

VISIONS D'IMAMS EN MYSTIQUE DUODÉCIMAINNE MODERNE ET CONTEMPORAINE (Aspects de l'imamologie duodécimaine VIII)*

Mohammad Ali AMIR-MOEZZI

EPHE, Paris

Introduction

Au cours d'une précédente étude, consacrée aux aspects théologiques et pratiques de la *ru'ya bi-l-qalb* dans l'imamisme ancien, j'avais rapidement évoqué ses prolongements chez quelques auteurs modernes appartenant aux différentes confréries imamites¹. Le présent travail peut donc être considéré comme un complément à cette étude dont la consultation est vivement conseillée au lecteur. Il me paraît cependant indispensable de redire ici très rapidement quelques notions analysées au cours de l'étude mentionnée et dans quelques-unes de mes autres publications, afin de rendre plus clairs les fondements doctrinaux qui sous-tendent les données qui vont être examinées plus bas.

La vision suprasensible que le fidèle peut avoir de l'imam touche évidemment l'imamologie et se trouve ainsi à la croisée de plusieurs chapitres doctrinaux, en l'occurrence la théologie, l'anthropogonie, l'anthropologie ou encore l'eschatologie. Le couple *zāhir* / *bāṭin* est omniprésent dans l'imamisme². Même Dieu comporte deux niveaux ontologiques; celui de l'Essence qui constitue Son *bāṭin*, Sa Face à jamais inconnaissable, inaccessible, cachée dans son abscondité absolue. Le niveau des Noms et Attributs correspond à la Face révélée, manifeste, le *zāhir* de Dieu, et possède, comme «Véhicule» ou «Organe» par excellence, l'Imam dans son sens archétypique et métaphysique³. Il est abso-

* Je tiens à exprimer ici ma gratitude à l'égard de mes amis, Messieurs Sadigh-Yazdichi, Bagheri, Aghakhani et Bahmanyar dont l'aide m'a été particulièrement précieuse pendant mes recherches.

¹ *Guide divin*, p. 112-45: «Excursus: la vision par le cœur»; sur les mystiques imamites, p. 132-6.

² V. mon article «Du droit à la théologie: les niveaux de réalité dans le shi'isme duodécimain», in *L'Esprit et la Nature*, Milan, 1997, p. 37-63.

³ V. AID I.

lument impossible que le niveau de l'Essence soit objet de vision, par contre les Noms et les Attributs, seul niveau connaissable en Dieu, peuvent être «vus» par «l'œil du cœur» à travers la vision de la Réalité de l'Imam⁴. Cette Réalité de l'Imam, le véritable *Deus Revelatus* de la théologie imamite ancienne, c'est, entre autres, son «corps de lumière» présent au cœur du fidèle initié désigné par l'expression consacrée «le croyant fidèle dont le cœur a été éprouvé par Dieu pour la foi» (*al-mu'min qad imtahana llāhu qalbahu li-l-īmān*)⁵. Si ce «corps» de l'Imam peut être vu «par» ou «dans» le cœur de l'initié (ce sont les deux sens de la particule *bi-* contenu dans l'expression *al-ru'ya bi-l-qalb*), c'est que selon les traditions cosmo-anthropogoniques, ils sont consubstantiels, faits tous deux de la matière céleste de *'illiyyūn*⁶. Or, selon la théorie aristotélécienne de la vision que la théologie spéculative imamite ancienne met assez maladroitement à contribution, il ne peut y avoir de vision que si le sujet voyant et l'objet vu sont de même nature⁷. Cependant, la vision de l'imam peut emprunter d'autres chemins: rêve, rencontre, à l'état de veille normale ou dans le monde de l'âme, de manière complètement indépendante de la volonté et de la pratique du fidèle, rencontre dans le monde physique avec l'imam caché, etc. Ce dernier étant identifié avec le *qā'im*, certains mystiques n'ont pas hésité à présenter sa rencontre comme le point de départ d'une eschatologie individuelle du fidèle gratifié de cet insigne privilège⁸. Dans l'examen qui va suivre, étant donné l'espace qui m'est imparti, seule la catégorie «vision» sera prise en compte; en effet, les rêves d'imams ou encore les rencontres avec l'imam caché peuvent être considérés, sur bien des points, comme des catégories différentes ayant chacune des tenants et des aboutissants théoriques et pratiques propres. Par ailleurs, j'ai déjà traité longuement la question des rencontres avec le *qā'im* imamite, pendant l'Occultation aussi bien mineure que majeure⁹.

⁴ *Guide divin*, p. 112-27; Vajda 1970, p. 31-53, bien que comportant une courte évocation de la «vision par le cœur» (p. 44-5), cette étude ne concerne surtout que le premier des deux volets de la problématique théologique, à savoir l'impossibilité de la vision de l'Essence de Dieu; en somme, la distinction entre les deux niveaux ontologiques de Dieu n'y est pas faite.

⁵ *Guide divin*, p. 137-9.

⁶ *Guide divin*, p. 96sq.; aussi art. «Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi'ism», in *Encyclopaedia Iranica*, VI, p. 317-22, en particulier 320b.

⁷ *Guide divin*, p. 120-1, n. 236 surtout; aussi Vajda 1970, p. 35-6 et 50-1; *TG*, V, p. 83sq.

⁸ AID II, p. 131-5, ainsi que mon art. «Eschatology in Imami Shi'ism», in *Encyclopaedia Iranica*, VIII (désormais *Eschatology*), p. 575-81, en particulier 578b-9b.

⁹ Cf. les études signalées à la note précédente.

La mystique non-confrérique

La relation particulière qu'est appelé à entretenir le fidèle avec les imams et les implications individuelles de cette relation sont inscrites dans la nature même du shiisme en général et de l'imamisme en particulier, et font que la dimension mystique n'est jamais absente dès qu'on aborde les questions de la foi. C'est ce qui fait qu'une mystique, axée essentiellement sur la figure de l'imam, a toujours existé en milieu imamite, parmi toutes les tendances et plus ou moins discrètement selon les époques, les endroits ou les personnes, aussi bien avant qu'après le développement des voies confrériques à partir de l'époque şafawide (X/XVIe s.). Après la «tradition originelle», très marquée par une mystique de type ésotérique et initiatique et dominante jusqu'au milieu du IV/Xe s., on peut penser à l'œuvre des auteurs tels que Qutb al-Dīn al-Rāwandī, Ibn Šahrašūb ou Yahyā b. Bitrīq au VI/XIIIe s., Raḍī al-Dīn Ibn Ṭāwūs et 'Alī b. 'Īsā al-Irbilī au VII/XIIIe s., Ḥaydar Āmulī et Raḡab al-Bursī au VIII/XIVe s. ou encore Ibn Abī Ġumhūr al-Aḥsā'ī au IX-X/XV-XVIe s. Mais une certaine mystique de l'imam est également perceptible chez les penseurs de la «tradition rationaliste théologico-juridique», et ce dès le šayḥ al-Mufīd (m. 413/1022) ou encore le šayḥ al-Ṭūsī (m. 460/1067)¹⁰.

* *
*

Au cours de plusieurs voyages en Iran, des années 1970 à nos jours, j'ai pu recueillir moi-même les témoignages d'une bonne dizaine de personnes sur leurs expériences visionnaires de l'un ou plusieurs d'entre les imams, de multiples visions oniriques mais aussi des visions en état de veille. Ces dernières ont toujours eu lieu dans un état de conscience particulier si l'on en juge d'après quelques éléments constants relatés par les

¹⁰ Sur ces différentes «traditions» au sein de l'imamisme, v. *Guide divin*, p. 15-48 et Amir-Moezzi 1997. Naturellement, on trouvera beaucoup d'éléments de réflexion dans les nombreuses études consacrées aux relations entre le shiisme et le soufisme; parmi celles-ci, contentons-nous de citer quelques monographies: K. M. al-Šaybī, *Al-šīla bayna al-tašawwuf wa-l-tašayyū'*, Bagdad, 1966; H. Corbin, «Sayyid Haydar Amolī, théologien shī'ite du soufisme», in *Mélanges Henri Massé*, Téhéran, 1963; id. *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, I, 1ère partie; M. Molé, *Les mystiques musulmans*, Paris, 1965, chap. IV; J. B. Taylor, «Ja'far al-Sādiq, Spiritual Forebear of the Sufis», in *IC*, 40/2 (1966); id., «An Approach to the Emergence of Heterodoxy in Medieval Islam», in *Religious Studies*, 2/2 (1967); S. H. Nasr, «Le shī'isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques», in *Le shī'isme imāmite*, Paris, 1970.

protagonistes: un certain état de ravissement, transformation de l'environnement habituel, la rétraction du temps et/ou de l'espace (les quelques minutes de l'expérience selon le sujet a duré en fait de longues heures voire des jours entiers de la chronologie ordinaire; le sujet se retrouve parfois à de longues distances de chez lui, etc.), l'imprégnation dans une lumière d'origine inconnue, l'avènement d'un miracle (exaucement d'un vœu secret, l'existence d'une preuve physique, objet ou autre, de la présence effective de l'imam, guérison d'un mal incurable, etc.) ou encore l'initiation à un enseignement jusque là inconnu du protagoniste¹¹. Ces personnes, appartenant aux deux sexes et aux milieux aussi bien urbain que rural, étaient et sont tous d'âge mûr et partagent tous un point commun: la renommée, dans un cadre plus ou moins large, pour une piété exemplaire, une haute moralité et surtout une grande bonté. Elles disaient n'appartenir à aucune confrérie et la plupart manifestaient même une assez grande antipathie envers les différents Ordres mystiques.

Toutefois, ces gens anonymes n'intéressent souvent pas les textes. Ceux-ci s'occupent plutôt de personnages célèbres: religieux, philosophes, mystiques, lettrés, hommes de pouvoir... A cet égard, les ouvrages de l'iranien Mīrzā Ḥusayn Nūrī Ṭabarsī/Ṭabrisī (m. 1320/1902) constituent de véritables mines d'informations. Grand savant religieux, auteur d'une œuvre immense, maître du grand Āgā Bozorg Ṭihirānī auteur de la célèbre *al-Darī'a ilā taṣānif al-šī'a*, Nūrī Ṭabrisī était de tendance traditionaliste (*aḥbārī*) et mystique¹². Dans le dernier chapitre de sa *Ġannat al-ma'wā*¹³ et la quasi paraphrase en persan de celle-ci, le *Kitāb al-naḡm al-tāqib*¹⁴, Mīrzā Ḥusayn Nūrī présente, de manière magistralement synthétique, les pratiques préparatoires de la vision de l'imam. Bien que ces deux ouvrages soient en fait des monographies consacrées à l'imam caché et aux récits de ceux qui ont eu le privilège de le rencontrer, les derniers chapitres, de l'aveu même de l'auteur et ce à plusieurs reprises, concernent la vision éventuelle de n'importe lequel parmi les Impeccables (*ma'ṣūmūn*), en l'occurrence le Prophète Muḥammad et surtout les douze imams. Très grand connaisseur des

¹¹ On retrouve évidemment beaucoup de ces constantes dans les récits de rencontre avec l'imam caché, cf. AID II, p. 124-5 en particulier.

¹² Sur lui v. D. Mac Eoin, art. «Ṭabrisī», in *El2*, X, p. 42. Ajouter aux références: le récit autobiographique contenu dans la dernière des douze «leçons» (*fawā'id*) finales de *Mustadrak al-wasā'il* de l'auteur (dernière éd., Qumm, 1407/1987); *Rayḥāna*, III, p. 389-91, s.n. *ṣāḥib mustadrak al-wasā'il*; l'introduction de A. B. al-Ṭihirānī à *Dār al-salām*; M. al-'Āmilī, *A'yān al-šī'a*, I-LVI, Damas, 1935-61, IX, p. 97-8.

¹³ En arabe, publiée à la fin du vol. LIII, p. 199-336, des *Biḥār*.

