1005} Mīr Dāmād, *Jadhawāt wa mawāqūt*, pp. 189-190. Pour les deux premières traditions citées, voir Majlisī, *Biḥār al-anwār*, I, p. 97 ; et pour la troisième, *Ibid.*, XXXV, p. 34.
- {1006} Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt makhnūna*, p. 140. La première partie du propos est empruntée à un commentateur soufi et sunnite d’Ibn ‘Arabī : ‘Abd al-Raḥmān Jāmī (m. 898/1492), *Naqd al-nuṣūṣ*, éd. W. Chittick, Téhéran, Téhéran, 1380 h.s./2001-2, pp. 96-97. Pour le *ḥadīth* attribué à ‘Alī, voir *supra* n. 62.
- {1007} Pierre Lory et M. Terrier, « *al-Insān al-kāmil* : l’Homme parfait dans la culture arabe classique », dans H. Touati (éd.), *Encyclopédie de l’humanisme méditerranéen*, Brill, 2017, en ligne : <http://encyclopedie-humanisme.com/?insan-kamil-248>.
- {1008} Mīr Dāmād, *Nibrās al-ḍiyā’ wa tiswā’ al-siwā’ fī sharḥ bāb al-badā’ wa ithbāt jadwā al-du‘ā’*, éd. H. N. Eṣfahānī, Téhéran, 1374 h.s./1995 p. 31 ; Mullā Ṣadrā, *Mafātīḥ al-ghayb*, p. 466. L’ouvrage cité ici n’est pas le *Mi‘rāj-nāmeḥ* persan attribué à Avicenne, il s’agit probablement d’un apocryphe.
- {1009} Mīr Dāmād, *Ibid.*, p. 31.

{1010} Voir M. Terrier, « Noms divins et hommes divins dans la gnose shi'ite imamite (VIII^e/XIV^e et XI^e/XVII^e siècles) », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 150/IV, 2018, pp. 335-356.

{1011} Rajab al-Bursī, *Mashāriq anwār al-yaqīn*, pp. 296-297.

{1012} *Ibid.*, p. 301.

{1013} Mullā Ṣadrā, *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*, III, p. 253 ; sur la conception ésotérique de l'imam chez Mullā Ṣadrā, voir Ch. Jambet, *Le gouvernement divin. Islam et conception politique du monde*, 2016, p. 105 et pp. 249-250.

{1014} Qāḍī Sa'īd Qummī, *Al-Ṭalā'i' wa l-bawāriq*, dans *al-Arba 'iniyyāt*, p. 281. Voir traduction et commentaire dans Ch. Jambet, « L'Homme parfait. Métaphysique de l'âme et eschatologie selon Qāḍī Sa'īd Qummī », *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, t. 125 (2016-2017), pp. 411-423, voir p. 417. Sur la mise en présence de 'Alī à Muḥammad lors du *mi'rāj* dans les traditions imamites, voir M. A. Amir-Moezzi, « L'imam dans le ciel. Ascension et initiation », dans Id., *La Religion discrète*, pp. 135-150, voir pp. 136-140.

{1015} Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt maknūna*, pp. 182-183.

{1016} *Ibid.*, p. 184.

{1017} L'étude des prolongements de ces idées sur 'Alī chez les philosophes shi'ites iraniens des XIX^e-XX^e siècles, ou encore chez les penseurs de l'école shaykhī, mérite une enquête à part.



LA PORTE DU SAVOIR

CNRS Éditions

Retrouvez tous les ouvrages de CNRS Éditions
sur notre site www.cnrseditions.fr