

# Une absence remplie de présences. Herméneutiques de l'occultation chez les Shaykhiyya (Aspects de l'imamologie duodécimaine VII)<sup>1</sup>

MOHAMMAD ALI AMIR-MOEZZI  
Sorbonne, EPHE

Dans *Le conflit des interprétations*, Paul Ricoeur écrit: ' J'appelle herméneutique toute discipline qui procède par interprétation, et je donne au mot interprétation son sens fort: le discernement d'un sens caché dans un sens apparent'.<sup>2</sup> Si je commence mon propos par cette citation du philosophe français qui se fonde là sur quelques-unes des définitions classiques du terme, c'est parce qu'elle constitue, à elle seule, une bonne introduction à la présente étude. Curieusement, la phrase a d'abord une résonance shiite: le couple 'caché' et 'apparent' rappelle évidemment le couple *bāṭin-zāhir*, omniprésent à tous les niveaux de la doctrine shiite.<sup>3</sup> Le discernement de ce qui est caché évoque littéralement la notion de *kashf al-mahjūb*, centrale dans toute la mystique musulmane. Shiisme et mystique décrivent en un mot la nature de l'Ordre des Shaykhiyya dont nous allons examiner quelques herméneutiques de l'occultation du douzième imam, dans le sens que donne notre citation au mot herméneutique.

La dimension eschatologique en général et l'occultation et ses implications en particulier constituent des thèmes centraux de la doctrine shaykhī, et ce dès les sources fondatrices, c'est-à-dire les ouvrages de Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī (m. 1241/1826) et de Sayyid Kāzīm al-Rashtī (m. 1259/1843).<sup>4</sup> En ce qui concerne l'occultation, les maîtres successifs de l'Ordre<sup>5</sup> n'ont cessé d'y appliquer deux notions fondamentales qui peuvent être considérées comme deux fondements méthodologiques herméneutiques. D'abord, l'existence de deux niveaux au moins dans toute réalité: un niveau apparent, manifeste, exotérique (*zāhir*) et un niveau caché par le premier, un niveau secret, ésotérique (*bāṭin*). Parfois cette division de base se trouve multipliée en *zāhir al-zāhir*, *al-zāhir*, *bāṭin al-zāhir*, *al-bāṭin* et *bāṭin al-bāṭin*. Cette notion est appliquée bien entendu et avant tout au texte coranique, aux hadith-s et à d'autres écrits religieux, mais elle est aussi mise en œuvre dans d'autres cas, les devoirs canoniques, les données juridiques, les points doctrinaux par exemple. On

<sup>1</sup> Cet article est la version écrite d'une communication faite au colloque 'Die Zwölferschia in der Neuzeit', organisé par Werner Ende et Rainer Brunner—qu'ils soient bien cordialement remerciés—à Albert-Ludwigs-Universität de Freiburg-im-Breisgau (4–7 octobre 1999). Par ailleurs, pour la série des articles consacrés aux 'Aspects de l'imamologie duodécimaine' (désormais abr. *AID*) voir la bibliographie.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (Paris, 1969), 260.

<sup>3</sup> Voir à ce sujet mon article, 'Du droit à la théologie: les niveaux de réalité dans le shi'isme duodécimain', *L'Esprit et la Nature*, Actes du colloque tenu à Paris, les 11 et 12 mai 1996, (*Cahiers du GESG*, 5, Milan-Paris, 1997), 37–63.

<sup>4</sup> V. Rafati, *The development of Shaykhī thought in Shi'ī Islam* (thèse de doctorat, UCLA, Los Angeles, 1979), ch. iv, 102–25 (sur l'eschatologie shaykhī) et Appendix A, 218–19 (liste des écrits monographiques de Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī et de Sayyid Kāzīm Rashtī sur le *qa'im*); I. Samawi Hamid, *The metaphysics and cosmology of process according to Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī* (thèse de doctorat, State University of New York (Buffalo), 1998), ch. ii–2.

<sup>5</sup> On ne s'occupera ici que de l'Ordre dit de Kirman des Shaykhiyya, qui reconnaît Muḥammad Karīm Khān Kirmānī (m. 1288/1870) et ses descendants comme les successeurs de Sayyid Kāzīm Rashtī. Les branches comme celles de Tabriz ou plus récemment d'Islamabad, ne sont donc pas prises en compte.

retrouve cette notion, appliquée comme méthode herméneutique chez Shaykh Aḥmad<sup>6</sup> et Sayyid Kāzīm<sup>7</sup> et encore, de manière plus développée chez les deux fils et successeurs successifs de Muḥammad Karīm Khan, à savoir Muḥammad Khān (m. 1324/1906)<sup>8</sup> et Zayn al-‘Ābidīn Khān Kirmānī (m. 1360/1942).<sup>9</sup> Ensuite la notion de l’univers comme macrocosme (*al-‘ālam al-kabīr*) et l’homme comme microcosme (*al-‘ālam al-ṣaghīr*) et la correspondance entre eux. Un événement dans le monde peut avoir sa contre-partie dans le monde intérieur de l’homme qui lui correspond et constitue ainsi un de ses sens cachés, ésotériques. L’Occultation, en tant qu’événement survenu dans le monde, a donc elle aussi une correspondance dans le for intérieur de l’individu. Sur cette notion, mise en œuvre comme méthode herméneutique, des pages, aussi lumineuses que significatives, ont été écrites par Sayyid Kāzīm Rashtī<sup>10</sup> et Muḥammad Khān Kirmānī.<sup>11</sup>

En ayant en vue ces deux constantes de la pensée shaykhī et par souci de clarté, il m’a semblé utile de présenter mon analyse en deux parties: herméneutique (c’est-à-dire, répétons-le, le dévoilement du sens caché) de l’occultation d’abord en tant qu’événement macrocosmique et ensuite comme événement microcosmique.

### I. *L’occultation dans le monde*

Au cours d’une mission récente en Iran (juillet–août 1999), j’ai pu entendre Zayn al-‘Ābidīn Khān Ibrāhīmī, le maître actuel de l’Ordre en Iran,<sup>12</sup> dire que selon la profession de foi duodécimaine, le douzième imam, l’imam caché, est non seulement vivant mais son être n’a jamais cessé d’exercer son influence, de manière effective et agissante, sur le monde. Cette influence n’est pas une abstraction, un concept métaphysique; au contraire, elle est, et elle doit être, concrète et si elle est ainsi c’est qu’elle s’exerce à travers un certain nombre de personnes en chair et en os qu’on appelle les Amis de l’imam caché (*dūstān-i imām-i ghā’ib*). Sans prononcer le mot, Sarkār Aghā Ibrāhīmī évoquait évidemment la doctrine du ‘Quatrième Pilier’ (*rukn rābi’*). Cette doctrine peut être considérée comme une herméneutique de la présence et de l’influence occultes de l’imam caché dans le monde. Les deux premiers grands maîtres de l’Ecole, Shaykh Aḥmad et Sayyid Kāzīm, n’auraient fait, dans leurs écrits, que des allusions furtives au *rukn rābi’*.<sup>13</sup> C’est surtout à partir de l’immense œuvre du

<sup>6</sup> Shaykh Aḥmad al-Aḥsā’ī, *al-Risāla al-Tawbaliyya* dite *Lawāmi’ al-wasā’il* (réponses aux questions de Mullā ‘Alī Tawbālī), réponse n° 15, in *Jawāmi’ al-kilām/kalīm*, éd. litho. Tabriz, 1273–76/1856–58), 1/95–9; id., *al-Risāla al-Qaṭīfiyya* (réponses aux 71 questions de Shaykh Ṣāliḥ Qaṭīfī), réponse n° 9, in *ibid.*, 1/117–20.

<sup>7</sup> Sayyid Kāzīm al-Ḥusaynī al-Rashtī, *Risāla fī jawāb Mullā ‘Alī Baraghānī*, réponse n° 7, in *al-Rasā’il wa l-masā’il*, éd. litho. (Tabriz, n.d.), 335–6; id., *Risāla fī bayān maqāmāt al-zāhir wa l-bāṭin wa ta’wīl al-qur’ān wa akhbār ahl al-bayt*, éd. litho., s.l.s.d., écrit inachevé de 37 pages in 12°.

<sup>8</sup> Muḥammad Khān Kirmānī, *Sharḥ lā ḥawl wa lā quwwa illā bi llāh*, in *Majma’ al-rasā’il*, vol. III (Kirmān, 1348 solaire/1970), 62–111; id., *Risāla dar jawāb-i ba’dī ikhwān*, 2<sup>e</sup> réponse, in *Majma’ al-rasā’il*, vol. LXXVIII (Kirmān, 1351s./1973), 132–49.