¹⁴ Dernière éd., Qumm-Jamkāran, 1412/1991.

sources imamites, Nūrī ne cesse de justifier ses dires par des traditions rapportées par des ouvrages autoritatifs antérieurs¹⁵:

«...On peut devenir confident des secrets (i.e. des Impeccables) et digne d'être introduit dans le cercle des intimes et des élus (*ḥāṣṣān va ḥavāṣṣ*) grâce à la science et son application (*'elm va 'amal*), grâce à la piété totale, la connaissance, l'imploration, le repentir et la purification de l'âme de toute impureté, doute, incertitude, erreur et vice... Pourtant, le but ici n'est pas d'indiquer un moyen absolument certain (de la vision) car même si toutes les obligations cultuelles, règles et principes sont observés et tout ce qui est illicite ou même déconseillé, abandonné, il existe d'autres données préliminaires voilées et secrètes, qu'ils (les imams? Leurs initiés?) ne révèlent et n'expliquent qu'à ceux qui en sont dignes (*sā'er-e moqaddamāt-e ān mastūr va maḥfī va ḡoz bar ahl-aš makšūf wa mobayyan nadārand*). L'intention, ici, est de montrer une voie qui, peut-être, permettrait l'avènement de ce bienfait (*ne'mat*, i.e. la vision), soit-il en rêve...»¹⁶.

Ensuite Nūrī commence à énumérer toute une série de pratiques en commençant par la période de dévotion de quarante jours (*arba'in*; en persan *celle* i.e. *cehele*) en insistant sur les bonnes œuvres, les pratiques cultuelles, la prière et le repentir, la fréquentation, pendant quarante nuits du mercredi, de la mosquée de Sahla (à Najaf), celle, pendant quarante nuits du vendredi, de la mosquée de 'Alī à Kūfa ou le mausolée d'al-Ḥusayn à Karbalā'. Ensuite, une longue série de traditions, glanées dans les ouvrages de hadith, de morale religieuse ou de prières, vient souligner la valeur sacrale du chiffre quarante, se terminant par la fameuse tradition remontant au Prophète: «Celui qui rend culte sincèrement à Dieu, pendant quarante matins, Dieu fera couler les sources de la sagesse de son cœur vers sa langue»¹⁷. L'auteur continue alors ainsi:

«...Il se peut aussi que chaque individu aie à accomplir quelque chose de particulier parmi les bonnes actions religieuses et les conduites héritées du Prophète (*a'māl-e ḥasane-ye šar'īyye va ādāb-e sonan-e aḥmadiyye*), selon son état personnel, le lieu, le temps ou les capacités propres à lui. Il peut découvrir (lui-même) cette pratique par une attention soutenue et le recueillement ou bien en se faisant aider par quelqu'un de sage, intelligent, ayant la capacité de perception intérieure (*dānā-ye naqqād-e bašīr*). Il se peut en effet qu'une pratique, tant en paroles qu'en actes, convienne plus ou moins selon les personnes et dans ce cas, les degrés d'efficacité des pratiques sont très différents. Quelqu'un doit offrir l'aumône, un autre doit enseigner, un troisième (se concentrer sur) la prière canonique, le jeûne ou le pèlerinage, etc. Cependant il est des conditions qu'il faut respecter dans

¹⁵ Je me fonde sur *Nağm*, chap. 12, p. 655-66, qui, ici, est plus complet que l'original arabe de la *Ğannat al-ma'wā*, p. 325-32.

¹⁶ *Nağm*, p. 655-6.

¹⁷ *Nağm*, p. 656-61.

tous les cas: effectuer les obligations canoniques, éviter les choses illicites, respecter la pureté rituelle en ce qui touche les aliments, les boissons et les vêtements, purifier son intention, tout cela davantage même que ce qu'exige la lettre de la Loi canonique (*ziyāde az ānce be zāher-e šar' mīta-vān kard*)»¹⁸.

Viennent ensuite de nombreuses prières spécifiques, tirées des livres de prière dont certains fort anciens, ou des répétitions des passages particuliers du Coran, accompagnées parfois de rituels simples: des ablutions particulières, des postures corporelles, en l'occurrence se coucher sur le côté droit pour dormir, différents nombres de répétitions, les moments ou les endroits spécifiques selon les prières. Nūrī appelle ces actes «les pratiques spéciales (*a'māl-e maḥṣūse*) afin d'atteindre le but mentionné (i.e. la vision) concernant aussi bien l'imam du Temps (i.e. l'imam caché, le *qā'im*) que les autres imams voire les prophètes»¹⁹. Ailleurs, dans sa *Dār al-salām fi mā yata'allāqu bi-l-ru'yā wa-l-manām*, monumentale monographie sur le sommeil, le rêve et la vision, Nūrī consacre un petit chapitre à la vision des imams en y rapportant et commentant notamment une tradition remontant au septième imam, Mūsā b. Ḡa'far (m.183/799), d'après le *Kitāb al-iḥtišās* d'al-Mufid: «Celui qui a une demande à faire à Dieu ou cherche à nous voir (nous, les imams) et connaître sa situation auprès de Dieu (*an ya'rifa mawḍi'ahu min allāh*), qu'il fasse, pendant trois nuits de suite, des ablutions complètes en priant secrètement par nous (*falyaḡtasil talāṭa layālin yunāḡi binā*); alors, il nous verra, il sera pardonné grâce à nous et sa situation (auprès de Dieu) lui sera dévoilée». Commentant la formule énigmatique «en priant secrètement par nous», Nūrī écrit: «il est probable que l'on veuille dire par là prier secrètement Dieu et l'implorer en notre nom afin qu'il puisse nous voir... cependant on a soutenu également (*wa qīla*) que le sens c'est que la personne doit se concentrer sur la volonté de notre vision (*yahtammu bi-ru'yatinā*) et se confier à nous, notre vision et notre amour (*yuhaddīṭu naṣṣahu binā wa-ru'yatinā wa-maḥabbatinā*)»²⁰. Il est intéressant de noter que notre auteur, fidèle convaincu de la véracité et la légitimité de la tradition imamite seule, consacre un long chapitre à une réfutation en règle des opinions des soufis et des philosophes au sujet du rêve véridique²¹.

¹⁸ *Nağm*, p. 662.

¹⁹ *Nağm*, p. 662-6.

²⁰ *Dār al-salām*, III, p. 9 (chap. intitulé '*Amal li-man yurīd an yarā aḡad al-a'imma*); version complète de la tradition dans al-Mufid, *Al-iḥtišās*, éd. 'A. A. al-Ğaffārī, Téhéran, 1379/1958-9, p. 90-1; v. *Biḡār*, VII, p. 336; version persane dans *Nağm*, p. 664-5.

²¹ *Dār al-salām*, IV, p. 240-67 (chap. *Fī ḡikr maqālāt al-ṣūfiyya wa-l-radd 'alayhim* et *Fī ḡikr maqālāt al-ḡukamā' wa-l-falāsifa wa-l-radd 'alayhim*). Sur le rôle du rêve dans la culture iranienne, v. maintenant H. Kiyā, *Ḥāb va pendāreh. Dar ḡostoḡu-ye vižegi-hā ye ḡāb-hā ye īrānī*, Téhéran, 1378/1999.

Ainsi, pour ce qui est la mystique non-confrérique, les sources duodécimaines rapportent un certain nombre de cas de visions d'imams vécues notamment par les grands savants religieux, les philosophes, les mystiques.

Aḥmad b. Muḥammad al-Ardabīlī dit «Muqaddas» (m. 993/1585), grand chef religieux de Najaf aux tendances mystiques et philosophiques, est dit avoir eu de nombreuses visions des premier et dernier imams, 'Alī b. Abī Ṭālib et l'imam caché. On raconte que grâce à des communications suprasensibles avec ces deux imams, il trouvait la solution à ses questions d'ordre théologique et juridique (*masā'il 'ilmiyya*)²².

Le grand philosophe de l'Isfahan ṣafawide, Muḥammad Bāqir Mīr Dāmād (m. 1041/1631), dit «le troisième Maître» (après Aristote et Fārābī), nous a laissé le récit d'une vision extatique qu'il a eue des imams, vision pendant laquelle 'Alī lui enseigne une «prière de protection»²³.

Mullā 'Abd al-Raḥīm b. Yūnus Damāvandī (m. vers 1150/1737 ou 1170/1757), philosophe et mystique, avait, selon ses propres allusions et les indications d'autres auteurs, des visions régulières du troisième imam, al-Ḥusayn b. 'Alī, et celles, moins fréquentes de l'imam caché²⁴.

Enfin, les exemples les plus nombreux concernent le célèbre Sayyid Muḥammad Mahdī b. Murtaḍā al-Buruḡirdī al-Ṭabāṭabā'ī dit «Baḥr al-'ulūm» (m. 1212/1797), grand chef religieux de Najaf. Selon ses biographies, le Sayyid Baḥr al-'ulūm a eu, en de nombreuses reprises, le privilège de la vision de plusieurs parmi les Impeccables, y compris l'imam caché. L'immensité de sa science et ses nombreux pouvoirs miraculeux étaient, selon ces sources, en grande partie dus à ses expériences de contacts suprasensibles avec les imams²⁵.

²² Ni'matallāh al-Ġazā'irī, *Al-anwār al-nu'māniyya*, Téhéran, s.d., II, p. 36sqq.; *Nağm*, p. 454-5; *Rayḥāna*, V, p. 366-70; *Maqālāt*, p. 137-8; Baḥšāyešī, p. 203-7.

²³ Ce récit est consigné par son disciple Qutb al-Dīn Aṣkevarī dans son *Mahbūb al-qulūb*; v. *Islam iranien*, IV, p. 36-8. Cet ouvrage monumental d'Aṣkevarī est encore à l'état de manuscrit; depuis quelques années, I. al-Dībāğī et Ḥ. Šidqī en ont entrepris l'édition critique, mais pour l'heure seule la première partie (à peu près le quart de l'ouvrage) a été publiée (Téhéran, 1378/1999). Pour le texte de la prière, v. aussi le recueil de prière *Muntaḥab al-da'awāt*, éd. litho., Téhéran, 1304/1886, p. 57-8 (v. aussi *Islam iranien*, IV, p. 37, n. 44). Sur les expériences extatiques de Mīr Dāmād, v. également son *Taqwīm al-īmān* (+ al-Sayyid Aḥmad al-'Alawī, *Šarḥ* + al-Mullā 'Alī al-Nūrī, *Ta'liqāt*), éd. 'A. Awḡabī, Téhéran, 1376/1998, p. 81-6 de l'intro. de l'éd.

²⁴ V. son *Šarḥ-e asrār-e asmā'-e ḥosnā = Meftāḥ-e asrār-e ḥoseynī* in S. J. Aštīyānī (éd.), *Montaḥabāt az āfār-e ḥokamā-ye elāhī-ye īrān*, Téhéran-Paris, 1976, III, p. 577-790, en particulier p. 577-8 et 628; *Ġanna*, p. 306; *Nağm*, p. 506. Sur cet auteur, v. aussi H. Corbin, *La philosophie iranienne islamique au XVIIe et XVIIIe s.*, Paris, 1981, p. 340-93. L'assertion de S. J. Aštīyānī (III, p. 576), reprise par H. Corbin (*op. cit.*, p. 340), sur l'affiliation de Damāvandī à la confrérie Dahabiyya ne semble fondée sur aucune source sûre.

²⁵ V., par ex., *Ġanna*, p. 236sqq.; *Nağm*, p. 474sqq.; *Dār al-salām*, IV, p. 411sqq.; *Rayḥāna*, III, p. 274-5, s.n. Mīrzā Muḥammad Mahdī Sahrastānī; Baḥšāyešī, p. 290-7.

Bien que les récits soient parfois longs et détaillés, les évocations des expériences visionnaires en elles-mêmes sont brèves, allusives, comme touchées par le sceau de la discrétion. On nous dit simplement que tel ou tel imam est vu et puis, quelques fois, interviennent les éléments constants que nous connaissons déjà: état de conscience particulier, transformation de l'environnement, lumière surnaturelle, communication d'un secret, etc. Le lecteur ou l'auditeur est conscient que ces quelques lignes constituent le centre de gravité du récit et que la vision des saints imams est la récompense d'une existence exemplaire de dévotion, de recherche de la science, de haute moralité et par dessus tout, et avec une insistance particulière, de l'amour fidèle (*walāya, maḥabba*) envers les imams et leur Cause. Le protagoniste devient ainsi un *exemplum*, même pour le plus humble des croyants, s'ouvrant sur une perspective spirituelle accessible et renouvelable. A cet égard, un rapport concernant Muqaddas Ardabīlī (connu entre autres, comme on l'a vu, pour ses visions d'imams), recueilli par Mudarris dans sa *Rayḥānat al-adab*, semble particulièrement significatif. Après la mort de Muqaddas, un savant religieux (*yekī az muḡtahidīn*) le vit en rêve. Il sortait, en toute splendeur et paré de beaux habits, du mausolée-sanctuaire de 'Alī. Le savant l'interroge alors: «Quel est l'acte grâce à quoi tu as atteint cet état?», Muqaddas répond: «Je me rends compte maintenant que les actes ne valent pas grand chose. Je ne tire bénéfice que de mon amour et de mon amitié fidèle (*maḥabbat va walāyat*) envers celui qui repose dans ce mausolée»²⁶.

