

NOTES ET DOCUMENTS

NOTES SUR DEUX TRADITIONS «HÉTÉRODOXES» IMĀMITES

PAR

MOHAMMAD ALI AMIR-MOEZZI

Dans un article récemment publié dans *Arabica*, le savant israélien M. M. Bar-Asher se livre à l'étude de deux traditions remontant à Ġa'far al-Šādiq et rapportées par des anciens commentateurs imāmītes du Coran, traditions qu'il qualifie d'hétérodoxes¹. Il ne s'agit nullement ici de critiquer cet article particulièrement intéressant, bien documenté, clair et comportant de nombreuses et fort judicieuses réflexions; d'ailleurs on ne peut que souhaiter vivement la rapide traduction française de l'ensemble du travail dont il fait partie². Mon objectif est simplement d'apporter quelques précisions et/ou hypothèses qui permettraient de nuancer l'adjectif «hétérodoxe» qu'utilise l'auteur (dorénavant abrégé en l'A).

1 — La première tradition est citée et traduite d'après le *Tafsīr* de 'Alī b. Ibrāhīm al-Qummī (m. 307/919-20)³. Il s'agit d'un commentaire, attribué à Ġa'far, du Coran 10, *Yūnus*, 94-95. Je reproduis la traduction de l'A. qui utilise, pour les versets coraniques, celle de R. Blachère: «quand l'envoyé de Dieu fut enlevé au ciel, Dieu lui révéla ce qu'Il lui révéla au sujet de la gloire et de l'importance de 'Alī au yeux de Dieu. Et lui (Muḥammad) a été ramené vers le temple servi (*al-bayt al-ma'mūr*) et (Dieu) lui rassembla les prophètes et il (= Muḥammad) les guida dans la prière. *Un doute s'éleva dans le cœur de l'envoyé de Dieu (ou: l'envoyé de Dieu fut découragé)*, à cause de l'intensité de ce qui lui avait été révélé à propos de 'Alī. Et alors Dieu fit descendre (le verset); «Si tu es dans le doute au sujet de ce que nous avons fait descendre vers toi, interroge donc ceux qui récitent l'Écriture avant toi», c'est-à-dire les prophètes, car voici que Nous avons fait descendre vers eux dans leurs livres (des paroles) à sa louange [*fī fadlihi*] de la

¹ Meir M. Bar-Asher, «Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires imāmītes du Coran», *Arabica*, XXXVII, 1990, pp. 291-314.

² Comme il est indiqué par l'A. dans sa note initiale, cet article constitue un chapitre de sa thèse de doctorat en hébreu soutenue à l'Université Hébraïque de Jérusalem et intitulée: «Etudes sur l'exégèse imāmīte ancienne du Coran (III-IV/IX-X^e s.)». D'après ce qu'on peut juger à partir des *English contents* et *English abstract*, que M. Bar-Asher a eu l'extrême amabilité de m'envoyer, il s'agit d'une contribution de première importance à l'étude de l'imāmīisme ancien.

³ Al-Qummī, *Tafsīr*, éd. al-Mūsawī al-Ġazā'irī, Nağaf, 1386-87/1966-67, I, 316-17; voir aussi Furāt b. Ibrāhīm, *Tafsīr*, Nağaf, 1354/1935, 61; al-ʿAyyāšī, *Tafsīr*, éd. al-Rasūlī al-Mahallātī, Qumm, 1380/1960, II, 128; al-Mağlisī, *Biḥār al-anwār*, Téhéran-Qumm, 1956-72, XVII, 89; al-Fayḍ al-Kāšānī, *Tafsīr al-ṣāfi*, s.l. (Iran), 1266/1849, 247; v. les notes 8, 10 et 23 de l'A.

même manière que nous avons fait descendre dans ton livre (10,94-95): «Certes, la vérité est venue à toi, de ton Seigneur! Ne sois donc pas parmi les sceptiques. Ne sois pas parmi ceux qui traitent de mensonges les signes d'Allāh, sinon tu seras parmi les Perdants» et al-Šādiq dit: «Par Dieu! Il (Muḥammad) n'a pas douté et n'a pas interrogé»⁴.