<sup>9</sup> Zayn al-‘Ābidīn Khān Kirmānī, *al-Risāla al-Ḥasaniyya* (réponses aux questions de Mīrzā Ḥasan Ṣardrūdī), réponse n° 3, in *Majma’ al-rasā’il*, vol. XXVIII (Kirmān, 1350s./1972), 78–93.

<sup>10</sup> *Risāla fī jawāb Mullā ‘Alī Baraghānī*, 334–5.

<sup>11</sup> *Wāridāt*, ‘wārida’ n° 4, in *Majma’ al-rasā’il*, vol. XXVII (Kirmān, 1349s./1971), 23–32.

<sup>12</sup> La fonction du grand maître universel des Shaykhiyya de Kirmān est actuellement remplie par Sayyid ‘Alī al-Mūsawī de Baṣra, voir D. MacEoin, ‘Shaykhiyya’, *EI2*, IX/416–18, p. 417b.

<sup>13</sup> Selon Abu l-Qāsim Khān Ibrāhīmī (m. 1389/1969), *Fihrist-i kutub-i mashāyikh-i ‘izām*, Kirmān, 3<sup>e</sup> éd., s.d., 75–8. L’auteur, fils et successeur de Zayn al-‘Ābidīn Khān Kirmānī, y publie aussi deux lettres de Sayyid Kāzīm où il est fait allusion au *rukn rābi’*. Personnellement, je n’ai trouvé aucun texte des deux auteurs sur le sujet mais j’avoue que je suis loin d’avoir lu la totalité de leur œuvre monumentale. Cependant l’importance de la notion du Quatrième Pilier et ses composantes dans l’œuvre de Bāb, lui-même disciple de Sayyid Kāzīm (je vais y revenir), donne à penser que les deux premiers maîtres de la Shaykhiyya et surtout le second en parlaient probablement beaucoup; cf. D. M. MacEoin, *From Shaykhism to Babism. A study in charismatic renewal in Shi’i Islam* (thèse de doctorat, Cambridge University, 1979), 170sq., 201sq.; id., ‘Early

troisième maître, Muḥammad Karīm Khān Kirmānī (m. 1288/1870), que cette doctrine va connaître ses premiers grands développements. Celui-ci a écrit non seulement des monographies sur le sujet,<sup>14</sup> mais y consacre également de longs chapitres de quelques-uns de ses ouvrages principaux,<sup>15</sup> ainsi que de nombreuses parties des ses *responsa*.<sup>16</sup> Mettant quelque part en cause l'exclusivité de la légitimité des autorités religieuses officielles et ayant été utilisé, avec des formulations différentes, dans le Bābisme, rejeton involontaire du Shaykhisme selon Muḥammad Karīm Khān et ses successeurs, le *rukn-rābi'* fit couler beaucoup d'encre et suscita beaucoup de violences contre les Shaykhiyya de Kirman.<sup>17</sup> C'est à partir de cette époque que les adversaires de ces derniers vont les désigner, entre autres appellations, les Rukniyya. Les maîtres suivants, tout en continuant d'exposer la notion, seront constamment contraints à justifier les fondements doctrinaux du 'Quatrième Pilier' afin de démontrer sa parfaite orthodoxie au sein de l'imamisme et de calmer, par là même, les esprits chauffés par les prônes publics enflammés.<sup>18</sup>

Shaykhī reactions to the Bāb and his claims' in M. Momen (éd.), *Studies in Bābī and Bahā'ī history*, vol. 1 (Los Angeles, 1982), 1–47, en particulier 34–6; T. Lawson, *The Qur'ān commentary of the Bāb* (thèse de doctorat, McGill University, 1987), 48 sqq., 80–1, 150 sqq., 165 sqq., 181–2, 253 sqq., 294, 363.

<sup>14</sup> Comme *Rukn-i-rābi'*, 2<sup>e</sup> éd. (Kirman, 1368/1948) et *Tawḥīd nubuwwa imāma shī'a*, éd. litho. (Tabriz, 1310/1892).

<sup>15</sup> Par ex. *Irshād al-'awāmm* (Kirman, 1354–55/1935–36), 4 volumes en 2 tomes, tout le vol. iv; *Tarīq al-najāt* (Tabriz, 1344/1925), 4 volumes en 1 tome, tout le ch. iii du vol. ii; *Izhāq al-bātil* (Kirman, 1351s./1973), ch. iii; *Sī faṣl* (Kirman, 1368/1948), les 4 premiers 'faṣl'; *al-Fitra al-salīma* 2<sup>e</sup> éd. (Kirman, 1378/1958), tout le vol. iii; *Hidāya al-tālibīn*, éd. litho. (Tabriz, s.d.), ch. ii.

<sup>16</sup> Par ex. *Risāla dar raf'-i shubuhāt-i ba'd-i ahl-i Karbalā'*, 5<sup>e</sup> réponse, in *Majma' al-rasā'il*, vol. xv (Kirman, 1380/1960); *Risāla dar jawāb-i Sayyid Jawād Karbalā'ī*, réponse n° 2, in *Majma' al-rasā'il*, vol. LXVI (Kirman, 1355s./1977); *Risāla dar jawāb-i Mullā Hasan Yazdī*, réponse n° 6, in *ibid.*; *Risāla dar jawāb-i Akhūnd Mullā Muḥammad Ja'far Kāzarūnī*, réponse n° 10, in *Majma' al-rasā'il*, vol. LXVIII (Kirman, 1355/1977); *Risāla dar jawāb-i nawwāb 'Abbās Mīrzā b. Muḥammad Shāh Qājār*, réponse n° 5, in *Majma' al-rasā'il*, vol. LXX (Kirman, 1356s./1978).

<sup>17</sup> Cf. par ex. MacEoin, *From Shaykhism to Bābism* (ci-dessus n13); A. Amanat, *Resurrection and renewal. The making of the Babi movement in Iran, 1844–1850* (Londres, 1989), 48sqq.; pour une revue rapide mais fort utile des divergences doctrinales entre les juristes théologiens imamites et les Shaykhiyya, voir S. Amir Arjomand, *The shadow of God and the hidden imam* (Chicago, 1984), index s.v. Shaykhism, et surtout M. Momen, *An introduction to Shī'ī Islam: the history and doctrines of Twelver Shī'ism* (Oxford-New Haven, 1985), 226–8. Le conflit ouvert entre les shaykhis et les religieux *usūlī* -s semble remonter à l'anathème (*takfīr*) lancé contre le Shaykh Ahmad al-Aḥsā'ī par Mullā Muḥammad Taqī Baraghānī Qazwīnī vers 1238/1822 (voir aussi Aghā Buzurg al-Tīhrānī, *Tabaqāt al-'ālam al-shī'a*, vol. ii (Najaf, 1956), 226–8; M. Sharīf Rāzī, *Ganjina-yi dānishmandān*, vol. vi (Téhéran, 1354s./1976), 162.

<sup>18</sup> C'est ce qui ressort très clairement de nombreux écrits shaykhī; par ex. Muḥammad Khān Kirmānī, *Yanābī' al-hikma* (3 vols., vol. i, Kirman, 1383/1964), 'maqāla' 4; id., *Burhān-i qāṭī'* (Kirman, 1351s./1973) (ouvrage monographique sur le sujet); id., *Wasīla al-najāt* (Kirman, s.d.), 'maqṣad' 4; Zayn al-'Abīdīn Khān Kirmānī, *Risāla dar jawāb-i Muḥammad Sādiq Khān Nā'īmī*, réponses n° 6 à 9, in *Majma' al-rasā'il*, vol. viii (Kirman, 1352s./1974); id., *Risāla dar jawāb-i Aqā Mīrzā Sayyid Muḥammad Ridawī*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. xi (Kirman, 1352s./1974); *Risāla dar jawāb-i Shaykh Husayn b. Shaykh 'Alī Saḥḥāf dar rukn-i-rābi'*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. LXXIX (Kirman, 1356/1978); Abu l-Qāsim Khān Ibrāhīmī, *Tanzīh al-awliyā'* (Kirman, 1367/1947), ch. xxxv à xxxviii et xlix à l; id., *Ijtihād wa taqlīd*, 2<sup>e</sup> éd. (Kirman, s.d.), tout le 'tatmīm'; id., *Risāla falsafīyya dar jawāb-i Shaykh Muḥammad Taqī Falsafī*, réponses n°s 11 et 12 (Kirman, 1350s./1972); id., *Fihrist-i kutub-i mashāyikh-i 'izām*, 74–111 (traduit partiellement et commenté par H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques* (Paris, 1971–72), iv/274–86); 'Abd al-Ridā Khān Ibrāhīmī, *Dūstī-i dūstān* (ouvrage monographique sur le sujet) (Kirman, 1400/1979), éd. fac-similé du manuscrit autographe de l'auteur (d'autres sources vont être présentées au cours de l'article); il est à noter que 'Abd al-Ridā Khān, fils et successeur d'Abu l-Qāsim Khān et l'avant dernier maître de l'Ordre, fut assassiné le 26 décembre 1979, quelques mois après la victoire de la révolution islamique en Iran (voir E. Franz, *Minderheiten im Iran. Dokumentation zur Ethnographie und Politik* (Aktueller Informationsdienst Moderner Orient, Sondernummer 8, Hambourg, 1981), 192. D'une manière générale, sur la persécution des mystiques en Iran, depuis les Safawides jusqu'à aujourd'hui, on consultera utilement L. Lewisohn, 'An introduction to the history of modern Persian Sufism', Part I, *BSOAS* 61/3 (1998), 437–64 et Part II, *ibid.*, 62/1 (1999), 36–59).