La mystique confrérique

Les principales confréries mystiques duodécimaines se développèrent en Iran, à partir de l'ère ṣafawide au X/XVI^e s., pour atteindre ensuite d'autres terres imamites, notamment en Irak, au Caucase ou en Inde²⁷. Les plus notables sont au nombre de quatre comprenant chacune plusieurs branches: Dahabiyya, Ni'matullāhiyya, Ḥāksār et Ṣayḥiyya²⁸. Là

²⁶ *Rayḥāna*, V, p. 369.

²⁷ V. l'étude magistrale et désormais classique de R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*.

²⁸ L'ouvrage de R. Gramlich (*Die schiitischen Derwischorden*) concerne les trois premières; sur la dernière, v. par ex., *Islam iranien*, IV, p. 203-300; D. M. Mac Eoin, *From Shaykhism to Babism. A Study in Charismatic Renewal in Shī'ī Islam*, Thèse de PhD, Cambridge Univ., 1979; V. Rafati, *The Development of Shaykhī Thought in Shī'ī Islam*, Thèse de PhD, Univ. of California, 1979. Par la suite, je présenterai d'autres sources sur ces ordres mystiques.

encore, la vision de l'imam joue un rôle de premier plan sur le chemin spirituel. Bien sûr, la piété, l'observance scrupuleuse des devoirs cultuels, la pureté morale et surtout un amour sans faille à l'égard des Impeccables sont encore de mise comme conditions préalables. Cependant d'autres données spéculatives et applications techniques peuvent s'ajouter à ces prémices indispensables. La «Vision par (ou «dans») le cœur» (*al-ru'ya bi-l-qalb*), transformant le simple croyant en «fidèle au cœur éprouvé par Dieu», se trouve, chez la grande majorité des mystiques, au centre de la question²⁹. Pratique secrète et hautement initiatique, les textes la concernant sont rares, allusifs, parfois énigmatiques. Des expressions telles que «la vision intérieure du cœur» (*baṣīrat-e qalbiyye*), «les contemplations des lumières du cœur ou de l'Amour des imams» (*mošāhadāt-e anvār-e qalbiyye / anvār-e valāyat*) sont récurrentes mais il est rare que des détails concrets de la vision soient présentés.

Parmi les maîtres de la Dahabiyya, Mīrzā Abū l-Qāsim Šarīfī Šīrāzī dit «Rāz» (m.1286/1869) est peut-être l'auteur qui fournit le plus de détails significatifs. Par exemple, au cours de la quatrième de ses douze réponses à son disciple Rā'iq al-Dīn Zangānī, on peut lire (les formules eulogiques et les expressions confrériques ne sont pas traduites): «Le disciple: "Pourquoi appelons-nous 'Alī b. Mūsā al-Riḍā (le huitième imam) la Septième *Qibla*?"»³⁰. Le maître: «Sache, noble et cher fils, que cette grave question touche un des plus grands secrets du cœur que ne pourra jamais découvrir le simple curieux... Sa compréhension n'est possible que par le dévoilement du cœur des seigneurs des cœurs (*kašf-e qalbī-ye arbāb-e qulūb*) car même les intelligences les plus saines et les plus fortes sont incapables de saisir les secrets du cœur et la perception des mystères de la *walāya* et de l'amour de Dieu... La raison de ce noble surnom, comme celle des autres surnoms du saint imam, comme «le Confident des âmes» (*anīs al-nufūs*) ou encore «le Soleil des soleils» (*šams al-šumūs*), c'est le rayonnement de la Lumière de sa *walāya* dans le cœur des fidèles (*nūr-e valāyat-e ān ḥaḍrat dar qalb-e mo'menān tābeš dārad*). Cette sainte Lumière ne lui est pas propre car tous les imams sont en effet la Lumière descendue de la part de Dieu à l'intention des créatures (*a'emme... hamegī nūr-e monzal az ḥaqq ta'ālā bar ḥalā'eqand*)... Mais comme la chaîne initiatique de (notre) École commence avec le huitième imam, c'est la forme bénie de ce dernier qui

²⁹ Cf. *supra* n. 4 à 7 et les textes afférents.

³⁰ La chaîne initiatique des Dahabiyya remonte au 8e imam par Ma'rūf al-Karḥī; v. *Die schiitischen Derwischorden*, I, p. 55qq.

se manifeste dans (le centre subtil appelé) «le Caché noirâtre du cœur» de ces Amis (*serr-e sovaydā'-e qalb-e awliyā'*)³¹. Ce centre est la Septième Montagne (*tūr-e haftom*) du cœur qui se manifeste aux Amis... Sache que les Septuples Montagnes du cœur des saints Amis désignent les manifestations des sept Lumières de couleurs variées (*tağaliyyāt-e anvār-e sab'e-ye motelavvene be alvān-e mohtalefe*) et la septième manifestation, c'est la Lumière noire qui est la Lumière de l'Essence sacro-sainte de l'Unité (*nūr-e siyāh ke nūr-e dāt-e aqdas-e aḥadiyyat ast*)³². C'est cette Lumière qui se manifeste pour les Amis (i.e. les mystiques ḡahabiyya) sous la forme bénie du huitième imam. C'est une Lumière d'un noir transparent, éclatant, magnifique, d'une intensité extrême; elle est le «Confident des âmes» et «la *Qibla* de la septième Montagne du cœur». Les grands (mystiques) considèrent comme obligatoire (*vāğib*) le fait de diriger sa véritable prière dans la direction de cette véritable *qibla*:

Trouve d'abord ta *qibla* et ensuite accomplis ta prière
La prière des amoureux se fait avec chagrin et résignation

... Voilà pourquoi nous appelons cet imam «la septième *qibla*»...
Mon fils, saisis la vraie valeur du dévoilement des secrets des cœurs des

³¹ L'identification de la Lumière du cœur avec le maître spirituel par excellence qu'est l'imam se rencontre déjà dans les plus anciennes sources duodécimaines; cf. *Guide divin*, p. 125-6. Cette conception est également très présente dans la Kubrāwiyya à laquelle se rattache la ḡahabiyya. Comme imamite kubrāwī, Rāz Šīrāzī identifie «la forme de lumière» visualisée au centre subtil du cœur au «maître invisible» qui est, pour un ḡahabī, le 8e imam. Sur «le maître invisible», *šayḥ al-ğayb*, appelé aussi «le soleil du cœur», *šams al-qalb*, chez Nağm al-Dīn Kubrā, v. F. Meier, *Die Rawā'ih al-jamāl wa fawātiḥ al-jalāl des Najm ad-Dīn al-Kubrā*, Wiesbaden, 1957, chap. VII, XIII, LXVI et LXIX. V. aussi *Homme de Lumière*, chap. IV. Sur le passage au shiisme d'une partie de la kubrāwiyya, v. M. Molé, «Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme au huitième et neuvième s. de l'Hégire», in *REI*, année 1961, p. 61-142. Sur l'affiliation kubrāwī de la ḡahabiyya, v. *Die schiitischen Dervischorden*, I, p. 9sqq.; v. aussi *ḡahabiyye*, I, chap. III; L. Lewisohn, «An Introduction to the History of Modern Persian Sufism. Part II: A Socio-cultural Profile of Sufism from the Dhahabi Revival to the Present Day», in *BSOAS*, 62/1 (1999), p. 36-59.

³² J'ai émis l'hypothèse de l'allusion aux lumières colorées épiphoniques dans les propos des imams rapportées dès les plus anciennes compilations de traditions imamites; cf. *Guide divin*, p. 127-8. Sur le phénomène dans la tradition kubrāwī, v. par ex. Nağm Dāye Rāzī, *Miršād al-'ibād*, éd. M. A. Riyāhī, Téhéran, 1973, parties 17 et 18 du chap. III, p. 299-315; 'Alā al-Dawla al-Simnānī, *Al-'urwa li-ahl al-ḡalwa wa-l-ğalwa*, éd. N. Māyel Heravī, Téhéran, 1362/1985, index s.v. *laṭā'if rūḡānī*, *laṭifa*; Šams al-Dīn Lāḡi, *Mafātiḥ al-i'ğāz fī šārḥ Golšan-e rāz*, éd. M. R. Barzegar Ḥāleqī & 'E. Karbāsī, Téhéran, 1371/1992, p. 67, 83-4, 130, 344, 523; *Homme de Lumière*, chap. IV à VI et index s.v. «lumière» et «photismes». Sur la relation entre les lumières colorées et le maître intérieur dans la spiritualité iranienne, v. T. Pūrnamdāriyān, *Ramz va dāstān-hā-ye ramzī dar adab-e fārsī*, Téhéran, 1346/1985, p. 240-75.

Amis afin que Dieu t'y conduise et cache-le de ceux qui n'en sont pas dignes (en arabe dans le texte: *fa-ġtanim yā waladī kašf asrār qulūbi l-awliyā' laka la'allaka tahtadī ilā llāhi ta'ālā wa ktumhā min ġayri ahlihā*)³³.

Ailleurs, surtout dans ses lettres adressées aux disciples intimes, Rāz Šīrāzī semble fournir d'autres indications sur l'exercice de concentration sur le cœur dont le but est la vision de l'imam. Dans une lettre adressée à Mullā Ḥusayn Rawḍa Ḥān, le maître dahabī semble indiquer — le langage est fort allusif — que la pratique doit être accompagnée du fameux *ḍikr* que tout mystique imamite connaît sous le nom de *nādi 'Alī*, que la Dahabiyya appelle le *ḍikr* de la *walāya* et que Rāz identifie à rien de moins que le Nom Suprême de Dieu (*ism a'zam*):

«Invoque 'Alī, lieu de manifestation des merveilles/ Tu trouveras en lui un soutien dans tes épreuves/ Tous soucis, toutes peines se dissiperont / Grâce à ta *walāya*, ô 'Alī, ô 'Alī, ô 'Alī (*nādi 'aliyyan maẓhar al-'ağā'ib/ tağīdhu 'awnan laka fī n-nawā'ib/ kullu hammin wa ġammin sa-yanğālī / bi-walāyatika yā 'aliyyun yā 'aliyyun yā 'alī*)³⁴.

Dans une autre lettre, présentée comme un traité doctrinal, Rāz paraît écrire que la concentration sur la face du maître vivant de l'Ecole — en l'occurrence, ici, lui-même — constitue la première étape de l'exercice de la vision par le cœur, comme si le visage du maître était la forme exotérique (*zāhir*) de la forme de lumière de l'imam qui en est l'ésotérique (*bātin*). A la suite d'une série de directives concernant les réunions de derviches, guidés par un ancien, délégué par le maître, Rāz écrit:

«...Qu'ils soient tous unis dans la pratique des *ḍikr*-s afin d'atteindre des états spirituels et des contemplations du cœur (*ḥālāt-e ma'naviyye va moṣāhadāt-e qalbiyye*) et recevoir ainsi la grâce et la miséricorde de Dieu. Ainsi, ils doivent se concentrer, dans ces moments précis et pendant le *ḍikr* et (l'exercice) de la présence du cœur (*awqāt-e ḥāṣṣe dar awqāt-e ḍikr va ḥudūr-e qalb*), sur la Face de l'Homme Parfait (i.e. l'imam)...cette Face spirituelle issue du mystère de la Lumière de la *walāya* qu'ils ont (déjà) vue, ésotériquement, dans leur perception intérieure par l'oeil du cœur (*ān šūrat-e ruḥāniyye ke az ġeyb-e nūr-e walāyat bātenan be bašīrat va dīde-ye qalb-e ḥod dīde-and*) et non plus sur cette face sensible exotérique qu'ils ont vue, dans le monde extérieur, chez ce pauvre (i.e. Rāz lui-même) (*na*

³³ *Resāle dar ḥall-e eškāl-e davāzdah so'al-e... Rā'iḍ al-Dīn Zangānī... az Mīrzā Bābā Rāz Šīrāzī*, dans *Taḍkira*, p. 125-6 (l'ensemble du traité: p. 112-50); aussi *Guide divin*, p. 136; *Dahabiyye*, I, p. 141-5.