On ne discutera pas les détails de cette traduction. Venons-en tout de suite à la phrase qui pose problème et que j'ai écrite en italique dans le texte. Selon l'A., ce qui caractérise, dans l'imāmisme «orthodoxe», les rapports entre Muḥammad et 'Alī c'est l'accent mis sur «les relations d'amitié et d'affection authentique qui les unissaient»; donc si la tradition citée parle du «doute» de Muḥammad à propos du rang grandiose de 'Alī, c'est qu'elle est «déviate», «hétérodoxe»⁵. Or, les choses me paraissent bien plus complexes. D'abord au niveau textuel, le propos du sixième imām comporte des subtilités; celui-ci ne parle pas de «doute» mais dit: *'araḍal'uriḍa fi nafs rasūl Allāh* (j'opte volontiers pour la forme passive) *min 'izām mā ūhiya ilayhi fi 'Alī*, littéralement: «l'âme — ou la pensée — (plutôt que le cœur) de l'envoyé de Dieu fut marquée (je ne peux pas être d'accord avec «l'envoyé de Dieu fut découragé») à cause de la magnificence de ce qui lui avait été révélé à propos de 'Alī». Bien que l'on puisse induire du verset en question (*fa-in kunta fi šakkin*) que ce qui traversa la pensée de Muḥammad fut «le doute», néanmoins les différentes explications lexicologiques, syntaxiques, stylistiques ou doctrinales des commentateurs aussi bien sunnites que shi'ites — que l'A. rapporte d'ailleurs⁶ — nous invitent à ne pas prendre la sommation divine au premier degré. La phrase finale de Ğā'far en fait foi, puisqu'il y est dit explicitement que Muḥammad «n'a pas douté». On peut penser que la tradition cherche à parler, non pas de «doute» chez Muḥammad — ce qui serait un mot trop fort —, mais plutôt d'une sorte d'hésitation, voire de perplexité devant la grandeur de 'Alī. De toute manière le texte arabe ne permet en aucun cas de parler «d'une impossibilité [pour Muḥammad] d'accepter les paroles de louange au sujet de 'Alī»⁷, déduction qui me paraît être une extrapolation.

A mon sens, ce que cherche à souligner la tradition, c'est non seulement l'attitude de Muḥammad, mais aussi la grandeur du rang de 'Alī et, surtout, la tension qui relie ces deux éléments. La question est donc à analyser dans le cadre de la problématique générale du rapport entre la *nubuwwa* et la *walāya* dans l'imāmisme primitif⁸. Le problème est vaste et comporte de multiples facettes; l'espace qui

⁴ Bar-Asher, *op. cit.*, pp. 293-5; texte arabe complet en transcription *in* note 12, p. 295.

⁵ *Op. cit.*, pp. 292-3.

⁶ *Op. cit.*, pp. 295-9.

⁷ *Op. cit.*, p. 299.

⁸ J'appelle l'imāmisme primitif ce que j'ai nommé ailleurs la tradition imāmite originelle «ésotérique et non rationnelle»; celle-ci est à distinguer de la tradition «théologico-juridique rationnelle» plus tardive. L'ouvrage d'al-Qummī semble appartenir à un courant que l'on pourrait appeler, avec Modarressi Tabātabā'ī, «intermédiaire» (*cf.* son *An Introduction to Shi'ī law. A bibliographical Study*, Londres, 1984, 39 sqq.), mais le *ḥadīṡ* en question appartient indiscutablement au courant primitif pour des raisons que l'on va voir tout de suite. Sur la distinction entre ces différentes traditions imāmites anciennes et la question des sources, voir mon *Guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris, Verdier, 1992, 13-58.