Qu'est-ce que le *rukṅ rābi'*?<sup>19</sup> L'unicité de Dieu (*tawḥīd*), la mission des prophètes (*nubuwwa*) et celle des imams (*imāma*) constituent les trois premiers Piliers de la profession de foi imamite. Le Quatrième, tout aussi essentiel que les premiers, c'est ce que les maîtres shaykhī appellent par des termes tels que 'les shiites' (*al-shī'a*), 'les shiites parfaits' (persan: *shī'a-i kāmil*) ou encore 'les saints alliés ou amis de l'imam' (*awliyā'* en arabe; *dūstān* en persan), c'est-à-dire en un mot les vrais shiites ou les shiites vrais, les initiés à l'enseignement ésotérique des imams dont les plus dignes sont en relation spirituelle avec l'imam caché. Examinons les choses de plus près à travers les trois composantes essentielles de la doctrine du Quatrième Pilier:

1) Les hommes de l'invisible (*rijāl al-ghayb*).

Tout le long de son ouvrage monumental, *Irshād al-'awāmm*, Muḥammad Karīm Khān explique que l'univers n'a de sens que dans une perspective gnoséologique. Le but de la création c'est la connaissance (*ma'rifat*): la connaissance, vivante et vécue, des mystères de Dieu, de l'homme et des lois qui régissent le monde. L'existence des Quatre Piliers et la relation dialectique qui les relie les uns aux autres sont déterminées par cette dynamique de la connaissance.<sup>20</sup> La réalité de l'unicité divine est le mystère des mystères. La raison d'être essentielle de la mission des prophètes c'est de diriger les hommes sur la voie de la connaissance de ce mystère. La mission des imams consiste à faire connaître la réalité du message prophétique. Enfin, puisque l'occultation est un fait accompli et que la connaissance doit rester vivante, la raison d'être des initiés<sup>21</sup> est de faire connaître la réalité de l'enseignement des imams et le garder vivant de cette manière.<sup>22</sup> L'existence de ce corps d'initiés est donc d'une nécessité absolue dans l'économie du sacré sinon l'humanité entière, perdant le sens transcendantal de son être, sombre dans les ténèbres de l'ignorance impie.<sup>23</sup> Ce groupe de sages, que H. Corbin appelle *Ecclesia spiritualis*,<sup>24</sup> est une hiérarchie spirituelle occulte que les écrits shaykhī désignent souvent par l'expression ancienne: *rijāl al-ghayb*, 'les hommes de l'invisible'.<sup>25</sup> Cette expression a plusieurs sens: les hommes de cette hiérarchie sont en relation avec le monde divin invisible, le *ghayb*; ils sont en rapport, de différentes façons selon leur rang hiérarchique, avec l'imam caché (*ghayb* étant bien entendu de la même racine que *ghayba*, occultation); enfin ils sont eux-mêmes 'invisibles', dans le sens où leur rang spirituel et leurs réelles activités, en tant que compagnons de l'imam occulté, sont cachés de tous. Abu l-Qāsim Khān Ibrāhīmī écrit explicitement qu'aussi bien un commerçant ou un paysan qu'un grand

<sup>19</sup> H. Corbin en donne un exposé qui est en fait une traduction commentée de celui d'Abu l-Qāsim Khān dans son *Fihrist*, dans *En Islam iranien* (voir la note précédente), en y intégrant ce qu'il avait déjà publié dans 'L'École Shaykhie en théologie shī'ite', *Annuaire 1960-1961*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, section des sciences religieuses, 50-9. L'examen qui va suivre tente de compléter cette étude, à ma connaissance une première restée unique en son genre. La thèse de doctorat non publiée de T. Lawson, *The Qur'ān commentary of the Bāb*, contient également de précieuses données sur la notion (voir ci-dessus n13).

<sup>20</sup> D'où la structure même de l'*Irshād al-'awāmm*: vol. I et II: *dar shīnākhtan-i khudāvand wa ma'rifat-i payghambarān wa bayān-i ḥaqīqat-i ma'ād*; vol. III: *dar ma'rifat-i imāmān*; vol. IV: *dar ma'rifat-i shī'a*.

<sup>21</sup> Pour la traduction de *shī'a* par 'initiés', voir 'AID IV' (cf. ci-dessus n1), en particulier, 202-7.

<sup>22</sup> Muḥammad Karīm Khān Kirmānī, *Irshād al-'awāmm*, vol. IV/5-75; aussi id., *Tawḥīd nubuwwa imāma shī'a*, 45-54.

<sup>23</sup> Zayn al-'Abidīn Khān, *Risāla dar jawāb-i Muḥammad Qulī Khān Sipīhr*, réponse n° 5, in *Majma' al-rasā'il*, vol. LXXX (Kirman, 1357/1978); 'Abd al-Riḍā Khān Ibrāhīmī, *Dūstī-i dūstān*, 187-90.

<sup>24</sup> *En Islam iranien*, IV/276.

<sup>25</sup> Voir par ex. Zayn al-'Abidīn Khān, *Risāla dar jawāb-i Muḥammad Ṣādiq Khān Nā'inī*, réponse n° 9, avec des références aux textes anciens et aux écrits shaykhī antérieurs.

savant religieux peuvent appartenir, sans qu'on le sache, à la hiérarchie occulte.<sup>26</sup> Le nombre exact de ces hommes n'est pas connu. Nos sources précisent seulement qu'ils sont formés de deux catégories principales: les Chefs (*naqīb*, pl. *nuqabā'*) et les Nobles (*najīb*, pl. *nujabā'*). Commentant quelques traditions anciennes, rapportées par les *Baṣā'ir al-darajāt* d'al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902–03) ou par le *Kāfī* d'al-Kulaynī (m. 329/940–41), Muḥammad Karīm Khān suppose que les *nuqabā'* sont au nombre de 12 et les *nujabā'*, au nombre de 70, tout en ajoutant que, puisque ses prédécesseurs, Shaykh Aḥmad et Sayyid Kāzīm, n'ont rien dit de précis à ce sujet, sa supposition ne doit être admise que comme une hypothèse.<sup>27</sup> Les Chefs détiennent le Pouvoir sacré. Ils interviennent, de manière occulte dans les affaires du monde, afin que l'injustice et la violence, dues à l'ignorance, n'envahissent pas totalement la terre. Les Nobles, quant à eux, n'ont aucun pouvoir terrestre; ils détiennent le Savoir sacré et ont pour fonction la sauvegarde et la transmission de la science initiatique.<sup>28</sup> Cette hiérarchie est occulte parce que l'humanité traverse un long cycle d'ignorance et de violence. Si les Amis de l'imam caché sont incognitos c'est parce que les hommes ont perdu les 'organes' nécessaires pour les reconnaître; et ceci est un signe de la sagesse divine car autrement soit on les persécuterait soit on les confondrait avec les puissances extérieures qui organisent toute communauté humaine sur les plans social et politique. Cependant, rien n'empêche les membres de cette hiérarchie de révéler leur vraie fonction à certains rares individus qui en sont dignes.<sup>29</sup> Un poème de Muḥammad Karīm Khān résume bien ces données:

S'il y a faute, c'est à cause de notre ignorance/L'ignorant n'agit que par simple ignorance.

Lorsque Dieu vit l'inconnaissance des gens/Il choisit un groupe de sages.  
Il les manifesta au milieu de la masse/Et Il les initia à la Science de l'Imam,  
Afin qu'ils révèlent le (vrai) Gouvernement/Mettant fin aux polémiques et aux inimitiés.

Par charisme, certains sont des Chefs/Par dignité, certains autres des Nobles.  
Par leur puissance, le groupe des Chefs/remplace l'Imam comme un délégué;  
Leur Pouvoir est le Pouvoir de Dieu/Ils font obéir tout ce qu'ils veulent.

Le règne des souverains de l'être/est le signe de leur règne sur les deux Mondes.