³⁴ Cf. *Muğallil*, p. 21-2, toute la lettre: p. 16-22. Selon un ami dahabī, le 'Alī du *ḍikr* désigne aussi bien le premier que le huitième imam, 'Alī b. Abī Ṭālib et 'Alī b. Mūsā al-Riḍā, puisque la réalité des Impeccables est une.

šūrat-e ḥessiyye-ye zāher ke dar ḥāreḡ az faqīr dīde-and). Qu'ils observent scrupuleusement le respect et la vénération (*adab va ḥormat*) de cette Face qui est la Face de Dieu la plus Noble et la plus noble de toutes les faces, afin que grâce à cette vénération spirituelle leur for intérieur soit éduqué et qu'ils atteignent progressivement la station de «l'effacement en le maître» (*fanā' fi l-šayḥ*) qui n'est autre que «l'effacement en Dieu» (*fanā' fi llāh*)³⁵.

La concentration sur l'image spirituelle du visage du maître semble une première étape qui doit être rapidement dépassée. Mīrẓā Ġalāl al-Dīn Muḥammad Maḡd al-Ašrāf (m. 1331/1913), successeur de Rāz à la tête des Dahabiyya Aḥmadiyya, semble même déconseiller cet exercice. Dans son *Mir'āt al-kāmilīn*, en abordant les pratiques préparatoires du *dīkr* et du *fīkr* (littéralement «recueillement, méditation», appelé aussi *tafakkur* ; il s'agit, en dernier lieu, de se recueillir sur la Face de Dieu qu'est l'Imam), Maḡd al-Ašrāf écrit :

«...Pour ce qui est la Face spirituelle (litt. La Face méditative, *šūrat-e fekriyye*), les adeptes des Voies déviantes appliquent leur contemplation intérieure sur le visage de leur maître physique (ou «exotérique», *pīr-e zāherī*). Or, dans cette Voie véridique qui est la nôtre, contempler le visage du maître et l'adorer est considéré comme du pur polythéisme (*'eyn-e šerk*) car cela dépend de la volonté personnelle de l'adepte alors que la manifestation intérieure de la Face de Dieu qui est la plus noble des Faces (i.e. l'imam) ne dépend pas de la volonté de l'adepte mais de la grâce du Seigneur (*vajh-e ḥaqq akram al-vuḡūh bī eḥtiyār-e sālek mibāyad dar bāten be 'enāyat-e rabbāniyye peydā šavad*)»³⁶.

Plus loin, l'auteur énumère, au cours d'un poème, les Sept Montagnes du cœur et les Lumières colorées de chacune d'entre elles pour aboutir à la Lumière noire de la Face de l'imam³⁷.

La question de la nature du support de la concentration semble cependant dépendre de l'état d'avancement de l'adepte. Il y a quelques années à Šīrāz, un derviche ḡahabī me montra une planche en bois, d'à peu près 20 centimètres sur 10, sur laquelle était dessiné le portrait, connu au moins depuis l'époque qāḡār, comme étant celui de l'imam 'Alī. Il me dit que cette planche, appelée *šamā'il* (image, portrait de saint), faisait partie des objets que doivent posséder certains mystiques débutants. Il

³⁵ Muḡallīl, p. 35-6, toute la lettre: p. 22-40. Passage cité et traduit en allemand dans *Die schiitischen Derwischorden*, II, p. 248; sur la pratique mystique, fort courante dans le soufisme, de la concentration sur l'image spirituelle du visage du maître (*murāqaba/murābaṭa/rabṭ... 'alā waḡh/šūra al-šayḥ/muršīd*) et les sources, v. *Die schiitischen Derwischorden*, II, p. 245-51.

³⁶ *Mir'āt*, p. 7-8.

³⁷ *Mir'āt*, p. 10-1.

s'agit de ceux à qui est défendu de se concentrer sur la face du maître vivant de l'ordre, parce qu'ils risquent de tomber dans «l'idolâtrie», et qui sont en même temps incapables de visualiser «la Face de Lumière» de l'Imam. On leur donne alors ces «portraits de 'Alī», Imam par excellence, afin qu'ils s'en servent, du moins pour un certain temps, comme support de visualisation jusqu'à ce qu'ils deviennent aptes de passer outre³⁸.

La vision de la Face spirituelle de l'imam est désignée, apparemment depuis quelques générations de maîtres ḍahabī-s, par le terme technique de *wiḡha*, littéralement «Face d'un corps, d'un objet» (*veḡhe* en prononciation persane). Dans un document récent, interne à la confrérie et apparemment rédigé par le *pīr* actuel de la Ḍahabiyya Aḥmadiyya, le Docteur Ganjaviyān, les données anciennes et modernes sur la question sont magistralement synthétisées. De nombreux hadiths tirés d'anciennes compilations, en l'occurrence celle d'Ibn Bābūye al-Ṣadūq, ainsi que les enseignements des maîtres dhahabī-s antérieurs sont mis à contribution pour tirer les conclusions suivantes: la *veḡhe* ne peut concerner que la Face de l'imam; la Preuve Impeccable (*hoḡḡat-e ma'ṣūm*, i.e. l'imam) est identique à la Face de Dieu; la vision de cette Face est possible, non pas par les yeux sensibles mais par l'œil du cœur; ce qui est vu n'est pas le corps physique de l'imam mais sa forme spirituelle et la vision s'accomplit grâce à l'effacement et à la renaissance dans la *walāya* de celui-ci. Et l'auteur termine son propos avec un poème de Rāz Šīrāzī:

«Grâce à son amour, j'ai atteint un point / où je ne vois rien d'autre que le Témoin éternel.

Les univers et 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 aile, des milliers d'années,

Et je n'y ai vu que la Face du Réel/ Tout ce que j'ai dit et entendu c'était par Lui»³⁹.

³⁸ Récemment à Téhéran, ma collègue iranisante du CNRS, Mme Živa Vesel, a acquis pour les sauvegarder, une collection de quatorze de ces planches, de provenance inconnue. Il est intéressant de noter que sur l'une d'entre elles, manifestement d'origine indienne, «le portrait de 'Alī» est entouré d'une sorte de mandala, figure géométrique qui, comme on le sait, sert de support de concentration dans plusieurs religions indiennes.

³⁹ Ze 'eṣq-e ū be-ḡā'i man rasīdam. ke ḡeyr az šāhed-e bāqī nadīdam/ Hame kawṇayn o māfīhā fanā šod. be vaḡh allāh-e bāqī con rasīdam/ Dar ān vos'at sarā-ye lā makānī. Hezārān sāl rah bī par parīdam/ Nadīdam ḡayr-e vaḡh-e ḥaqq dar ānḡā. be ū būdī hame goft o šanīdam. Anonyme, *Veḡhe cīst?* Grâce à l'amabilité de quelques amis ḍahabī-s, j'ai pu avoir une copie de cet écrit qui occupe les p. 150 à 160 d'un ouvrage qui m'est inconnu; citations, p. 155. Il est intéressant de noter que la dernière partie de l'épître (p. 156sq.) est consacrée à des citations du *Dār al-salām* de Nūrī Ṭabrisī où celui-ci, se

La pratique régulière de cette discipline de vie spirituelle semble fournir au mystique la capacité d'avoir des contacts continus avec les imams, même en dehors des moments particuliers d'exercice de *dīkr* et de *fīkr*. Selon l'expression mystique, l'existence entière de l'adepte peut devenir un «rappel permanent et une méditation continue» (*dekr-e davām va fekr-e modām*), le rendant ainsi digne d'avoir le privilège des visites des saints Impeccables. C'est ce qui ressort par exemple d'un certain nombre de récits autobiographiques de Mağd al-Ašrāf, intitulés «les visions épi-phaniques et les itinéraires spirituels», publiés bien après la mort de l'auteur, sur autorisation de son arrière petit-fils, Sayyid Muḥammad Ḥusayn Šarīfī, l'avant dernier maître de cette branche de la Dahabiyya. Tout le long d'une petite dizaine de textes, suit une longue série de visions, de dialogues ou de rêves de tel ou tel imam, racontées avec une simplicité déroutante comme s'il s'agissait de relations anodines de tous les jours. Fréquentes sont en effet des formules telles que «ce matin, je me trouvais auprès de l'imam 'Alī lorsqu'il me dit...», «à l'aube, j'étais auprès de l'imam al-Riḍā, l'imam al-Ġawād était également présent...», «...A ce moment-là, l'imam caché s'adressa ainsi à moi...», «J'ai rencontré *Amīr al-mu'minīn* 'Alī sans le reconnaître; il m'a dit alors: "mais c'est moi, 'Alī"; je tombais à ses pieds...», etc. Le résultat de ces visions sont soit l'initiation à un enseignement secret (dans les premiers textes, il s'agit de la science alchimique), soit un état extatique débouchant sur une connaissance mystique, soit la solution à un problème ponctuel⁴⁰. D'une manière générale, depuis les plus anciens textes, la Science initiatique et les pouvoirs miraculeux sont présentés comme les résultats de la vision de la Réalité de l'imam⁴¹.

Issue de la Dahabiyya au début du XXe s., la confrérie Oveysī de la famille 'Anqā accorde également une place centrale à la vision par le cœur dans l'accomplissement spirituel. Le mot d'ordre et l'emblème de

fondant sur des hadiths anciens, démontre que les visions des Impeccables ne peuvent être que véridiques puisque Satan est absolument incapable de prendre la forme de ces derniers, cf. *Dār al-salām*, chap. VIII, avec des traditions tirées de *ʿUyūn aḥbār al-Riḍā* et de *Mağālis/Amālī* d'Ibn Bābūye al-Šadūq.

⁴⁰ *Sūrat-e namāyešāt va seyr hā-ye bātenī-ye ḥadrat-e Ġalāl al-Dīn Muḥammad* dans *Muğallil*, p. 364-9; dans plusieurs récits, l'auteur raconte qu'il fut initié par les imams à la science alchimique.

⁴¹ Cf. *Guide divin*, p. 142 *passim*; on trouvera d'autres indications allusives à la *veġhe* ḡahabī dans par ex. *Taḍkira*, p. 14, 18, 25, 36, 68; anonyme, *Qaṣā'ed va madā'eḥ dar ša'n-e...* 'Alī, Tabriz, s.d., poèmes n° 10 et 11; anonyme, *Yek qesmat az tāriḥ-e ḥayāt wa karāmāt-e Sayyed Qoṭb al-Dīn Muḥammad Širāzī*, Tabriz, 1309/1891, p. 7sq. et 37; Sayyid Qoṭb al-Dīn Muḥammad, *Faṣl al-ḥiṭāb*, Tabriz, s.d., chapitre (*baṣā'ir*) XVIII; Rāz Širāzī, *Ṭabāšīr al-ḥikma*, Shiraz, 1319/1900, p. 16-67; id. *Miršād al-'ibād*, Tabriz, s.d., p. 4, 10-7, 21.

l'Ordre c'est *'alayka bi-qalbika*, formule lapidaire attribuée à Uways (en persan Oveys) al-Qaranī, célèbre ascète contemporain du Prophète et éponyme de l'Ecole, formule que l'on pourrait traduire approximativement par «à toi de veiller sur ton cœur». Tout en restant discret sur les aspects techniques, la confrérie a chargé assez récemment un adepte de publier un livre sur les références à la vision par le cœur, ou censées telles, dans les textes sacrés du judaïsme, du christianisme et de l'islam, ainsi que dans les écrits soufis notamment ceux des maîtres de l'Ecole, Ġalāl al-Dīn 'Alī Mīr Abū l-Faḍl (m. 1323/1905), Mīr Quṭb al-Dīn Muḥammad (m. 1962) ou Šāh Maqṣūd 'Anqā (m. 1986). La Lumière du cœur y est considérée comme l'imam intérieur du mystique. La prise de conscience et la vision de cet imam ainsi que l'obéissance à son égard garantissent la progression sur le chemin spirituel⁴².