nous est imparté étant limité, contentons-nous de présenter brièvement quelques données qui sont en rapport direct avec notre préoccupation. En adoptant une vision synoptique du corpus ancien des enseignements des imâms on peut dire que, d'une façon générale, la *nubuwwa*, c'est-à-dire l'aspect exotérique (*zâhir*) de la Vérité y est manifestée par Muḥammad alors que les imâms et plus particulièrement 'Alī, en tant que l'Imâm par excellence et «le père» de toute la lignée des imâms, manifestent la *walāya* ou l'aspect ésotérique (*bâtin*) de la Vérité. Chacune de ces deux notions comporte un double niveau, un *bâtin* et un *zâhir* à leur tour, indissolublement liés entre eux, mais néanmoins distincts, entre lesquels l'ébauche archaïque d'un système de correspondances de type ésotérique est décelable: il y a un Muḥammad cosmique, universel, archétypique et un Muḥammad historique, manifestation par excellence, sur le plan sensible, du premier. De même, il y a un 'Alī cosmique, archétype universel du 'Alī historique qui en est la manifestation terrestre par excellence⁹. Il faut rappeler qu'il s'agit du stade «mythique» du langage doctrinal où la conceptualisation est quasi inexistante et la terminologie abstraite n'en est qu'à ses balbutiements. On ne parle donc pas de la *nubuwwa* ou de la *walāya* particulières et universelles, mais d'une part de Muḥammad et de 'Alī tout court et, d'autre part, de Muḥammad et de 'Alī célestes ou encore de leurs Lumières, encore que les lignes de démarcation ne soient pas toujours nettes. Or, ici il faut tenir compte de quelques données axiomatiques; d'abord la supériorité de l'archétypique sur l'historique et ensuite une notion qui parcourt tout le corpus ancien, parfois d'une manière explicite, mais partout présente en filigrane: la supériorité de la *walāya* sur la *nubuwwa* et d'une façon générale celle du *bâtin* sur le *zâhir*. L'imâm/*walī* reste l'alpha et l'oméga de la doctrine et la connaissance de ces secrets sacrés est partout présentée comme étant le but de la création. La *walāya* constitue l'essence même de la *nubuwwa* qui, sans elle, perd son sens. Dans une tradition prophétique rapportée par le troisième imâm, al-Ḥusayn b. 'Alī, il est dit que l'ange Gabriel demanda à Dieu de lui révéler le contenu du nom de Muḥammad; Dieu montra alors à l'ange la Lumière des douze imâms¹⁰. La *walāya* — symbolisée ici par la totalité des imâms — constitue le contenu de la réalité essentielle de Muḥammad (symbolisée par son nom). L'imâmologie, dans le sens étymologique du terme, c'est-à-dire la connaissance de l'imâm, constitue le contenu secret, le *bâtin*, du message prophétique: «'Alī est un Signe divin (*āya* — au même titre qu'un verset du Coran) pour Muḥammad. Celui-ci appelle (les gens) à la *walāya* de 'Alī»¹¹. Commentant le Coran, 94, *al-Inṣirāḥ*, 1: «N'avons-Nous pas ouvert, pour toi [ô Muḥammad], ta poitrine?», Ğa'far dit: «(Dieu lui a ouvert la

⁹ Sur ces notions qui rejoignent celles des Lumières Primordiales de Muḥammad et des imâms v. U. Rubin, «Pre-existence and Light. Aspects of the concept of Nūr Muḥammad», *Israel Oriental Studies*, 5, 1975, 62-119; *Le Guide divin*, 73-112.

¹⁰ Al-Ḥazzāz al-Rāzī, *Kiṣṣat al-aṭar*, Téhéran, 1305/1888, 169-70.

¹¹ Tradition du cinquième imâm, Muḥammad al-Bāqir, in al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darağāt*, éd. Mīrzā Kūčebāgī, Tabriz, s.d. (1380/1960), 2^e section, chapitre 7, traditions n° 5 et 8, pp. 71-2; tradition reprise par Ğa'far al-Ṣādiq, *ibid.*, chapitre 9, tradition n° 5, p. 77. Dans le commentaire de Ğa'far du Coran, 10, 95 qui nous préoccupe, «la vérité» et «les signes d'Allāh» du verset coranique sont à comprendre comme étant des allusions à la *walāya* de 'Alī.