Le groupe des Nobles sont tous des Sages/Guides de la communauté et gardiens de la foi,

Dispensateurs de la science dans ce monde-ci/Arbitres des jugements dans l'autre Monde.<sup>30</sup>

Les *nuqabā'* et les *nujabā'* dirigent secrètement les hommes vers la connaissance de la réalité de l'imam caché. Comme autant de symboles, ils cachent et

<sup>26</sup> *Fihrist-i kutub*, 108.

<sup>27</sup> *Irshād al-'awāmm*, iv/275–6; on va voir qu'une allusion de Sayyid Kāzīm semble également indiquer que les *nuqabā'* sont au nombre de 12.

<sup>28</sup> *ibid.*, 252–73; *id.*, *Tariq al-najāt*, vol. II, ch. III, 123–38; Muḥammad Khān Kirmānī, *Risāla dar jawāb-i Shaykh Husayn Rashīd*, réponse n° 5, éd. fac-similé du manuscrit autographe de l'auteur (Kirmān, s.d.); Abu l-Qāsim Khān Ibrāhīmī, *Tanzīh al-awliyā'*, ch. xxxii et I; 'Abd al-Riqā Khān Ibrāhīmī, *Dustī-i dūstān*, passim.

<sup>29</sup> Muḥammad Karīm Khān, *Irshād al-'awāmm*, iv/310–15; Zayn al-'Ābidīn Khān, *Risāla dar jawāb-i Muḥammad Qulī Khān Sipihr*, réponse n° 5; *id.*, *Risāla dar jawāb-i Muḥammad Ṣādiq Khān Nā'ini*, réponse n° 9; Abu l-Qāsim Khān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, 90–1 (traduction commentée de Corbin, *En Islam iranien*, iv/276).

<sup>30</sup> Muḥammad Karīm Khān, *Risāla Manzūma Raḥīmiyya*, éd. litho. (Bombay, 1313/1895), 41–2.

rèvelent en même temps le symbolisé qui est le Mahdī. Muḥammad Karīm Khān, encore lui, a recours à une belle formule pour décrire cette situation. Les ‘hommes de l’invisible’ constituent ensemble le nom (*ism*) de l’imam caché, ils l’identifient, appellent vers lui et le font connaître. Or, tout le monde sait que, dans l’imamisme, le nom du Mahdī ne doit pas être prononcé, d’où le caractère occulte de cette hiérarchie spirituelle.<sup>31</sup>

Ainsi, le Shaykhisme actualise, en l’appliquant à l’occultation, une croyance extrêmement ancienne dans le shiisme, connue au moins depuis le hadīth de Kumayl, rapporté, dès le III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, par al-Ya‘qūbī (m. 284/897), où ‘Alī parle du groupe de rares et introuvables hommes saints qui sont autant de signes et de preuves de Dieu sur terre.<sup>32</sup>

## 2) L’unicité du Parlant (*wahda al-nāṭiq*)

Une seconde composante de la doctrine de *rukn rābi‘* c’est l’unicité du Parlant, dit encore le Parlant unique (*al-nāṭiq al-wāḥid*). Comme toute hiérarchie, les ‘hommes de l’invisible’ ont une autorité suprême à leur tête, le plus sage et le plus puissant d’entre eux, en relation directe avec l’imam et appelé le ‘shiiite le plus parfait’ (*akmal al-shī‘a*; en persan *shī‘a-i akmal*) ou encore ‘la Porte’ (*bāb*) de l’imam caché.<sup>33</sup> Si ce Pôle (*qutb*) de ce monde-ci (l’imam caché est le Pôle des deux mondes) est appelé *nāṭiq* (littéralement celui qui a la parole, le parlant), c’est encore une fois à cause de l’importance primordiale et essentielle de la connaissance initiatique. Dans toute relation initiatique, le maître est celui qui parle et le disciple, celui qui écoute et reste silencieux (*sāmī*). Il s’agit d’une loi cosmique qui va de Dieu au plus humble des initiés. La notion est exposée dans un texte didactique de Muḥammad Karīm Khān, repris et développé par Abu l-Qāsim Khān: l’ordre du monde est régi par l’enseignement, l’initiation (*ta‘līm*); Dieu est le premier Maître; Il ‘parle’ et l’ange Gabriel, l’ange de la Révélation, écoute en restant ‘silencieux’; de même lorsque l’ange Gabriel parle, le prophète reste silencieux, et ainsi de suite avec le Prophète et l’imam, l’imam et sa Porte, la Porte de l’imam et le reste des initiés (littéralement ‘shiiites’).<sup>34</sup> Le Maître a toujours un *bāb* unique: ‘Alī était le *bāb* de Muḥammad (d’après le vieux hadīth prophétique: ‘Je suis la cité de la connaissance et ‘Alī en est la porte’, *ana madīnat al-‘ilm wa ‘Alī bābuhā*); Salmān le Perse était la porte de ‘Alī; de même pour Abū Khālid al-Kābulī et le quatrième imam,

<sup>31</sup> *Irshād al-‘awāmm*, IV/302–3; sur l’interdiction de prononcer le nom du douzième imam et les sources anciennes sur le sujet, voir mon ouvrage, *Le Guide divin dans le shī‘isme originel* (Paris-Lagrasse, 1992), 257–60. [*The divine guide in early shī‘ism: the sources of esotericism in Islam*, tr. D. Streight (Albany, NY, 1994).]

<sup>32</sup> Al-Ya‘qūbī, *Ta‘rīkh*, éd. M. T. Houtsma (Leiden, 1883, réimp. Qumm, 1414/1994), vol. II/205–6; aussi Ibn Bābūya, *Kamāl al-dīn*, éd. ‘A. A. Ghaffārī (Qumm, 1405/1985), ch. xxvi, n° 2, 290; id., *al-Khiṣāl*, éd. M. B. Kamara‘ī (Téhéran, 1361s./1982), 186–7; al-Sharīf al-Radī, *Nahj al-balāgha*, texte et trad. persane de ‘A. N. Fayd al-Islām (Téhéran, 1351s./1972), 1155–8; voir également *AID IV* (cf. ci-dessus n1), 212–14. La hiérarchie occulte des saints est bien connue dans le soufisme sunnite, mais on trouve également des développements intéressants sur elle dans le soufisme imamite; voir par ex. Sayyid Haydar Amulī, *Jāmi‘ al-asrār wa manba‘ al-amwār*, éd. H. Corbin et O. Yahia (Téhéran-Paris, 1347s./1967), 223 sqq.; Shams al-dīn al-Lāhījī, *Mafātīh al-‘ijāz fī sharḥ Golshan-i rāz*, éd. M. R. Barzīgar Khālīqī ‘I. Karbāsī (Téhéran, 1371s./1992), 265 sqq. (sur l’imamisme d’al-Lāhījī, voir p. xl de l’introduction des éditeurs).

<sup>33</sup> Muḥammad Karīm Khān, *Izḥāq al-bāṭil*, ch. iii, 91–2; Muḥammad Khān Kirmānī, *Risāla dar jawāb-i Shaykh Husayn Mazīdī*, réponse n° 1, in *Majma‘ al-rasā‘il*, vol. LXXIII (Kirmān, 1356s./1978); Zayn al-‘Abidīn Khān Kirmānī, *Risāla dar jawāb-i Muḥammad Šādiq Khān Nā‘imī*, réponses n°s 6 et 7; Abu l-Qāsim Khān Ibrāhīmī, *Tanzīh al-awliyā‘*, ch. I; id., *Ijtihād wa taqlīd*, ‘tatmīm’; id., *Risāla Sharīfiyya dar jawāb-i Shaykh ‘Alī Akbar Sharīf al-Wā‘izīn*, réponse n° 19 (Kirmān, 1354s./1976).

<sup>34</sup> Muḥammad Karīm Khān, *Irshād al-‘awāmm*, IV/383–4; Abu l-Qāsim Khān Ibrāhīmī, *Tanzīh al-awliyā‘*, ch. xxv à xxxii; id., *Fihrist-i kutub*, 86 sqq. (traduit partiellement et commenté par Corbin, IV/281–2); voir aussi ‘Abd al-Riḍā Khān Ibrāhīmī, *Dūstūr-i dūstān*, 102–3.