* *
*

L'Ordre des Ni'matullāhiyya est composé de nombreuses familles et branches⁴³. Toutes semblent cependant accorder une importance de premier ordre à la vision d'imam. Quelques passages des récits de voyage de Zayn al-'Ābidīn Šīrvānī (m. 1253/1837-38) et des *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq* de Ma'sūm 'Alī Šāh (m. 1344/1926) indiqueraient que la vision de l'imam passe par la visualisation du visage du maître vivant de la confrérie (*šūrat-e moršed / vağh-e šayḥ*). Reprenant parfois la formule des soufis qādirī-s, *ḥifẓ taṣawwūr šūrat al-šayḥ fī l-fikr* (garder la visua-

⁴² Šayḥ Muḥammad Qādir Bāqirī Namīnī, *Dīn va del*, Téhéran, 1356/1977-8. La pratique de concentration sur les septuples centres subtils du cœur existe également chez les Oveysī-s; cependant, l'avant-dernier maître de l'ordre, Šāh Maqṣūd, semble également préconiser la concentration sur les *Cakra*-s yogiques, cf. ses *Zavāyā-ye mahfī-ye ḥayātī*, Téhéran, 1354/1975, p. 45sqq. L'alchimie fait partie, là encore, des pratiques spirituelles des Oveysiyya. Dans son ouvrage très hermétique consacré au Grand Œuvre, Šāh Maqṣūd semble indiquer à plusieurs reprises qu'une des vertus de la Pierre Philosophale est le déclenchement de l'épiphanie de l'imam, Šāh Maqṣūd 'Anqā, *Sirr al-ḥağar*, Téhéran, 1359/1980, p. 48-50, 81, 92, 105, 122.

⁴³ V. Die schiitischen Derwischorden, I, p. 27-69; M. Š. Sohā, *Tārīḥ-e enṣe'ābāt-e mota'aḥḥere-ye selsele-ye ne'matollāhiyye* dans *Do resāle dar tārīḥ-e ġadīd-e taṣavvof-e īrān*, Téhéran, 1370/1991, p. 5-121; v. aussi N. Poorjavady-P. L. Wilson, *Kings of love. The Poetry and History of the Ni'matullahī Sufi Order*, Téhéran, 1978, surtout la partie introductive; L. Lewisohn, «An Introduction to the History of Modern Persian Sufism. Part I: Ni'matullāhiyya», in *BSOAS*, 61/3 (1998), p. 437-64. Sur l'éponyme de la confrérie et le passage progressif de celle-ci au shiisme imamite, on trouvera de précieux éléments dans J. Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shāh Ni'matullāh Walī Kermānī*, Téhéran-Paris, 1956. L'appartenance des auteurs ne sera pas indiquée ici, d'autant plus que certains d'entre eux sont revendiqués par plusieurs branches de l'ordre.

lisation de la face du maître dans la pensée)⁴⁴, ces auteurs appellent également cette étape par des expressions techniques comme *ḥudūr-e šūrat* (la présence du visage), *ḥudūr-e šūrat-e šayḥ* (la présence du visage du maître) ou encore tout simplement *ḥudūr-e qalb* (la présence du cœur), s'ouvrant sur la vision des Impeccables⁴⁵.

Dans l'introduction de son *Soufre Rouge*, Muḥaffar 'Alī Šāh Kermānī (m. 1215/1801) écrit: «La réalité du cœur c'est ce lieu de manifestation de la Lumière divine et le miroir des épiphanies de la présence de l'Imam. Il s'agit d'une entité subtile divine, une entité simple spirituelle (*latīfe-ist rabbānī va moğarrad-ist rūḥānī*). La forme physique de ce cœur spirituel est l'organe charnel de forme pinéale situé à gauche du creux de la poitrine qui est comme une fenêtre s'ouvrant sur l'entité subtile spirituelle ... Toute épiphanie non-matérielle réalisée dans le cœur spirituel se manifeste sous une forme et une représentation concrète au niveau du cœur physique. La forme la plus parfaite, représentation de l'épiphanie parfaite... c'est la forme de l'Homme (*šūrat-e ensānī*)»⁴⁶. Dans la suite du traité, le maître mystique indique, dans un langage fort abstrus et hermétique, les *dīkr*-s ainsi que les signes qui doivent être visualisés surtout au niveau du cœur lors des exercices de la visualisation de la Lumière de l'imam⁴⁷. Dans son ouvrage en vers consacré à

⁴⁴ V. par ex. Ismā'il b. Muḥammad al-Qādirī, *Al-fuyūdāt al-rabbāniyya*, Le Caire, s.d., p. 28-9. Sur les pratiques centrées sur le cœur chez les Qādiriyya, v. aussi A. Ventura, «La presanza divina nel Cuore», in *Quaderni di Studi Arabi*, 3 (1985), p. 123-34; id., «L'invocazione del cuore», in *Yād Nāma... Alessandro Bausani*, Rome, 1991, p. 475-85. Sur la place centrale du «cœur» en mystique sunnite d'une manière générale, v. G. Gobillot-P. Ballanfat, «Le cœur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans», in *Connaissance des religions*, n° 57 à 59 (janvier-septembre 1999), p. 170-204.

⁴⁵ *Riyād*, p. 369-74 et 373; Zayn al-'Ābidīn Mast 'Alī Šāh, *Bustān al-siyāḥa*, Téhéran, 1378/1958, p. 430-2; Ma'šūm 'Alī Šāh, *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*, Téhéran, 1318-9/1900-1, I, p. 217 et III, p. 83. V. cependant les nuances introduites dans la pratique de la vision du visage du maître par Mağdūb 'Alī Šāh (m. 1238/1822, autre maître ni'matullāhī) dans *Rasā'el mağdūbiyye*, «*Resāle-ye e'teqādāt*», p. 93-9.

⁴⁶ *Kebrīt-e aḥmar*, p. 5; aussi *Guide divin*, p. 132-3; Dans les *Rasā'el mağdūbiyye*, le texte du *Kebrīt-e aḥmar* est attribué à Mağdūb 'Alī Šāh sous le titre de *Kanz al-asmā'*, p. 131-54 (v. aussi l'introduction de l'éd., p. XXXVII). La fausseté de cette attribution est démontrée dans l'article convaincant de S. M. Āzmāyeš, «*Kebrīt-e aḥmar va Kanz al-asmā'*», in *Erfān-e Īrān*, nouvelle série, n° 1, Paris, 1378/1999, p. 181-95.

⁴⁷ Parmi les *dīkr*-s, on y trouve *nādi 'Alī*, que nous avons déjà vu (*supra* n. 34), appelé ici «la parole 'alawite extensive», *kaleme-ye 'alaviyye-ye tafšīliyye*, ainsi que «la parole 'alawite condensée», *kaleme-ye 'alaviyye-ye eğmāliyye*, c.à.d. le *dīkr*: «*Lā fatā illā 'alī lā sayfa illā dī l-faqār/yā 'alī yā īliyā yā bā ḥasan yā bā torāb* (Pas de héros chevaleresque hormis 'Alī, pas de sabre hormis Dū l-Faqār [nom du sabre d'origine céleste de 'Alī qu'il hérita du Prophète selon la tradition]/ô 'Alī, ô Īliyā, ô Bā Ḥasan (i.e. Abū l-Ḥasan), ô Bā Turāb [soit Abū Turāb; dans ce second hémistiche sont donnés deux noms et deux *kunyah*-s de 'Alī])» : *Kebrīt-e aḥmar*, p. 7-16.

l'alchimie, le *Nūr al-anwār*, Muẓaffar 'Alī Šāh fait allusion à trois de ses visions grâce auxquelles il acquit la connaissance parfaite des secrets alchimiques. Au cours de la première expérience, il vit 'Alī et le Prophète et pendant la troisième, son véritable maître en alchimie, l'imam al-Ridā⁴⁸.

Les explications théoriques les plus détaillées semblent être fournies par Mullā Sulṭān Muḥammad Sulṭān 'Alī Šāh (m. 1327/1909). Il consacre en effet le chapitre 18 de la quatrième section de son *Mağma' al-sa'ādāt* à «l'explication de la connaissance de l'imam en tant que Lumière» (*dar bayān-e ma'refat-e emām be nūrāniyyat*). Il y écrit notamment:

«... Celui qui possède les sens (littéralement «l'oeil et l'oreille») relevant du Royaume sensible (*mulk*) de Dieu peut connaître l'imam en tant qu'être humain (*bašariyyat-e emām*)...mais celui dont les sens relevant du Royaume céleste (*malakūt*) ont été activés, celui-là peut atteindre la connaissance de l'imam en tant que Lumière (*nūrāniyyat-e emām*)... Lorsque quelqu'un prête serment (*bay'at*; ce terme a le sens technique de la poignée de main entre le maître et son disciple lors de l'initiation de ce dernier) avec l'imam ou avec le maître autorisé de la part de l'imam (*šayḥ-e moğāz az ġāneb-e emām*, i.e. le maître spirituel de la confrérie), la forme (ou la face) céleste de l'imam (*šūrat-e malakūti-ye emām*) s'introduit dans son cœur grâce à ce serment... C'est cette Face qu'on appelle la *walāya* du détenteur de l'autorité (spirituelle) (*valāyat-e valī-ye amr*)...ou encore l'Amour de 'Alī (*maḥabbat-e 'Alī*) et c'est bien cela «la foi entrant dans le cœur» (*īmān-e dāḥel-e qalb*)⁴⁹... C'est grâce à cette Face que la relation filiale s'établit entre l'imam et son fidèle et que, par conséquent, la relation fraternelle s'établit entre les initiés... Cependant tant que celui qui porte cette Face dans son cœur est captif des voiles obscurs de l'égo, la luminosité de celle-ci lui reste cachée, mais une fois ces voiles levés, elle se manifeste. Dans le microcosme (*'ālam-e šağīr*, i.e. le monde extérieur physique), cette épiphanie est appelée «la manifestation finale du Résurrecteur» (*zohūr-e qā'em*; i.e. le Retour eschatologique de l'imam caché) et (dans le monde intérieur spirituel) elle constitue un des degrés de la Lumière de l'imam dans le cœur qu'on désigne par des expressions telles que «Présence», «Sérénité» ou «Recueillement» (*hoḏūr, sakīna, fekr*)⁵⁰.

⁴⁸ Muẓaffar 'Alī Šāh, *Nūr al-anwār*, éd. N. Sabbūhī, s.l. (Téhéran) n.d., chap. III de la 1^{ère} partie; cité par P. Lory, «Alchimie et philosophie chiite. L'œuvre alchimique de Muẓaffar 'Alī Šāh Kirmānī», in Ž. Vesel, M. Beybaghban et Th. de Crussol des Epesse (éds.), *La science dans le monde iranien à l'époque islamique*, Téhéran-Paris, 1999, p. 341 (ensemble de l'art.: p. 339-52); v. aussi *Nūr al-anwār*, p. 15 où l'auteur dit que le Grand Œuvre déclenche aussi la manifestation épiphanique des Impeccables.

⁴⁹ Il faut noter que le terme *īmān* est une des désignations techniques de la doctrine des imams, c.à.d. du šiisme en tant que la dimension ésotérique du message de Muḥammad dont l'aspect exotérique est appelée *islām*, v. *Guide divin*, index s.v.

⁵⁰ L'imam caché est ainsi présenté comme la figure extérieure d'un Imam de Lumière intérieur qui n'est autre que la face de Dieu, cf. AID II, surtout p. 131-5 et *Eschatology*,

C'est cela qui illumine l'adepte, lui permettant de connaître l'imam en tant que Lumière... La manifestation de cette Face céleste réveille les capacités de perception célestes (*madārek-e monāseb-e malakūt*) de l'adepte, lui donnant accès à la contemplation des habitants des cieux, au monde imaginal voire au monde des âmes et des intelligences universelles (*'ālam-e meṭāl balke 'ālam-e nofūs va 'oqūl*)... Il peut ainsi se libérer des attaches du temps et de l'espace, marcher sur l'eau ou dans l'air, se déplacer miraculeusement d'un endroit à l'autre (*tayy al-arḍ*), entrer dans le feu, etc⁵¹.

L'auteur explique alors qu'en attendant d'atteindre cette étape, l'adepte est conseillé de se concentrer constamment sur l'image spirituelle de la face de son maître. A partir de là, une certaine ambiguïté marque le terme de «Face». S'agit-il de celle du maître ou bien celle de l'imam? L'équivocité est sans doute volontaire pour souligner discrètement une certaine identité entre les deux. Le texte se poursuit ensuite:

«C'est cet adepte là, et lui seul, qui est appelé «le fidèle éprouvé» (*mu'min mumtaḥan*; allusion à la formule consacrée «le fidèle dont le cœur a été éprouvé par Dieu pour la foi», cf. *supra*)... et c'est cette Face qui est appelée le Nom Suprême», et l'auteur cite un hadith des imams énumérant les pouvoirs magiques et miraculeux du Nom Suprême de Dieu⁵².