poitrine) à la *walāya* de ‘Alī¹². Le Prophète lui-même déclare: «l’ange Gabriel arriva auprès de moi et dit: «Muḥammad, ton Seigneur t’ordonne l’amour (*ḥubb*) et la *walāya* de ‘Alī¹³. La supériorité de la Cause du *walī* sur le message exotérique du *nabī* est également visible à travers la dialectique *imān/islām*: le premier terme désigne, dans la terminologie technique imāmite, la foi en l’enseignement ésotérique des imāms, alors que le second signifie la soumission à la seule religion exotérique. Répondant à la question: «quelle est la différence entre l’islam et la foi?», Ġa‘far al-Šādiq répond: «l’islam est l’exotérique auquel adhèrent les gens (*al-islām huwa l-zāhir alladī ‘alayhi l-nās* — ce dernier terme est une des appellations données par les imāms aux «sunnites»): les deux témoignages concernant l’unicité de Dieu et la mission prophétique de Muḥammad, la prière, l’aumône, le pèlerinage à la Mekke et le jeûne du mois de *Ramaḍān*. Or, la foi est, en plus de tout cela, la connaissance de notre enseignement. Celui qui professe et pratique cela sans connaître ceci est un égaré bien qu’il soit musulman (*kāna mustiman wa kāna ḍāllan*)¹⁴. Le même imām déclare encore: «l’islam est la profession de l’unicité divine et l’acceptation de la mission de notre Prophète; c’est par l’islam que le prix du sang est payé, les conditions du mariage et de l’héritage réglementées. C’est [un ensemble de] lois exotériques auxquelles obéissent la majorité des gens (*aḳṭar al-nās*, autre expression désignant les sunnites, opposée à «la minorité» — *aqall al-nās* — c’est-à-dire les shī‘ites). Quant à la foi, c’est une guidance qui se manifeste au cœur; exotériquement, la foi s’associe à l’islam alors qu’ésotériquement l’islam ne s’associe pas à la foi (*inna l-imān yuṣāriku l-islām fi l-zāhir wa l-islām la yuṣāriku l-imān fi l-bātin*). La foi est donc supérieure (*arfa‘*) à l’islam¹⁵. Si la *walāya* constitue l’essence cachée du message du Muḥammad historique et si celui-ci est le maître initiateur du ‘Alī historique, comme ne cessent de le répéter les imāms, c’est qu’il a été justement initié lui-même, lors de ses nombreuses ascensions célestes (et là nous rejoignons le contexte de la tradition qui nous préoccupe), aux secrets de la *walāya* de l’imām archétypique, c’est-à-dire, on l’a vu, aux secrets de sa propre réalité essentielle. Dans la quasi-totalité des traditions de *mi‘rāğ* dans le corpus imāmite ancien, Muḥammad est confronté, à un moment ou un autre de son Voyage céleste, à la *walāya* de l’imām cosmique et la grandeur du rang ontologique de ce dernier. «Le Prophète fut cent vingt fois enlevé au ciel; pas une seule fois ne se passa sans que Dieu lui eût confié la *walāya* de ‘Alī et des imāms [qui viennent] après celui-ci, bien plus que ce qu’Il lui recommanda au sujet des devoirs canoniques¹⁶. Les ascensions célestes successives marquent les différentes étapes

¹² *Op. cit.*, chapitre 8, tradition n° 3, p. 73.

¹³ *Op. cit.*, tradition n° 9, p. 74 (tradition rapportée par le cinquième imām).

¹⁴ Al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-Kāfi*, éd. Ġ. Muṣṭafawī avec traduction persane, 4 vol., Téhéran, s.d. (le 4e vol. est traduit par Rasūlī Maḥallātī et date de 1386/1966), «Kitāb al-imān wa l-kufr», III, 39.

¹⁵ *Op. cit.*, III, 41-2; pour l’identification établie entre *imān* et la doctrine des imāms voir aussi al-Nu‘mānī, *Kitāb al-ğayba*, éd. ‘A. A. Ġaffārī, Téhéran, 1397/1977, 131 et 188; Ibn Bābawayh, *Amālī* (= *al-Mağālīs*), texte avec traduction persane de M. B. Kamareyī, Téhéran, 1404/1984, 639 sqq.