Jābir al-Ju'fī et le cinquième ou encore Mufaḍḍal al-Ju'fī et le sixième, etc.<sup>35</sup> Tout comme les autres imams, l'imam caché a lui aussi une 'porte', mais étant donnée la durée de l'occultation, il a été représenté, au cours du temps, par une succession de 'portes' uniques. L'imam caché est *nāṭiq* par rapport à sa 'porte' qui est *ṣāmit* par rapport à lui et à son tour *nāṭiq* par rapport aux autres membres de la hiérarchie occulte. Ainsi, selon la formule consacrée, 'chaque époque a son propre Salmān' (*li kulli 'aṣr salmān*).<sup>36</sup> Or, selon le 'hadīth de Mufaḍḍal', que nos auteurs ne cessent de citer, 'La Porte du douzième (imam) est occultée par le fait même de l'Occultation du douzième (imam)' (*bāb-i thānī 'ashar bā ghaybat-i thānī 'ashar ghā'ib mīshawad*). Le fait que la hiérarchie spirituelle et à sa tête le Parlant unique sont occultes est la conséquence de l'occultation du dernier imam et constitue par là-même le sens caché de celle-ci. Dans l'ère de l'ignorance qui est la nôtre, la véritable science et le véritable pouvoir ne peuvent être opératifs que s'ils s'exercent en secret, indépendamment de toute puissance terrestre.<sup>37</sup>

L'idée (shaykhī) de l'*occultation* de l'Imam interdit toute socialisation du spirituel, toute matérialisation des formes et des hiérarchies spirituelles qui identifieraient celles-ci avec les "corps constitués" de l'histoire extérieure visible ... Le *hadīth* de Mofazzal (Mufaḍḍal) a donc des conséquences rigoureuses et décisives. Quiconque se proclame publiquement le *Bāb* de l'Imam, se met *eo ipso* en dehors du shī'isme, car il en profane le secret fondamental ...

Ces lignes de H. Corbin, fondées seulement sur un texte d'Abu l-Qāsim Khān,<sup>38</sup> se trouvent également corroborées par certains écrits shaykhī antérieurs, depuis au moins ceux de Muḥammad Karīm Khān. En effet, la notion de 'l'unicité du Parlant', au sein de la doctrine du Quatrième Pilier, constitue le principal chef d'accusation des adversaires des Shaykhiyya de Kirman. Ceci pour deux raisons principales: d'abord, la mise en question radicale de la légitimité du corps théocratique des juristes-théologiens *uṣūlī* en tant que représentants officiels de l'imam caché et ce d'autant plus que, d'après leurs adversaires, les maîtres de la Shaykhiyya se déclarent eux-mêmes comme étant 'le Parlant unique'; ensuite, avoir suscité le mouvement du Bābisme (et plus tard le Bahā'isme, lui-même issu du premier) comme une nouvelle religion.<sup>39</sup> A partir de Muḥammad Karīm Khān Kirmānī, les maîtres de la Shaykhiyya se sont donc vus contraints à défendre la doctrine du *rukn rābi'* sur deux fronts. Démontrer d'abord qu'avec les proclamations de 'Alī Muḥammad Bāb, en tant que Porte de l'imam caché, la rupture de celui-ci avec le Shaykhisme a été consommée de manière irrévocable et que, selon les dogmes shiites et

<sup>35</sup> Abu l-Qāsim Khān, *Fihrist-i kutub*, 85–6; selon un autre point de vue un imam est 'silencieux' pendant l'imamat de son prédécesseur et accède au rang de 'parlant' à la mort de celui-ci; *ibid.*, 86.

<sup>36</sup> Muḥammad Khān Kirmānī, *Burhān-i qāṭi'*, 76 sqq.; *id.*, *Risāla dar jawāb-i Shaykh Husayn Mazāḍī*, réponse n° 1; Zayn al-'Abidin Khān, *Risāla dar jawāb-i Muḥammad Sādiq Khān Nā'ini*, réponse n° 6; 'Abd al-Ridā Khān Ibrāhīmī, *Risāla dar jawāb-i āqā-i muhandis Mūsā Zām*, réponse n° 2, in *Majma' al-rasā'il-i fārsi*, vol. xvii (Kirman, s.d.).

<sup>37</sup> Muḥammad Khān Kirmānī, *Burhān-i qāṭi'*, 82; Abu l-Qāsim Khān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, 88 sqq.

<sup>38</sup> Corbin, iv/276 et 283: analyse des passages déjà mentionnés du *Fihrist-i kutub* d'Abu l-Qāsim Khān Ibrāhīmī.

<sup>39</sup> Les ouvrages violemment polémiques de Aḥmad Kasrawī ont au moins le mérite de présenter un aperçu, aussi large que significatif, de ces attaques anti-shaykhī; voir par ex. *Shī'igarī*, rééd. (Tabriz, 1330s./1951); *Bikhānīd wa dāwarī konīd*, rééd. s.l. (1331s./1952); *Bahā'igarī*, rééd. (Téhéran, s.d.).

shaykhī, le Bābisme ne peut être qu'une fausse religion.<sup>40</sup> Ensuite, Muḥammad Karīm Khān et ses successeurs ont une insistance particulière sur le fait qu'aucun maître shaykhī n'a jamais déclaré être 'le Parlant unique' ni même appartenir à la hiérarchie des 'hommes de l'invisible'. Une telle déclaration serait en contradiction flagrante avec le dogme shaykhi du caractère obligatoirement caché de tout ce qui a rapport direct avec l'occultation. Toutes les données sur le Quatrième Pilier ne constituent que des informations générales afin de prouver l'existence effective de la hiérarchie spirituelle occulte et son chef suprême, mais aucun responsable shaykhi n'a jamais fourni la moindre information particulière sur des individus précis. Selon la formule consacrée 'le Quatrième Pilier est générique et non spécifique' (*rukn-i rābi' naw'ī-st na ta'yīnī*).<sup>41</sup> Selon les sources de la Shaykhiyya, le Quatrième Pilier, en tant que sens caché et ésotérique de l'occultation, interdit toute socialisation et collectivisation du spirituel religieux. L'occultation a fait de la doctrine imamite une spiritualité individuelle où, non seulement bon nombre de devoirs canoniques collectifs sont inexécutables à cause de l'absence de l'imam, mais toute prétention au pouvoir religieux dans le monde ne peut être qu'hérésie. A cet égard, le sixième chapitre des *Sī fasl* de Muḥammad Karīm Khān, consacré à la déclaration du *jihād* pendant l'occultation est des plus significatifs:

Comment peut-on nous accuser de chercher le pouvoir dans ce monde (par les doctrines du Quatrième Pilier et de l'unicité du Parlant), d'aimer la puissance ou de pousser les gens à la révolte, alors que pendant l'Occultation le *jihād* n'est pas légitime (*dar zamān-i ghaybat jihādī nīst*). Pour déclarer le *jihād*, la présence de l'imam est nécessaire (*wājib*) ... Selon la doctrine de nos maîtres, (pendant l'Occultation) non seulement il ne peut y avoir du *jihād*, mais il est également interdit d'appliquer les peines légales (*hudūd*), comme tuer, lapider ou flageller; même ordonner le bien et empêcher le mal (*amr-i bi ma'rūf wa nahy az munkar*) sont interdits dans la plupart des

<sup>40</sup> D'où les nombreux écrits contre Bāb et sa doctrine; par ex. Muḥammad Karīm Khān, *Izhāq al-bāṭil*; id., *Rujūm al-shayāṭīn + Risāla dar radd-i Bāb-i khusrān ma'āb* (Tabriz, s.d. c. 1283/1866); id., *Risāla-i radd-i Bāb dar jawāb-i Nāsir al-Dīn Shāh Qājār* (Kirman, 1383/1963); id., *Tūr-i shihāb dar radd-i Bāb-i khusrān ma'āb*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. I (Kirman, 1386/1967); id., *al-Shihāb al-thāqīb* (Kirman, 1353s./1975) (les attaques vigoureuses et systématiques de Muḥammad Karīm Khān, poussées jusqu'à l'anathème—*takfīr*—de Bāb—cf. par ex. *Izhāq al-bāṭil*, 82, 92, 95, 107; *Tūr-i shihāb*, 211—ne sont sans doute pas étrangères à la transformation du Bābisme d'une branche du Shaykhisme en une religion indépendante; c'est ce que déclare pertinemment D. M. MacEoin dans *From Shaykhism to Bābism*, 196 sqq. où il présente également d'autres écrits anti-bābi des Shaykhiyya; le même savant reprend et complète son étude dans 'Early Shaykhī reactions to the Bāb and his claims' (ci-dessus n13) et surtout dans *The sources for early Bābī doctrine and history* (Leiden, 1992), index s.v. Shaykhism); Muḥammad Khān Kirmānī, *Taqwīm al-'awaj*, éd. litho. (Bombay, 1311/1893), *Risāla dar radd-i Bāb-i murīāb*, éd. fac-similé du manuscrit autographe de l'auteur (Kirman, s.d.); id., *Risāla dar radd-i ba'dī ta'wīlāt-i bābiyya*, in *Rasā'il* (Kirman, 1398/1977), 10–152; id., *al-Shams al-mudī'a*, éd. litho. (Tabriz, 1322/1904); id., *Risāla dar jawāb-i Sayyid Husayn Karbalā'ī*, réponse n° 8, in *Majma' al-rasā'il*, vol. VI (Kirman, 1532s./1974); id., *Risāla dar jawāb-i ba'd ikhwān Shīrāz*, réponse n° 3, in *ibid.*; Zayn al-'Abidin Khān, *Ṣā'iqa*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. IX (Kirman, 1352s./1974); id., *Mī'rāj al-sā'ada*, rééd. (Kirman, 1352s./1974); pour les réactions du Bāb et des Bābiyya, voir MacEoin, *From Shaykhism to Bābism*, 216 sqq.; aussi M. Bayat, *Mysticism and dissent. Socioreligious thought in Qajar Iran* (New York, 1982), ch. iv; T. Lawson, 'Interpretation as revelation: the Qur'an commentary of Sayyid 'Alī Muḥammad Shīrāzī, the Bāb (1819–1850)', in A. Rippin (éd.), *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an* (Oxford, 1988), 223–53, en particulier 227–32. Sur le sujet voir également la monographie de M. Mudarrisi Chahārdīhī, *Shaykhigari Bābigari*, 2<sup>e</sup> éd. (Téhéran, 1351s./1972) (ouvrage très confus mais une vraie mine d'informations).