Dans un autre ouvrage, le *Valāyat-nāmeḥ*, Sultān 'Alī Šāh, reprend, mais de manière fragmentaire, quelques éléments parmi ceux qui viennent d'être mentionnés: la vision par le cœur dans le chapitre consacré aux *dīkr*-s⁵³, la figure de l'imam caché comme l'exotérique de l'imam

p. 578b-80. On remarquera les convergences de la doctrine herméneutique présentée ici avec la théologie imamite la plus ancienne, cf. AID I.

⁵¹ *Maḡma'*, p. 289-91. Au début du IX^e chap. de la section 3, p. 198, l'auteur explique pourtant que la connaissance de l'Imam de Lumière concerne la connaissance de Dieu pour les «médiants» (*mutavasseṭīn*). Pour les «incomplets» (*nāqeṣīn*), celle-ci consiste en la connaissance des imāms historiques et enfin pour les «accomplis» (*muntahīn*), en la connaissance de l'épiphanie du Réel (*zohūr-e ḥaqq*), là où il n'y a plus ni sujet connaissant, ni objet de connaissance.

⁵² *Maḡma'*, p. 291-3. L'auteur insiste à plusieurs reprises que «la forme céleste de l'imam» dans le cœur ou «le Nom Suprême», également appelé «la graine de la *walāya*» (*ḥabbat al-walāya*) est plantée par le maître dans le cœur du disciple au moment de la *bay'a*. Son existence est donc garantie de légitimité et signe de transmission régulière. Inversement, seule une transmission légitime garantit l'existence de «la forme de l'imam» chez le maître et la possibilité de son transfert au disciple. Ce qui est implicitement souligné, c'est bien entendu la question délicate de l'autorité et de la légitimité spirituelles. L'adepte schismatique perd *ipso facto* «la graine de la *walāya*». Il ne pourra donc transmettre ce qu'il ne possède plus. Selon l'expression consacrée, la branche à laquelle il a donné naissance manque de sève et est condamnée à sécher tôt ou tard (v. par ex. *Riyāḍ*, p. 201 et 238-9).

⁵³ *Valāyat-nāmeḥ*, chap. II à VI de la section 9.

intérieur⁵⁴, le rôle capital de la *bay'a* initiatique comme point de départ de l'illumination du cœur par l'imam de Lumière⁵⁵.

Le successeur de Sultān 'Alī Šāh dans la branche Gonābādī, Nūr 'Alī Šāh le Second (m.1337/1918), résume les propos de son maître dans sa *Šālehiyye* (écrit pour son fils et successeur Šālih 'Alī Šāh, m. 1966): «... La Lumière qui se manifeste dans le cœur est celle de l'imam, une Lumière plus éclatante que celle du soleil», et il cite ensuite le hadith attribué à 'Alī, particulièrement prisé des mystiques shiites: «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 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 qalbahū li l-īmān*)»⁵⁶. Ailleurs, il écrit encore: «Le Coeur comporte deux faces (*rū*): sa face manifeste, exotérique (*ẓāher*) représente la vie, garantissant l'existence des forces organiques et celle du corps. Cette face est la base sur laquelle repose la Lumière (*in veġhe qā'ede-ye nūr ast*)⁵⁷. Sa face cachée, ésotérique (*bāṭen*), dont le lieu de manifestation se trouve dans la poitrine (*ṣadr*), est le lieu de réunion et de l'épiphanie des Noms et Attributs divins; c'est pourquoi elle est appelée le Trône (*'arṣ*). En effet "le cœur du sage est le Trône suprême de Dieu" ... 'Alī (en tant que l'Imam archétypal) est bien le Trône de Dieu car par sa Face ésotérique il est Dieu, c'est pourquoi il est le confluent des secrets (*lihādā 'alī 'arṣ ast ke be-rū-ye bāṭen allāh ast ke maġma'-e asrār ast*)⁵⁸. Sont également mentionnés, dans divers endroits du même ouvrage, les cinq ou les sept «niveaux» subtils du cœur (*qalb*, *fu'ād*, *sirr*, *ḥafiyy*, *ahfā* ou bien *ṣadr*, *qalb*, *rūh*, *'aql*, *sirr*, *ḥafiyy*, *ahfā*), leurs couleurs respectives (verte, bleue-gris, couleurs combinées, *alvān-e āmiḥte*, rouge, blanche, incolore, *bī lawn*, jaune, noire) ou encore les oraisons et *dikr*-s correspondants⁵⁹.

* *

*

⁵⁴ *Valāyat-nāmeḥ*, chap. IX de la section 9 et chap. I et II de la section 10.

⁵⁵ *Valāyat-nāmeḥ*, toute la section 12.

⁵⁶ *Šālehiyye*, *ḥaqīqa* 86, p. 159-60.

⁵⁷ Selon la notion imamite selon laquelle le *bāṭin* ne peut se reposer que sur le *ẓāhir*.

⁵⁸ *Šālehiyye*, *ḥaqīqa* 587, p. 330.

⁵⁹ *Šālehiyye*, p. 149-50, 156, 328sq.; cf. *Guide divin*, p. 133-4.

Les derviches Ḥāksār n'aiment pas beaucoup écrire⁶⁰. Descendants spirituels des anciens *fityān* moyen-orientaux et des *Qalandar*-s errants dans tout le sub-continent indien, ils surgissent en Iran au XIXe s. On rencontre la plupart d'entre eux parmi les derviches gyrovagues, un peu partout en Iran, portant cheveux et barbes longs et toutes sortes d'attirails, dans les rares corporations de métiers à l'ancienne ou dans les milieux du *zūr-hāneh*, art martial traditionnel persan, ou encore parmi les «aèdes mystiques», chantres et interprètes errants (*naqqāl*) du *Šāh-Nāme* de Ferdowsī⁶¹. Fidèles à la tradition *qalandarī*, les différentes branches des Ḥāksār-s privilégient l'enseignement oral. A ma connaissance, contrairement à d'autres confréries, les Ḥāksāriyya ne possèdent ni maison d'édition ni imprimerie. Les rares écrits de l'Ordre, par exemple les ouvrages de référence de Ma'šūm 'Alī Šāh 'Abd al-Karīm «Modarres-e 'Ālam» (mort, je crois, dans les années 1950), ne nous aident en rien pour le problème qui nous occupe⁶².

Dans l'état actuel de mes recherches, le seul texte ḥāksār contenant des éléments concernant la vision d'imam semble être l'ouvrage en vers de Sayyid Aḥmad Dehkordī (m. 1339/1920) intitulé *Borhān-nāme-ye ḥaqīqat*. A un moment, le poète commence à décrire les Septuples Montagnes du cœur (*aṭṭār-e sab'e-ye qalbiyye*) avec le *ḍikr* qui convient à chaque niveau: le *ṣadr* avec le mot *al-'alī*, le *qalb* avec *al-ḥayy*, le *ṣağāf* avec *huwa l-ḥayy*, le *fu'ād* avec *'alī allāh*, la *ḥabbat al-qalb* avec *'alī al-a'lā*, la *suwaydā* avec *'alī al-ḥaqq*, le *sirr al-sirr* apparemment en silence. C'est à ce dernier niveau que la Face de Dieu se manifeste au cœur du mystique sous la forme lumineuse de l'imam, dont 'Alī est l'archétype par excellence et que le poète appelle «le soleil de la Vérité» (*ḥoršīd-e ḥaqīqat*); et cette partie se termine avec ces vers:

⁶⁰ *Die schiitischen Derwischorden*, I, p. 70sqq., surtout 85-8; *Ḥāksār*; S. A. Mīr 'Ābedīnī et M. Afšārī, *Ā'in-e qalandarī*, Téhéran, 1374/1995, Introduction des éd.; 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, EPHE (sc. religieuses), Paris, 1999, chap. IV, p. 191-7.

⁶¹ *Ḥāksār*, 1^{ère} partie; aussi mon art. «De quelques interprétations spirituelles du *Šāh-nāme* de Ferdowsī», in C. Balāy, C. Kappler et Ž. Vesel (éd.), *Pand o sokhan. Mélanges offerts à Charles Henri de Fouchécour*, Téhéran-Paris, 1995, p. 22-3 (l'ensemble de l'art., p. 17-36). J'emprunte l'expression «aède mystique» à I. Mélikoff qui l'applique aux *aşik*-s anatoliens; v. par ex. son ouvrage *Les traces du soufisme turc. Recherches sur l'islam populaire en Anatolie*, Paris, 1992, index s.v.

⁶² Modarres-e 'Ālam, *Toḥfe-ye darvīš*, Téhéran, 1337/1959; id. *Gangīne-ye awliyā' yā ā'īne-ye 'orafā'*, Téhéran, 1338/1960; «Modarres-e 'ālam», le surnom du maître Ḥāksār, signifie «l'instructeur du monde»; R. Gramlich l'orthographie fautivement «Modarri-i 'Ālim», v. *Die schiitischen Derwischorden*, I, p. 85-6.

«Quelle bonne nouvelle, parle, révèle ce secret/ 'Alī est le Seigneur de cette Demeure, il n'y a personne d'autre que lui.

'Alī est la Vérité universelle, l'Illuminateur des créatures/ 'Alī est la miséricorde de Dieu, le secret de Aḥmad le puissant (i.e. le prophète Muḥammad)» (*bešārati ke zabān bar gošā vo fāš begū / 'alī -st ḥāne ḥodā laysa gayrahu dayyār. 'alī ḥaqīqat-e kol nūr baḥš-e 'ālamīyān/ 'alī -st raḥmat-e ḥaqq serr-e aḥmad-e moḥtār*)⁶³.

* *

*

L'Ecole théologico-mystique des Šayḥiyya tire son nom de Šayḥ Aḥmad Zayn al-Dīn al-Aḥsā'ī, originaire de Baḥrayn (m. 1241/1826). Les ouvrages šayḥī-s et en particulier les maîtres de l'Ecole font quelques fois état de la vision de tel ou tel imam, mais jamais à ma connaissance, à la suite d'une «technique» spirituelle particulière. Il y est beaucoup question du Monde de l'imam, de la Lumière de l'imam, de l'oeil du cœur, de l'illumination (*išrāq*, *tanwīr*, etc.) de l'adepte, et il ne peut en être autrement puisque nombre de hadiths remontant aux imams s'y rapportent et que les Šayḥiyya accordent la plus grande importance doctrinale à la lecture, la méditation et le commentaire du hadith imamite⁶⁴. Ce qui semble de règle ici comme pratiques préparatoires à la vision d'imam c'est une existence consacrée à la dévotion, à l'observance la plus scrupuleuse de la Loi religieuse, à la méditation de plus en plus profonde des ouvrages imamites, plus particulièrement les hadith-s des imams, et par dessus tout à un amour spirituel sans faille à l'égard des imams et de leur Cause. On peut s'en convaincre rien qu'en feuilletant les écrits šayḥī-s. S'agit-il d'une pratique de «la garde du secret» (*taqiyya*)? Ou bien peut-être plus simplement d'une insuffisance de mes lectures? La consultation de quelques dizaines d'ouvrages ne m'a fourni aucune indication précise sur une quelconque pratique technique débouchant sur la vision, comme c'est le cas dans d'autres confréries; mais quelques dizaines de livres est très peu par rapport à un corpus immense qui compte plusieurs milliers de titres dont certains en plusieurs gros volumes in-folio⁶⁵. La littérature des Šayḥiyya reste en très grande partie

⁶³ S. A. Dehkordī, *Borhān-nāme-ye ḥaqīqat*, Téhéran, s.d., p. 81sqq.; aussi *Maqālāt*, p. 129-32.

⁶⁴ V. Leurs monumentales compilations de traditions; par ex. Muḥammad Karīm Ḥān et Muḥammad Ḥān Kermānī, *Faṣl al-ḥiṭāb*, éd. litho., Téhéran, 1302/1885, 1508 p. in folio; Muḥammad Ḥān et Zayn al-'Ābidīn Ḥān Kermānī, *Kitāb al-mubīn*, éd. litho., s.l., 1305-24/1887-1906, 2 vols in folio, 617 et 634 p.

⁶⁵ Pour avoir une idée de la richesse de la littérature des Šayḥiyya, v. *Fehrest-e*

inexplorée par les chercheurs et les quelques lignes qui vont suivre, comme d'ailleurs toutes les études antérieures sur l'enseignement doctrinal de la confrérie, ne peuvent être que provisoires.