¹⁶ *Baṣā’ir al-darağāt*, *op. cit.*, 2e section, chapitre 10, tradition n° 10, p. 79. Même les devoirs canoniques sont souvent dits être déterminés et fondés par rapport à la *walāya*; cf. par exemple Ibn Bābawayh, *‘Ilal al-Šarā’i‘*, Nağaf, 1385/1966, 2e partie, pp. 312 sqq. Sur le chiffre 120 comme le nombre le plus souvent avancé

de l'Initiation de Muḥammad puisque c'est grâce à elles qu'il apprend progressivement sa propre réalité, le sens de son message prophétique et ses devoirs en tant que l'envoyé de Dieu. Lors de ses *mi'rāğ*, le prophète historique est mis en contact avec l'imām archétypique qui est supérieur non seulement à lui mais à toute la création, puisque selon la théologie imāmite (*'ilm al-tawḥīd* et non le *kalām*) il s'agit de la manifestation plénière de ce qui peut être manifesté de Dieu, le véritable *Deus Revelatus*¹⁷. Alors quoi d'étonnant à ce que le Muḥammad terrestre, encore au milieu de son apprentissage puisqu'il s'agit d'une ascension parmi d'autres, soit frappé d'hésitation, de perplexité ou d'éblouissement devant la plus haute Vérité manifestée? Il ne peut s'agir ici de relation «d'amitié et d'affection» mais de rapport entre le particulier et l'universel, entre le relatif et le quasi-absolu, entre le prophète et l'objet ultime de son message¹⁸. Dans le contexte de la tradition «ésotérique non rationnelle» primitive cela n'a rien d'«hétérodoxe» et s'inscrit pleinement dans la notion omniprésente du dépassement de l'exotérique par l'ésotérique.

2 — La seconde tradition provient du *Tafsīr* d'Abū l-Naḍr al-ʿAyyāṣī (m. 320/932), contemporain d'al-Qummī, et contient un curieux commentaire de Ġaʿfar au Coran, 2, *al-Baqara*, 262. Je cite encore la traduction de l'A.: «al-Mufaḍḍal b. Muḥammad al-Ğuʿfī: j'ai interrogé Abū ʿAbd Allāh (Ġaʿfar al-Şādiq) au sujet de la parole de Dieu (2, 262): «A la ressemblance d'un grain qui fait pousser sept épis». Il dit: «Le grain, (c'est) Fāṭima, la prière de Dieu sur elle. Et les sept épis ses sept descendants dont le septième est le *Qā'im*». J'ai dit: «(et qu'en est-il d')al-Ḥasan ?». Il m'a répondu: «al-Ḥasan, certes, est un imām de

pour les ascensions célestes de Muḥammad, voir al-Mağlisī, *Bihār al-anwār*, XVIII, 387 sqq.

¹⁷ Cf. *Le Guide divin*, 114-18; sur le sens de la théologie chez les imāms et la position hostile de ces derniers à l'égard du *kalām*, v. *op. cit.*, 33-40.

¹⁸ La supériorité du Muḥammad terrestre sur le ʿAlī terrestre est présentée d'une manière toute nuancée. Le premier est le maître initiateur du second mais, on l'a vu, après avoir été initié lui-même aux secrets de l'imām-archétype dont ʿAlī est la manifestation plénière. Le prophète historique peut remplir ce rôle parce qu'il cumule en sa personne la *walāya* et la *nubuwwa*. De plus, l'imām dispose, outre l'enseignement du prophète, de nombreuses autres sources de la Science, dont des sources célestes (cf. *op. cit.*, pp. 174-90; E. Kohlberg, «Imam and Community in the Pre-Ghayba Period» in *Authority and Political Culture in Shi'ism*, éd. S. A. Arjomand, New York, 1988, pp. 25-53; mon article à paraître, «Réflexions sur une évolution du Shi'isme duodécimain: tradition et idéologisation» in *Le retour aux Écritures. Entre authenticité et historicité* — Actes du Colloque du Collège de France et l'Université Hébraïque de Jérusalem, Janvier 92). Il est intéressant de noter qu'à part les traditions cosmogoniques et celles concernant «l'Histoire des prophètes» qui constituent en quelque sorte le prolongement des premières (cf. les références de la note 9 et E. Kohlberg, «Some Shi'ī Views on the Antediluvian World», *Studia Islamica*, LII, 1980, 41-66), le corpus ancien ignore presque complètement le Muḥammad archétypique. Tout se passe comme si, aussi bien dans le ciel que sur terre, le *nabī* ne constitue que l'impulsion initiale d'un dynamisme qui ne trouve sens et continuité que grâce au *walī*. Cf. l'exemple comparatif pertinent de l'A. à la note 31 où «la figure du fondateur s'efface dans une certaine mesure devant celle de l'héritier» (Bar-Asher, *op. cit.*, p. 301).