<sup>41</sup> Pour les textes les plus explicites à cet égard, voir par ex. Muḥammad Karīm Khān, *Irshād al-'awāmm*, iv/303–10; id., *Rujūm al-shayāṭīn*, 81–91; id., *Sī fasl* (Kirman, 1368/1947), 26–33 et 102–3; id., *Chahār fasl*, 18–20; Muḥammad Khān Kirmānī, *Burhān-i qāti'*, 17–23, 89–100, 120–27; id., *Wasīla al-najāt*, 'maqṣad' n° 4; id., *Risāla dar jawāb-i su'āl-i ba'dī*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. III (Kirman, 1348s./1960); Abu l-Qāsim Khān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, 102–10; id., *Tarjama Rujūm al-shayāṭīn* (trad. persane de l'ouvrage de Muḥammad Karīm Khān) (Kirman, 1351s./1973), introduction, 13.



cas ... Tout ceci ne revient qu'à l'imam caché lors de sa manifestation finale (*ḥadd zadan wa jāri kardan makḥṣūs-i imām ast dar waqt-i zuhūr-i amr-ash*) ... A cette époque (i.e. au temps de l'Occultation), le signe distinctif du savant pieux et ascète (*ālīm-i mutadayyin-i zāhid*) est la solitude et la retraite (*gushegīrī wa inziwā*), transmettre la lumière des imams par la science sinon éviter les gens (*az khalq i'rād kardan*) ...<sup>42</sup>

3) Alliance et dissociation (*tawallī* et *tabarrī/tabarru'* en arabe; *tawallā* et *tabarrā* en persan)

Le couple *tawallā/tabarrā* constitue un troisième élément important du *rukṅ rābī'*. Il s'agit d'une application, au temps de l'occultation, de la très vieille notion shiite de *walāya* et *barā'a*. Littéralement ces termes signifient respectivement, 'proximité, alliance, association' et 'dissociation, renonciation'; dans un sens technique, typiquement shiite, la *walāya* signifie amour, obéissance, alliance ou encore fidélité envers les imams et leur Cause, alors que son contraire, la *barā'a* signifie dissociation, désobéissance, renonciation et abandon à l'égard des adversaires des imams.<sup>43</sup> L'importance fondamentale de l'initiation et simultanément la vision radicalement dualiste du shiisme qui présente l'histoire du monde comme un combat perpétuel entre les forces du Bien et du Mal font que *walāya/tawallā* et *barā'a/tabarrā* sont inséparables: dans un contexte de combat cosmique entre les forces de la connaissance et celles de l'ignorance, aimer et vouer fidélité au maître initiateur par excellence qu'est l'imam ne peut qu'être accompagné de dissociation et d'hostilité à l'égard de ceux qui cherchent délibérément à nuire à l'imam et à son enseignement. C'est pourquoi, j'ai traduit ailleurs les termes de *walāya* et de *barā'a* shiites par 'amour sacré' et 'haine sacrée'.<sup>44</sup> Pour les maîtres de la Shaykhiyya, pendant l'occultation et à cause de celle-ci, le *tawallā* envers l'imam caché comprend aussi et surtout le *tawallā* envers les Amis de ce dernier, c'est-à-dire 'les hommes de l'invisible' et à leur tête, la 'Porte' ou le 'Parlant unique'. De même, le *tabarrā* à l'égard des adversaires et négateurs de l'imam caché comprend le *tabarrā* à l'égard des adversaires et négateurs de la hiérarchie spirituelle occulte qui rend effective l'influence de l'imam caché sur l'humanité.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Muḥammad Karīm Khān, *Sī faṣl*, 37–9; pour la pensée de l'auteur sur le *jihād*, voir aussi id., *al-Risāla al-jihādiyya*, manuscrit n° 2534 de la Madrasa Sipahsālār de Téhéran. Sur l'histoire des implications de l'occultation sur les plans doctrinal et juridique, voir non ouvrage, *Le Guide divin*, Appendice, 319–35; id., 'Remarques sur les critères d'authenticité du hadīth et l'autorité du juriste dans le shi'isme imamite', *Studia Islamica*, 85, 1997, 5–39.

<sup>43</sup> Sur *walāya/tawallā*, voir Corbin, *En Islam iranien*, index s.v.; id., *Histoire de la philosophie islamique*, rééd. (Paris, 1986), 66–98; H. Landolt, 'Walāya', dans M. Eliade (éd.), *Encyclopaedia of religion*, vol. xv (New York, 1987); M. M. Bar-Asher, *Scripture and exegesis in early Imāmī Shiism* (Leiden-Jérusalem, 1999), 195–201. Sur la *barā'a/tabarrā*, voir E. Kohlberg, 'Barā'a in Shī'ī Doctrine', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7, 1986, 139–75; J. Calmard, 'Les rituels shiites et le pouvoir. L'imposition du shiisme safavide: eulogies et malédictions canoniques', in id. (éd.), *Etudes Safavides* (Paris-Téhéran, 1993), 109–50, en particulier 117–21.

<sup>44</sup> Voir *Le Guide divin*, index s.v.; sur le dualisme imamite voir ibid., 308–10; *AID IV*, en particulier 199–208 et *AID VI*, première partie.

<sup>45</sup> Voir par ex. Muḥammad Karīm Khān, *Irshād al-'awāmm*, iv/274 sqq., 316 sqq., 378 sqq.; id., *Izhāq al-bāṭil*, ch. iii; id., *Rukn-i rābī'*, 34 sqq.; id., *Ilzām al-nawāsib*, éd. fac-similé du manuscrit autographe de l'auteur, s.l. (Kirman (?), s.d.), 86–7, 123 sqq.; id., *Hidāya al-ṣibyān*, éd. litho. (Bombay, 1313/1895), ch. iv; id., *Risāla dar jawāb-i Mullā Muḥammad Ja'far Kāzarūnī*, réponse n° 10, in *Majma' al-rasā'il*, vol. LXIX (Kirman, 1355s./1976); Muḥammad Khān Kirmānī, *Burhān-i qāṭi'*, 45–7, 167 sqq.; id., *Wasīla al-najāt*, 'maqṣad' n° 4, ch. ii; id., *Hidāya al-mustarshid*, éd. litho. (Kirman, 1312/1894), ch. v; Zayn al-'Abidīn Khān Kirmānī, *Risāla dar jawāb-i Mīrẓā Sayyid Muḥammad Ridawī*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. xi (Kirman, 1352s./1973); id., *Risāla dar jawāb-i Shaykh Muḥammad 'Alī Bahrānī Al 'Usfūr*, réponse n° 2, in *Majma' al-rasā'il*, vol. LXXXII (Kirman, 1357/1978); Abu l-Qāsim Khān Ibrāhīmī, *Falsafiyya*, réponses n° 12 à 16; id., *Fihrist-i kutub*, 81–3 (traduit partiellement et commenté par H. Corbin, *En Islam iranien*, iv/277); 'Abd al-Riḍā Khān Ibrāhīmī, *Dūst-i dūstān* (tout l'ouvrage, dont le titre peut être traduit en arabe par *walāya/tawallī al-awliyyā'*, est consacré au sujet).