Dans une lettre adressée à un ami, le šayḥ Aḥmad al-Aḥsā'ī fait part de ses états spirituels où foisonnent songes extraordinaires, rêves prémonitoires, visions des imams et dévoilements extatiques. Il y écrit notamment: «Il est rapporté de l'imam Muḥammad al-Bāqir: "lorsqu'un fidèle nous aime (nous les imams), progresse dans son amitié fidèle (*walāya*) à notre égard et se consacre à nous connaître, il n'est point de question qu'il se pose sans que nous en inspirions (*alqaynā*) à son cœur la réponse". J'eus par la suite la vision des imams et se dévoilèrent alors à moi des choses que je ne saurai décrire aux autres»⁶⁶. Ailleurs, abordant la question de l'authenticité des traditions, il cite le hadith «la vision du fidèle initié parfait équivaut à la perception visuelle directe» (*mušāhadatu l-mu'mini l-kāmil ka-l-mu'āyana*) et soutient que la rencontre suprasensible avec les imams fournit à l'initié «l'intuition spirituelle» (littéralement «le goût», *ḍawq*) grâce à laquelle il perçoit immédiatement l'authenticité ou l'inauthenticité d'une tradition⁶⁷.

Muḥammad Karīm Ḥān Kermānī (m.1288/1870), grand maître des Šayḥiyya de Kermān, nous a également laissé le récit de la vision qu'il a eue du neuvième imam, Muḥammad al-Ġawād, et les conséquences de celle-ci:

«... Après ma rencontre avec l'imam al-Ġawād, je me suis appliqué à être plus attentif aux choses cachées. J'eus la vision des (autres) imams et me sentis guidé par eux. Désormais, pour mes connaissances en matière de sciences coraniques et de science de hadith, j'ai recours directement à eux et à personne d'autre. Je ne professe rien qui ne soit fondé sur eux et leurs enseignements. Je n'accorde ma soumission (*taslim*) et mon émulation

kotob); H. Corbin, «L'Ecole Shaykhie en théologie shī'ite», in *Annuaire de l'EPHE* (1960-1), p. 3-59 (repris dans *Islam iranien*, IV); v. *Development of Shaykhi Thought*; M. Momen, *The Works of Shaykh Ahmad al-Ahsa'i. A Bibliography*, Newcastle upon Tyne, 1991; D. Mc Eoin, *The Sources for Early Bābī Doctrine and History*, Leiden, 1992; I. S. Hamid, *The Metaphysics and Cosmology of Process According to Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī*, thèse de PHD, State Univ. of New York, 1998. V. aussi M. A. Amir-Moezzi et S. Schmidtke, «Twelve Shī'ite Ressources in Europe», in *JA*, 285/1 (1997), p. 73-122, surtout p. 87-120 (présentation des Fonds šayḥī de l'EPHE (sc. religieuses) et du Département Oriental de l'Univ. de Cologne).

⁶⁶ Āgā Sayyid Hādī Hindī, *Tanbīh al-ġāfilīn wa surūr al-nāziri'n*, s.l. (Tabriz) n.d., p. 53-4; *Fehrest-e kotob*, I, p. 180.

⁶⁷ *Šarḥ al-ziyāra*, p. 73-4; *Fehrest-e kotob*, I, p. 185; *Islam iranien*, IV, p. 218; Amir-Moezzi 1997, p. 34.

(*taqlīd*) à personne d'autre qu'eux. Toutes mes connaissances résultent de ces visions intérieures»⁶⁸.

Selon les maîtres de la Šayhiyya, la vision de l'imam se passe dans un «Monde» qu'à la suite des théosophes de l'Ecole philosophique de l'Īsrāq, en l'occurrence Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī commentateur de Suhrawardī, ils appellent le Monde de Hūrqulyā⁶⁹. La question a été longuement et magistralement étudiée par H. Corbin dans son *Corps spirituel et terre céleste* et on ne peut que renvoyer le lecteur à ce travail aussi riche que minutieux⁷⁰. Ce Monde, faisant partie du Monde Imaginal (selon la traduction de Corbin du *‘ālam al-miṭāl*), est, d'après le mot du philosophe Muḥsin al-Fayḍ al-Kāšānī (m. 1091/1680), un monde où se corporalisent les esprits et où se spiritualisent les corps⁷¹. Cet univers qui possède sa réalité ontologique propre, où, toujours selon Corbin, «s'accomplit toute phénoménologie de l'esprit», est, pour les šayḥī-s, non pas seulement le monde de la vision de l'imam mais le Monde de l'Imam tout court. C'est au fidèle initié de développer, par ses dévotions sincères et ses ascèses purificatrices, ses «organes de Hūrqulyā» (*a'dā'-e hūrqulyāviyye*), et plus particulièrement parmi ceux-ci son «œil capable de connaître l'imam» (*cašm-e emām šenās*), afin de pouvoir accéder à ce Monde et y découvrir la Lumière de l'imam⁷². Muḥammad Karīm Ḥān écrit dans son *Iršād al-‘awāmm*: «Lorsque le monde que nous sommes (sic) gagne en hauteur jusqu'à atteindre le Monde de Hūrqulyā, là même il voit la Lumière de l'Imam. La vérité se dévoile. Les Ténèbres se dissipent alors»⁷³. «... En Hūrqulyā, écrit encore Abu l-Qāsim Ḥān Ebrāhīmī (m. 1969), tu te seras élevé au-dessus de ce monde du phénomène sensible; tu auras perçu et contemplé l'Image éternelle (*meṭāl-e azalī*), la Forme pure (*ṣūrat-e pāk*)

⁶⁸ Mīrzā Ni'matullāh Ridāwī (disciple direct de Muḥammad Karīm Ḥān), *Taḍkira al-awliyā'*, éd. litho., Bombay, 1313/1895, p. 14; *Fehrest-e kotob*, I, 83; Amir-Moezzi 1997, p. 35.

⁶⁹ V. par ex. Šarḥ al-ziyāra, p. 369sqq.; Aḥmad al-Aḥsā'ī, *Al-risāla al-qatīfiyya* et Ḡawāb 'alā Mullā Ḥusayn al-Anbarī al-Kirmānī dans Ḡawāmi' al-kalim, éd. litho., Tabriz, 1273/1856, respectivement I, 136 et I, 153-4; Sayyid Kāzim b. Qāsim al-Ḥusaynī al-Raštī, *Šarḥ al-ḥuṭba al-ṭarānḡiyya*, éd. litho., Tabriz, 1270/1853, intro.; *Iršād*, II, p. 274-5; *Tanzīh*, p. 702-26; v. aussi AID VII, n. 72.

⁷⁰ *Corps spirituel*, index s.v. Hūrqulyā. V. aussi M. Mo'in, «Havarqulyā», *Revue Fac. Lettres de l'Univ. de Téhéran*, 1333/1955, p. 78-105; selon Mo'in, l'étymologie du terme serait une expression en hébreu *habal qarna'im* (quelque chose comme «double chemins») d'où sa vocalisation «Havarqulyā»; v. aussi *Development of Shaykhi Thought*, p. 106sqq.

⁷¹ *Kalimāt maknūna*, Téhéran, 1316/1898, p. 70.

⁷² *Tanzīh*, p. 725.

⁷³ *Iršād*, II, p. 275; trad. dans *Corps spirituel*, p. 262-4; j'utilise cette traduction en la modifiant légèrement.

et la Lumière de ton Imam, comme une Image primordiale recouvrant tout l'horizon de ce monde... Tu comprendras alors pourquoi en fait nul autre que lui ne gouverne ni ne décide, et comment tout et tous ne font qu'exécuter son ordre. Tu percevras toutes les activités et toutes les opérations comme dominées par cette Forme imaginale (*ṣūrat-e meṭālī*) et dépendant en permanence de l'Imam»⁷⁴.

Parallèlement, comme je l'ai déjà écrit ailleurs⁷⁵, les récits de rencontre avec l'imam caché servent de facteurs herméneutiques à Kāẓim Raṣṭī (m.1259/1843), second maître de l'Ordre, qui expose la vision du dernier imam en terme d'eschatologie individuelle. Considérant à la fois ces récits et ce que la tradition présente comme ayant été la dernière lettre autographe de l'imam caché, lettre selon laquelle ce dernier ne pourra plus être vu qu'à la Fin du temps⁷⁶, Sayyid Kāẓim propose en substance le syllogisme suivant: l'imam caché, selon ses propres dires dans sa dernière lettre, ne peut être vu qu'à la Fin du temps; or, selon des sources sûres certaines personnes l'ont vu; donc ces personnes ont atteint la Fin du temps⁷⁷. La conclusion du syllogisme désigne bien entendu «la mort initiatique»: la rencontre du *qā'im* déclenche la mort de l'ego et la renaissance intérieure du fidèle initié. La vision de l'imam caché signifie ici la Fin du temps de l'occultation en l'homme et coïncide avec sa naissance spirituelle (*al-wilāda al-rūḥāniyya*)⁷⁸.

Conclusion

«Parmi nous (les imams), celui qui meurt n'est pas mort»⁷⁹; «la lumière de l'imam dans les cœurs des fidèles est plus éclatante que celle de l'astre lumineux du jour»⁸⁰; «notre enseignement est un secret, un

⁷⁴ *Tanzīh*, p. 726; trad. dans *Corps spirituel*, p. 290. V. aussi AID VII.

⁷⁵ AID II, p. 131-2.

⁷⁶ Pour le texte de cette lettre, ses implications et les études la concernant, v. *Guide divin*, p. 276sq. et AID II, p. 122-3.

⁷⁷ Al-Sayyid Kāẓim al-Raṣṭī, *Al-rasā'il wa-l-masā'il*, éd. litho., Tabriz, s.d., p. 356-65.

⁷⁸ V. aussi AID VII *in fine*. La pensée eschatologique de Sayyid Kāẓim Raṣṭī mérite une étude à part. Aux sources et études mentionnées dans AID VII, il faut ajouter son *Dalīl al-mutaḥayyirīn*, éd. litho., Tabriz, s.d. et *Šarḥ qaṣīda lāmiyya li-'Abd al-Bāqī Efendī*, éd. litho., s.l. (Tabriz) n.d.; quelques extraits de ce dernier ouvrage ont été traduits par A. L. M. Nicolas, *Essai sur le Chéikhism*, Paris, 1910-4, II, p. 37-44 et 52-5.

⁷⁹ *Yamūt man māta minnā wa laysa bi-mayyit*, tradition remontant à 'Alī: *Baṣā'ir*, p. 275.

⁸⁰ *La-nūr al-īmām fī qulūb al-mu'minīn anwar min al-šams al-muḍī'a bi-l-nahār*, tradition remontant à al-Bāqir: al-Kulaynī, *Al-uṣūl min al-kāfi*, éd. Ġ. Muṣṭafawī, I-IV, Téhéran, s.d., *Kitāb al-ḥuḡḡa*, I, p. 276.

secret caché par un secret...Il est ardu, particulièrement difficile; ne peuvent le porter qu'un prophète envoyé, un ange de la proximité ou un croyant dont le cœur a été éprouvé par Dieu pour la foi»⁸¹. La question des visions d'imams dans leurs différentes modalités semble être un terrain herméneutique privilégié pour ce genre de traditions rapportées dès les plus anciennes compilations de hadiths duodécimains. En effet, pour le croyant, les imams, même après avoir terminé leur existence terrestre, ne sont pas morts. Ils continuent à vivre et à aider leurs vrais fidèles en étant présents au cœur de ceux-ci et en se rendant parfois visibles à eux. Comment? En mystique imamite moderne, les réponses divergent selon les différentes tendances qui parcourent celle-ci.