Dieu, c'est un devoir de lui obéir. Mais il n'est pas (du nombre) des sept épîs. Le premier d'entre eux est al-Ḥusayn et le dernier d'entre eux est le *Qā'im*.» J'ai dit: «Quelle est l'explication des paroles (de Dieu): «Dans chaque épî il y a cent grains»? Il m'a répondu: «Chacun d'eux engendrera à al-Kūfa cent de ses descendants, mais il n'y a que ces sept-là»¹⁹. Selon l'A., cette tradition est «hétérodoxe» parce qu'on y parle de sept imāms au lieu de douze; elle n'est donc pas d'origine duodécimaine mais provient d'une des sectes septimaines imāmîtes. Mais sur ce point particulier le texte est tout à fait clair: il ne s'agit pas de sept imāms tout court, mais de sept «imāms-épîs» (*al-sab' al-sanābil*). D'ailleurs al-Ḥasan, bien qu'étant exclu de la liste des «imāms-épîs», est dit explicitement être imām. Et que penser de 'Alī? Si al-Ḥusayn est le premier d'entre les imāms tout court, du coup 'Alī n'est plus compté parmi eux; or évidemment aucune secte shī'ite n'a exclu 'Alī de la liste des imāms. Dans un texte duodécimain, comme c'est le cas ici, le *ḥadīṭ*-commentaire de Ğā'far cherche à souligner que sept parmi les douze imāms sont des «imāms-épîs»²⁰. Cette tradition n'est donc pas à compter parmi les traditions «septénaires» que l'on rencontre parfois, rarement il faut le dire, dans le corpus duodécimain²¹. Tout au contraire, le *ḥadīṭ* recueilli par al-'Ayyāšī me semble être une tentative duodécimaine de limiter la portée des traditions septénaires, mises en circulation surtout par les ismā'īliens ou les wāqifites de Mūsā al-Kāzīm, en introduisant une nuance importante dans le nombre des imāms avancé par ceux-ci.

Tout ceci n'atténue en rien le caractère énigmatique du propos attribué au sixième imām; que signifie au juste un «imām-épî»? On ne saurait le dire avec certitude faute de texte à l'appui. Osons néanmoins une hypothèse en adoptant une démarche phénoménologique. Le sens premier du symbole «épî», celui qui se dégage aussi bien du verset coranique que de la dernière phrase de Ğā'far, est la fécondité, la fertilité, la productivité. Cette dernière phrase justement, «chacun d'eux engendrera à al-Kūfa cent de ses descendants» (laissons encore une fois les détails de la traduction), est-elle à prendre dans sa littéralité? S'agit-il de la fécondité physique seule? Je ne le pense pas, d'autant que la tradition imāmîte ne reconnaît pas de descendance physique au *Qā'im* pourtant compté ici parmi les

¹⁹ al-'Ayyāšī, *Tafsīr*, (cf. *supra* note 3), I/147; Bar-Asher, *op. cit.*, pp. 302-3, texte arabe complet en transcription *in* note 37, p. 303.

²⁰ C'est d'ailleurs une des deux options qu'a prises al-Ḥurr al-'Āmilī (m. 1104/1692) dans son *Iḥbāt al-hudāt* et que cite l'A. (p. 307): «les sept font partie de l'ensemble des douze...la chose est claire». La seconde option du penseur imāmîte selon laquelle «peut-être l'intention est-elle de compter le septième à partir de Ğā'far» me semble absurde au regard du texte puisque ce dernier dit bien que le premier des «épîs» est...al-Ḥusayn (cf. al-Ḥurr al-'Āmilī, *Iḥbāt al-hudāt bi l-nuṣuṣ wa l-mu'ğizāt*, éd. al-Rasūlī al-Maḥallātī, Qumm, s.d., VII, 95).

²¹ Bar-Asher, *op. cit.*, 307-8 et notes 49 à 51. Parfois ces traditions n'ont été soumises à aucune tentative de «filtrage», d'«épuration» ou d'«harmonisation» de la part des duodécimains, par exemple celle rapportée, à deux reprises, par al-Šaffār al-Qummī, *op. cit.*, 3^e section, chapitre 12, tradition n° 24, p. 146 et chapitre 13, tradition n° 17, p. 150 où Ğā'far dit que l'ange Gabriel apporta au Prophète un Feuillet (*sahīfa*) contenant sept messages scellés destinés à être ouverts successivement par chaque imām lors de son investiture.