Reprenant et synthétisant les écrits des maîtres antérieurs de la confrérie sur le sujet, Abu l-Qāsim Khān conclut explicitement dans son *Fihrist* qu'étant donné que les 'hommes de l'invisible' ne nous sont pas connus, notre seule possibilité d'être gratifiés de leur influence et éventuellement devenir dignes d'entrer en contact avec eux, c'est de croire en leur existence et de leur vouer un amour pur, désintéressé et sans faille.<sup>46</sup> Grâce à l'occultation et ses implications, l'imamisme est devenu une religion essentiellement individuelle de pur amour mystique envers l'imam caché et ses Amis et de dissociation radicale à l'égard des adversaires de ces derniers. Pour fonder ses dires dans ce domaine, Muḥammad Khān Kirmānī a recours, dans sa *Hidāya al-mustarshid*<sup>47</sup> à quelques traditions anciennes: 'la religion est-elle autre chose que l'amour?';<sup>48</sup> 'L'anse la plus solide de la foi (... plus que la prière, l'aumône, le jeûne, le pèlerinage à la Mekke et la guerre sainte) c'est l'amour en Dieu et la haine pour Dieu, l'amitié des amis de Dieu et l'inimitié à l'égard des ennemis de Dieu',<sup>49</sup> ou encore 'Toute chose a un fondement; le fondement de l'islam c'est l'amour à notre égard, nous la Famille de la Demeure (du Prophète)'.<sup>50</sup> A défaut de connaître personnellement les Amis de l'imam caché, le fidèle est invité à croire en leur existence et les aimer, se rendre digne d'eux et se préparer spirituellement pour leur rencontre éventuelle en menant une vie de dévotion et de pureté et en étudiant la doctrine des imams en profondeur, en l'occurrence en se faisant aider par l'enseignement shaykhī.<sup>51</sup> Et qui sont les adversaires des Amis de l'imam caché, de la hiérarchie occulte spirituelle et du Parlant unique? Les écrits polémiques shaykhī, assez nombreux, visent soit en général 'les gens de l'ignorance' (*ahl/aṣḥāb-i jahl*), soit de manière plus précise le Bābisme,<sup>52</sup> les confréries soufies surtout imamites<sup>53</sup> et surtout une certaine catégorie de religieux parmi les juristes-théologiens officiels, les *mujtahid uṣūlī*-s. Les critiques et polémiques contre ces derniers sont de loin beaucoup plus nombreuses, et en même temps plus discrètes, que les précédents. Les écrits désignent souvent par des appellations péjoratives telles que '*amala-i jahl* (ouvriers de l'ignorance), *mullā* (mollah, qui est distingué du vrai savant religieux, le '*ālim*), *ahl-i zāhir* (gens de l'exotérique exclusif), etc. Il est vrai que les Shaykhiyya, attaqués depuis la fondation de leur Ordre par de nombreux religieux, ont toujours été contraints d'être sur la défensive; cependant en

<sup>46</sup> *Fihrist-i-Kutub*, 109–11.

<sup>47</sup> Ch. v, 187–8.

<sup>48</sup> *Hal al-dīn illā l-ḥubb*, hadith remontant à Ja'far al-Sādiq; voir al-'Ayyāshī, *Tafsīr*, éd. H. Rasūlī Mahallātī (Qumm, 1380/1960), vol. 1/167; Ibn Bābūya, *al-Khiṣāl*, éd. 'A. A. Ghaffārī rééd. Qumm, 1403/1983), 21.

<sup>49</sup> ... *awthaqu 'urā l-īmān al-ḥubb fī llāh wa l-bughd fī llāh wa tawallī awliyā' i llāh wa l-tabarrī min a'dā' i llāh*, hadith remontant au Prophète; voir Ibn Bābūya, *Ma'ānī al-akhbār*, éd. 'A. A. Ghaffārī (Qumm, 1379/1959), 398–9; id., *al-Mawā'iz* (Qumm, s.d.), 25.

<sup>50</sup> *Li kullī shay' asās wa asās al-islām ḥubbunā ahl al-bayt*, hadith remontant à Ja'far; voir al-Barqī, *al-Mahāsīn*, éd. Jalāl al-Dīn Muḥaddīth (Urmawī) (Téhéran, 1370/1950), vol. 1/150; Ibn Bābūya, *al-Mawā'iz*, 29; id., *al-Amālī*, éd. M. B. Kamara'ī, rééd. (Beyrouth, 1400/1981), 221.

<sup>51</sup> 'Abd al-Riḍā Khān Ibrāhīmī, *Dūst-i dūstān*, 102–4 et passim.

<sup>52</sup> Voir ci-dessus n40; et plus récemment le Bahā'isme; voir par ex. Abu l-Qāsim Khān Ibrāhīmī, *Fikrat dar jawāb-i āqā 'Alī Darakī*, réponses 4 à 6 (Kirman, 1385/1965). Parfois les adversaires des shaykhiyya (et donc, selon ces derniers, ceux des Amis de l'imam caché) sont appelés les Bālāsari-s, mais d'une manière plus générale ce terme désigne les shiites non-shaykhis (voir D. M. MacEoin, 'Bālāsari', *Encyclopaedia Iranica*, III/583–85. Sur le conflit sanglant qui opposa shaykhis et bālāsaris à Kirman en 1905, voir G. Scarcia, 'Kerman 1905: la "guerra tra Sheikhī e Bālāsari"', *AIUON*, N.S. 13 (1963), 195–238; H. Algar, *Religion and state in Iran 1785–1906* (Berkeley-Los Angeles, 1969), 243–4; Bayat, *Mysticism and dissent*, 181 sqq.).

<sup>53</sup> Les principaux reproches sont adressés aux maîtres soufis qui usurpent le rang de l'imam et préconisent des pratiques 'hétérodoxes'; voir par ex. Muḥammad Karīm Khān, *Irshād al-'awāmm*, IV/235 sq., 241, 294 sqq.; Muḥammad Khān Kirmānī, *Risāla dar jawāb-i Mullā Muḥammad 'Alī Salmāsi*, réponse n° 1, in *Majma' al-rasā'il*, vol. xxvii (Kirman, 1356s./1977); Zayn al-'Abidin Khān Kirmānī, *Durūs* (vol. 1?) (Kirman, s.d.), 76–9; id., *Risāla dar jawāb-i Muḥammad Ibrāhīm Khān b. Amīr Aṣḥan Khān*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. viii (Kirman, 1352s./1974).

identifiant certains oulémas aux ennemis de l'imam caché au sujet desquels les fidèles sont invités à pratiquer le *tabarrā*, ils adoptent une attitude que l'on pourrait qualifier d'offensive. C'est donc pour des raisons évidentes de dissimulation tactique que, malgré le nombre incalculable de passages critiquant ce genre de personnages, passages présents dans pratiquement tous les grands ouvrages shaykhī, il n'existe, à ma connaissance, aucun chapitre déterminé ni une monographie sur le sujet.<sup>54</sup> Ce qui est reproché à ce genre de religieux c'est d'utiliser la foi pour atteindre le pouvoir, la gloire ou la richesse et encore plus d'avoir trahi le shiisme, doctrine essentiellement ésotérique et théosophique, en le réduisant pratiquement au seul domaine du droit canonique. C'est en parlant de cette catégorie de juristes-théologiens imamites que Zayn al-'Abidīn Khān déclare que 'l'ennemi se trouve maintenant entre les murs de la maison' (*emrūz dushman khāna nashīm ast*).<sup>55</sup> En consultant les sources shaykhī, on a la nette impression que pour leurs auteurs, les principaux adversaires et négateurs des Amis de l'imam caché ne sont pas les non-musulmans, ni les non-shiites, ni même les non-imamites; ils se trouvent à l'intérieur de la communauté duodécimaine elle-même et sont constitués de ceux qui, refusant toute herméneutique à l'occultation, refusent jusqu'à croire à l'existence de la hiérarchie spirituelle occulte. Répondant aux railleries des détracteurs religieux de la doctrine du Quatrième Pilier qui demandent ironiquement comment se fait-il que 'les hommes de l'invisible' et 'le Parlant unique' ne se montrent jamais à eux qui sont pourtant les défenseurs de la doctrine des imams, Muḥammad Karīm Khān a recours à une savoureuse allégorie, tirée des contes populaires de la région de Kirman:

Dans une nuit sombre, un serviteur monstrueusement laid portait un enfant sur ses épaules. L'enfant (ici symbole des hommes de l'invisible, du Parlant unique ou même de l'imam caché) pleurait tout le temps et gardait les yeux fermés. Le serviteur (ici symbole de certains religieux 'officiels' imamites) dit alors: 'pourquoi as-tu peur? Je ne te laisserai pas seul'. L'enfant répondit: 'C'est justement là le problème! Ce n'est pas la nuit sombre (symbole du monde ambiant, le monde non-shiite ou peut-être la communauté shiite dans son ensemble) qui me fait peur; c'est toi qui me terrifie.'<sup>56</sup>

## II. L'occultation dans l'homme

Il y a une correspondance, on l'a vu, entre le monde comme macrocosme et l'homme comme microcosme.<sup>57</sup> A ma connaissance, les herméneutiques de l'occultation comme événement intérieur sont assez rares dans la littérature shaykhī. Si on suit la logique des auteurs, on pourrait conclure que si la doctrine du *rukn rābi'* est l'ésotérique (*bāṭin*) de l'occultation, l'herméneutique microcosmique appliquée à l'individu en est l'ésotérique de l'ésotérique (*bāṭin al-bāṭin*),<sup>58</sup> puisque traditionnellement plus les données doctrinales sont

<sup>54</sup> Il suffit de feuilleter les ouvrages principaux des Shaykhiyya, surtout à partir de l'œuvre de Muḥammad Karīm Khān, pour s'en rendre compte. L'ouvrage de Muḥammad Khān Kirmānī, *Risāla Bihbahāniyya* (Kirman, 1351s./1973), résume, sur un ton réconciliant, la position des Shaykhiyya vis-à-vis des religieux uṣūlī; voir aussi les mises au point d'Abu l-Qāsim Khān Ibrāhīmī dans son *Fihrist-i kutub*, 83, 89, 95–6, 102–4 et 109. Sur les tensions entre les Shaykhī et les religieux uṣūlī, voir aussi Bayat, *Mysticism and dissent*, ch. ii et iii; Amanat, *Resurrection and renewal*, ch. i de la première partie; D. M. MacEoin, 'Orthodoxy and heterodoxy in nineteenth-century shi'ism', *JAOS* 110/2 (1990), 323–4.