En mystique non-confrérique, représentée majoritairement, tout au moins dans les textes, par les savants religieux, les points de vue sont plus ou moins proches de ce que l'on peut rencontrer dans les croyances populaires. L'imam se manifeste dans le monde physique et devient ainsi visible à l'œil physique. L'être de l'imam est le miracle par excellence et de ce fait, il est capable de se montrer, puisqu'il est vivant, à celui qui s'en est rendu digne par une vie de dévotion, de pureté morale et d'amour indéfectible envers les *ahl al-bayt*. A ma connaissance, la question de la nature du corps de l'imam qui se donne à «voir» n'est pas discutée dans ce genre de sources: s'agit-il de son corps physique ou bien d'un corps spirituel subtil? Nūrī Ṭabrisī, toujours lui, représente bien cette tendance. Dans un chapitre d'*al-Nağm al-tāqib*, consacré au «lieu» où se trouve l'imam caché, il étend la discussion à la totalité des Impeccables et refuse catégoriquement la possibilité de toute herméneutique spirituelle (*ta'wīl*) appliquée soit au «lieu de résidence» de ces derniers, soit à la vision dont ils font l'objet. Selon lui, lorsque l'imam se manifeste n'importe qui peut le voir; le problème c'est que n'importe qui ne peut pas le reconnaître⁸². Connaissant évidemment les traditions sur «la vision par le cœur», Nūrī soutient que «l'œil du cœur» est l'organe de vision de la réalité ultime de l'être de l'imam qui, comme on l'a vu dans l'introduction de cette étude, est identique, selon la théologie imamite, aux Noms et Attributs du Dieu révélé, mais l'auteur évite prudemment de le dire. Et ceci ne concerne que les grands initiés qui ne représentent qu'un nombre infime⁸³. La manifestation de l'imam dans le

⁸¹ *Ḥadīṭunā sirr wa sirr mustasirr...ḥadīṭunā ṣa'b mustaṣ'ab lā yaḥmiluhu illā nabī mursal aw malak muqarrab aw mu'min imṭahana llāhu qalbahu li-l-īmān*, traditions remontant à plusieurs d'entre les imams; *Baṣā'ir*, p. 26-9.

⁸² *Nağm*, p. 410sqq.

⁸³ *Nağm*, p. 412.

monde physique transfigure momentanément celui-ci (dans le seul environnement du témoin?) en introduisant une rupture dans le continuum espace-temps, et bouleverse durablement le monde intérieur du fidèle.

Les Ecoles mystiques issues du soufisme traditionnel (Dahabiyya, Oveysiyya, Ni'matullāhiyya, Ḥāksāriyya) développent une conception interioriste de l'imam. Fidèles au couple structurel shiite de *ẓāhir* et de *bāṭin*, elles soutiennent en résumé que l'imam, Homme Parfait et Etre divin par excellence, est manifesté exotériquement en notre temps par l'imam caché, le *qā'im* vivant occulté, et ésotériquement par l'imam du cœur du fidèle initié. Cet «imam de lumière» peut s'offrir à la vision de «l'œil du cœur» grâce, non seulement à la dévotion et la pureté, mais aussi une série de pratiques spirituelles confrériques: essentiellement les différentes formes de *dīkr* et de *fīkr*, la concentration sur l'image spirituelle du visage du maître vivant, mais aussi par les sciences occultes, principalement l'alchimie. On peut bien entendu parler, comme le fait R. Gramlich, d'un «soufisme shiitisé», mais on peut penser aussi à un certain juste retour des choses dans la mesure où nombre de notions et de pratiques en question semblent tirer leur origine du shiisme primitif et avoir connu un long processus d'adaptation en milieu soufi⁸⁴.

Dans ce paysage spirituel, l'Ecole théologico-mystique des Šayḥiyya de Kermān constitue un cas quelque peu à part. N'ayant jamais caché sa différence, et parfois son hostilité, à l'égard des courants purement religieux (aussi bien *uṣūlī* que *aḥbārī*) d'une part, et les ordres soufis d'autre part⁸⁵, cette confrérie s'appuie sur la tradition théosophique de l' *Išrāq*, largement et librement commentée par son éponyme, pour mettre en évidence une véritable topographie de la vision de l'imam. *Hūrqulyā*, le Monde de l'imam, est un monde spirituel *et* physique où l'imam peut être objet de vision dans son corps «spirituel charnel». C'est à l'adepte de développer, avec le soutien des saints imams, ses «organes *hūrqulyāwī* -s», en particulier cet «œil du cœur capable de connaître l'imam», afin de pouvoir percevoir les «réalités» propres à ce monde. On y retrouve d'une certaine manière cette consubstantialité du sujet voyant et de l'objet vu que nous avons déjà vue.

Comme on vient de le voir, les explications spéculatives et les pratiques spirituelles divergent d'une tendance à l'autre. Cependant, tous les courants s'accordent pour souligner l'importance fondamentale de la

⁸⁴ V. *Guide divin*, p. 129sq. et 316-7.

⁸⁵ V. en dernier lieu Abū l-Qāsim Ḥān Ebrāhīmī, *Eğteḥād va taqlīd*, in *Rasā'el-e marhūm-e āqā-ye ḥāğg Abū l-Qāsim Ḥān*, fac-similé du ms. autographe de l'auteur, Fonds Shayḥī de l'EPHE (sc. religieuses), SHA.VI.5, p. 245sq. Sur ce fonds, v. *supra* n. 65 *in fine*.

dévotion, de l'observance des devoirs culturels, de la vie morale et par-dessus tout de la *walāya*, amour-alliance-fidélité-soumission, à l'égard des imams⁸⁶. Signe d'autorité spirituelle et critère de véracité de la progression intérieure, la vision d'imam montre, elle aussi, à quel point la Figure de l'imam demeure, jusqu'à nos jours, le pivot de la spiritualité duodécimaine dans ses différentes composantes.

Références abrégées

- AID I: M. A. Amir-Moezzi, «Remarques sur la divinité de l'Imam (AID I)», in *Studia Iranica*, 25/2 (1996), p. 193-216.
- AID II: M. A. Amir-Moezzi, «Contribution à la typologie des rencontres avec l'imam caché (AID II)», in *JA*, 284/1 (1996), p. 109-35.
- AID III: M. A. Amir-Moezzi, «L'imam dans le ciel. Ascension et initiation (AID III)», in M. A. Amir-Moezzi (dir.), *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Louvain-Paris, 1997, p. 99-116.
- AID IV: M. A. Amir-Moezzi, «Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne (AID IV)», in *Arabica*, 45 (1998), p. 193-214.
- AID V: M. A. Amir-Moezzi, «Savoir c'est pouvoir. Exégèse et implications du miracle dans l'imamisme ancien (AID V)», in D. Aigle (dir.), *Miracle et karāma. Hagiographies comparées*, Turnhout, 2000, p. 241-75.
- AID VI: M. A. Amir-Moezzi, «Fin du temps et retour à l'origine (AID VI)», in *REMMM*, 91-94 (2001), p. 53-73.
- AID VII: M. A. Amir-Moezzi, «Une absence remplie de présences. Herméneutiques de l'occultation chez les Shaykhiyya (AID VII)», in *BSOAS*, 64/1 (2001), p. 1-18.
- AID IX: M.A. Amir-Moezzi, «Le combattant du *ta'wīl*. Un poème de Mullā Ṣadra sur 'Alī (AID IX)», in T. Lawson (éd.), *Festschrift Hermann Landolt*, Institute for Ismaili Studies, Londres, sous presse.
- AID X: «Notes sur la *walāya* imamite (AID X)», in P. Ballanfat et G. Gobillot (éds.), *Mélanges islamologiques offerts à Roger Deladrière*, sous presse.
- Amir-Moezzi 1997: «Remarques sur les critères d'authenticité du hadīth et l'autorité du juriste dans le shi'isme imāmite», in *SI*, 85 (1997), p. 5-39.
- Bahšāyeši: 'Aqīqī Bahšāyeši, *Foqahā-ye nāmdār-e šī'e*, Qom, 1405/1985.
- Baṣā'ir: Al-Ṣaffār al-Qummī, *Baṣā'ir al-darağāt*, éd. M. Kūcebāgī, Tabriz, s.d. (vers 1380/1960).
- Bihār: Al-Mağlisī, *Bihār al-anwār*, 110 vols, Téhéran-Qom, 1376-92/1965-72.

⁸⁶ Pour l'importance fondamentale de la *walāya*, que les imamites considèrent comme le noyau essentiel et un des «piliers» (*da'ā'im*) de l'islam, v. J. Eliash, «On the Genesis and Development of the Twelver-Shī'ī Three Tenet Shahāda», in *Der Islam*, 47 (1971), p. 265-72; *Guide divin*, p. 303-4; M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden-Jérusalem, 1999, p. 195-202; et maintenant AID X.

- Corps spirituel*: H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shī'ite*, Paris, 1979.
- Dār al-salām*: Nūrī Ṭabrisī, *Dār al-salām fīmā yata'allaqu bi-l-ru'yā wa-l-manām*, éd. H. R. Maḥallātī, Qom, 1380/1960.
- Dahabiyye*: A. Ḥavārī, *Dahabiyye*, Téhéran, 1362/1983.
- Development of Shaykhi Thought*: V. Rafati, *The Development of Shaykhi Thought in Shii Islam*, thèse de PhD, UCLA, 1979.
- Die schiitischen Derwischorden*: R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, I-III, Wiesbaden, 1965-81.
- Fehrest-e kotob*: A. Q. Ebrāhīmī Kermānī, *Fehrest-e kotob-e... Šayḥ Aḥmad-e Aḥsā'ī va sā'er-e mašāyeḥ-e 'ezām va ḥolāṣe-ye aḥyāl-e iṣān*, Kerman, 1377/1957.
- Ġanna*: Mīrzā Ḥusayn Nūrī Ṭabrisī, *Ġannat al-ma'wā*, en *Bihār*, vol. 53, p. 199-339.
- Guide divin*: M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Lagrasse, 1992.
- Ḥāksār*: N. Modarresī Cahārdehī, *Ḥāksār va Ahl-e ḥaqq*, Téhéran, 1368/1989.
- Homme de Lumière*: H. Corbin, *L'homme de Lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971.
- Iršād*: Muḥammad Karīm Ḥān Kirmānī, *Iršād al-'awāmm*, Kerman, 1354/1935.
- Islam iranien*: H. Corbin, *En islam iranien*, I-IV, Paris, 1972.
- Kebrī-e aḥmar*: Muẓaffar 'Alī Šāh, *Kebrī-e aḥmar (+ Baḥr al-asrār)*, éd. J. Nūrbaḥš, Téhéran, 1350/1971.
- Maḡma'*: Sulṭān 'Alī Šāh Gonābādī, *Maḡma' al-sa'ādāt*, 2e éd. s.l., 1394/1974.
- Maqālāt*: A. Ḥ. Balāḡī, *Maqālāt al-ḥunafā'*, Téhéran, 1369/1949.
- Mir'āt*: Maḡd al-Aṣrāf, *Mir'āt al-kāmilīn*, Shiraz, s.d.
- Muḡallīl*: Muḡallīl al-anwār yā kaškūl silsilat al-ḡaḥab, éd. Š. Parvīzī, Tabriz, 1336/1958.
- Naḡm*: Mīrzā Ḥusayn Nūrī Ṭabrisī, *Al-naḡm al-tāqīb*, Qom-Jamkaran, 1412/1991.
- Rasā'el maḡdūbiyye*: Muḥammad Ġa'far Kabūdarāhangī Maḡdūb 'Alī Šāh, *Rasā'el maḡdūbiyye*, éd. H. Nāḡī Iṣfahānī, Isfahan, 1377/1998.
- Rayḥāna*: Mudarris Ṭabrizī, *Rayḥānat al-adab*, Tabriz, s.d.
- Riyād*: Zayn al-'Ābidīn Šīrvānī Mast 'Alī Šāh, *Riyād al-siyāḥa*, Téhéran, 1339/1920.
- Šāleḥiyye*: Nūr 'Alī Šāh Ṭānī, *Šāleḥiyye*, Téhéran, 1387/1967.
- Šarḥ al-ziyāra*: Al-Šayḥ Aḥmad al-Aḥsā'ī, *Šarḥ al-ziyāra al-ḡāmi'a*, éd. litho., Tabriz, s.d.
- Tadkira*: Ḥasan Palāšī Šīrāzī, *Tadkira Šayḥ Muḥammad b. Šadīq al-Kuḡuḡī*, Téhéran, 1367/1947.
- Tanzīh*: Abū l-Qāsim Ḥān Ebrāhīmī, *Tanzīh al-awliyā'*, Kerman, 1367/1948.
- TG*: J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jh. Hidschra*, I-VI, Berlin 1991-7.
- Vajda 1970: G. Vajda, «Le problème de la vision de Dieu (ru'ya) d'après quelques auteurs shī'ites duodécimains», in *Le shī'isme imāmīte*, Paris, 1970, p. 31-53.
- Valāyat-nāmeḥ*: Sulṭān 'Alī Šāh, *Valāyat-nāmeḥ*, Téhéran, 1385/1965.

Autour du regard

Mélanges Gimaret

Édité par
É. CHAUMONT
avec la collaboration de
D. AIGLE, M.A. AMIR-MOEZZI et P. LORY



PEETERS
2003