«épis»²². Ne peut-on pas penser que Kūfa désigne la ville shi'ite par excellence et par extension le shi'isme imāmite en général? Si c'est ainsi, la tradition définit les «imāms-épis» comme étant ceux qui, au profit de l'imāmisme, ont eu une fécondité particulièrement notable, aussi bien du point de vue physique que spirituelle. Dans ce cas, on peut penser que les sept «épis» seraient: 1) le troisième imām, al-Ḥusayn b. 'Alī, présenté par notre texte comme le premier «épi» et «le père» de la lignée des neuf imāms issus de lui. 2) Le quatrième imām, 'Alī b. al-Ḥusayn qui, d'après les nombreuses sources biographiques imāmites, a eu entre quinze et vingt enfants, dont onze fils. 3) et 4) Les cinquième et sixième imāms, Muḥammad al-Bāqir et Ğa'far al-Šādiq dont les apports dans l'élaboration, la propagation et le développement de la doctrine shi'ite sont incontestables. 5) Le septième imām, Mūsā al-Kāzim, qui eut trente-sept ou trente-huit enfants dont entre vingt et vingt-cinq fils. 6) Le onzième imam, al-Ḥasan al-'Askarī, qui peut être considéré comme un «épi» particulièrement important puisqu'il est le père du Sauveur eschatologique. Et enfin 7) le *Qā'im* lui-même, présenté par notre texte comme le dernier des «épis» et dont la présence occulte garantit l'existence même de l'imāmisme.

Les deux *hadī*-s en question n'ont, à mon sens, rien d'hétérodoxe dans le contexte, il faut bien le préciser, de la tradition ésotérique non rationnelle originelle. D'une manière générale, il faut s'entendre sur le sens de «l'hétérodoxie»: par rapport à quelle «orthodoxie»? A quelle époque et en quel milieu? Adopte-t-on les points de vue du courant théologico-juridique rationnel, devenu progressivement dominant près d'un demi-siècle après l'Occultation majeure? Alors une bonne moitié des traditions dogmatiques du courant originel peut être taxée d'hétérodoxie²³. Se détermine-t-on par rapport à la division «shi'ites modérés» et «shi'ites extrémistes»? Je crois avoir pu démontrer l'inanité et le caractère artificiel de cette division en ce qui concerne la période primitive²⁴. D'ailleurs la supériorité de la *walāya* sur la *nubuwwa* a toujours été considérée comme un trait de «l'extrémisme shi'ite» alors que, comme on vient de le voir, elle est omniprésente dans le corpus des «modérés». La nébuleuse que constituait l'entourage des imāms du point de vue doctrinal ou politique, la nature même des enseignements de ces derniers, l'histoire mouvementée des idées à cette époque ancienne, l'extrême fluidité des frontières entre diverses tendances, l'évolution historico-doctrinale de l'imāmisme au IV/X^e siècle, tout cela incite à une grande prudence méthodologique et à éviter les rapides étiquetages idéologiques.

²² A moins que l'on n'adopte la théorie du penseur original Abū Sahl al-Nawbaḥtī (m. 311/923) telle qu'elle est rapportée par Ibn al-Nadīm (*al-Fihrist*, éd. Tağaddod, Téhéran, 1971, p. 225) et selon laquelle le douzième imām mourut tout en ayant laissé en secret un fils qui lui succéda; la lignée des imāms se perpétuera ainsi secrètement de père en fils jusqu'à ce que le dernier se manifeste publiquement en tant que *Qā'im*, L'idée semble avoir été tout à fait marginale. Pour d'autres théories, parfois tout aussi marginales, extraites du *Kitāb al-tanbīh fī l-imāma* d'al-Nawbaḥtī, v. Ibn Bābawayh, *Kamāl al-dīn wa tamām al-ni'ma*, éd. 'A. A. Gaffārī, Qumm, 1405/1985, I, 88 sqq.

²³ Cf. *supra* note 8.

²⁴ V. *Le Guide divin*, pp. 313-17.