<sup>55</sup> Zayn al-'Abidīn Khān, *Durūs*, 124.

<sup>56</sup> Muḥammad Karīm Khān, *Irshād al-'awāmm*, iv/306–7.

<sup>57</sup> Voir ci-dessus n9, n10 et les textes afférents.

<sup>58</sup> Voir ci-dessus n6 à n9 et les textes afférents.

ésotériques plus les informations les concernant deviennent rares, allusives ou fragmentaires.<sup>59</sup>

Sayyid Kāzīm al-Rashtī semble être le premier à avoir exposé clairement ce genre d'herméneutique de l'occultation. Dans son importante *Risāla fī jawāb Mullā 'Alī Baraghānī*, que nous avons déjà eu l'occasion d'aborder à plusieurs reprises, il écrit:

Quant au *qā'im* occulté, son exemple en toi c'est ton intelligence ('*aql*) qui était manifeste dans le Monde Primordial (*al-'ālam al-awwal*),<sup>60</sup> ensuite tu (i.e. ton esprit) commenças la descente, et alors le froid, l'humidité et toutes sortes d'éléments denses (*kathāfāt*) (te) dominèrent, ce qui causa l'occultation de l'intelligence et sa dissimulation. Pourtant, celle-ci ne cesse de diriger et organiser les forces vitales (*al-bunya*), le corps, l'esprit et d'autres fonctions tout en restant occulte et non manifestée. A l'âge de quatorze ans, c'est le début de la manifestation de l'intelligence et les forces vitales commencent alors à croître. L'intelligence se manifeste et elle remplit le corps d'équité et de justice comme auparavant il débordait d'oppression et d'injustice (ou 'de ténèbres'),<sup>61</sup> à cause de différentes dominations de l'âme autoritaire (*al-nafs al-ammāra*) qui est le (véritable) souverain injuste (*sultān al-jawr*). (Grâce à l'intelligence) le corps se remplit de facultés comme aperception (*idrāk*), compréhension (*fahm*), sérénité (*tuma'nina*) ou calme (*sukūn*). Ainsi, la croissance de l'intelligence continue et sa souveraineté se fortifie jusqu'à l'âge de quarante ans où sa manifestation et son équilibre se parachèvent. Quant aux lieux de résidence (littéralement 'les cités', *madā'in*) de l'imam caché, l'Île Verte (*al-jazīra al-khadrā*)<sup>62</sup> correspond à la poitrine et l'âme (*al-ṣadr wa l-nafs*) et la Mer Blanche correspond aux lumières d'intelligence (*al-anwār al-'aqliyya*) grâce auxquelles toutes les cités et pays, c'est-à-dire toutes les facultés humaines, atteignent leur perfection dans la lumière. Ces cités seront couvertes de verdure et de cours d'eau si elles sont irriguées par la science et l'action ... On rapporte que le serment de fidélité (*bay'a*) de l'imam caché sera conclue dans le quatrième climat (i.e. dans le climat médian des sept climats, au centre du monde); cela correspond à Jésus qui habite le quatrième Ciel, qui est l'Esprit de Dieu et Son Verbe ... et qui correspond au cœur de l'homme lequel est le premier (organe) à qui arrivent les ordres de l'intelligence et ses grâces.<sup>63</sup> Les Chefs (*al-nuqabā'*, i.e.; les Compagnons élus de l'imam caché) correspondent aux dix sens purifiés (les cinq sens extérieurs et les cinq sens intérieurs), plus la poitrine (i.e. le siège de l'esprit) et le corps de lumière (*al-jism al-nūrānī*, i.e. le corps spirituel subtil)<sup>64</sup> dans la mesure où leur regard est dirigé vers la face suprême (formule énigmatique: *min hayth nazaruhā ilā l-wajh al-a'lā*), alors que ceux qui s'enfuient et ne supportent pas (le Retour de l'imam

<sup>59</sup> Voir 'Du droit à la théologie', en particulier 41 sqq.

<sup>60</sup> Sans doute allusion à la dimension cosmogonique du '*aql*'; cf. à ce sujet *Le Guide divin*, 18–21 [*The divine guide*, tr. D. Streight]; id., 'Cosmogony and cosmology in Twelver Shi'ism', *Encyclopaedia Iranica*, vi/317–22, en particulier 320b.

<sup>61</sup> Reprise de la formule consacrée au Retour triomphal de l'imam caché à la fin du temps: 'le Mahdī se manifestera à la Fin du Temps et remplira la terre d'équité et de justice comme auparavant elle débordait d'oppression et d'injustice (ou "de ténèbres")', *sa-yāzhuru l-mahdī fī ākhir al-zamān fa-yamla'a l-arḍ qīstan wa 'adlan kamā muli'at jawran wa zulman* (ou "zulman").

<sup>62</sup> Allusion à l'Île Verte en la Mer Blanche, traditionnellement reconnue comme lieu de résidence de l'imam caché pendant l'occultation; cf. Corbin, *En Islam iranien*, iv/346 sqq; pour les sources de cette tradition tardive et les discussions à son sujet, voir *AID II* (cf. ci-dessus n1), 131, n79.

<sup>63</sup> En eschatologie musulmane, Jésus en général est considéré comme un des principaux compagnons du Mahdī-*qā'im*.

<sup>64</sup> Sayyid Kāzīm semble indiquer ici que les *nuqabā'* forment un groupe de 12 personnes; cf. ci-dessus n27 et le texte afférent; par contre, il ne dit rien au sujet des *nujabā'*.

caché) correspondent aux autres facultés et organes dont le regard est dirigé vers la face la plus basse (*nazaruhā ilā l-wajh al-asfal*) ...<sup>65</sup>

Dans son *Fihrist*, Abu l-Qāsim Khān mentionne deux autres écrits de Sayyid Kāzim qui, d'après leur description sommaire, peuvent concerner également une herméneutique intérioriste de l'occultation; le premier, sur le *tasarruf*—terme technique qui pourrait se traduire par 'gouvernement ésotérique des affaires du monde'—du *qā'im* occulté et le soutien qu'il apporte à ses serviteurs, semble aujourd'hui perdu. Quant au second, sur la raison profonde (*hikma*, littéralement 'sagesse') de l'occultation, dont il n'existerait qu'une vieille édition lithographiée, je n'ai malheureusement pas pu me le procurer.<sup>66</sup>

A part cette herméneutique symbolique, les auteurs shaykhī proposent également une herméneutique théologique de l'occultation dans l'homme et ce de manière encore plus discrète et plus allusive que la première. Celle-ci se développe à travers le commentaire du célèbre hadith, attribué à 'Alī, 'Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur' (*man 'arafa nafsahu fa-qad 'arafa rabbahu*). Il semble que, dès l'œuvre d'al-Rashtī, cette tradition trouve une interprétation typiquement shiite qui tire son origine de la vieille théologie de la théophanie centrée sur l'imamologie. Puisque l'Essence divine est à jamais inconnaissable, Dieu ne peut être connu qu'à travers Ses Noms et Attributs; or, ces derniers se manifestent en l'Imam cosmique, Homme Parfait métaphysique lequel, à son tour, se manifeste, sur le plan sensible, dans la personne des imams historiques.<sup>67</sup> Le sens caché (*bāṭin*) de cette tradition se résume donc par la formule 'Celui qui connaît son imam connaît son Seigneur' (*man 'arafa imāmahu fa-qad 'arafa rabbahu*).<sup>68</sup> La juxtaposition des deux énoncés aboutit donc à la conclusion suivante: celui qui se connaît soi-même connaît son imam qui est son Seigneur. Pour l'individu, la connaissance de la réalité de l'imam, lequel est le véritable Dieu révélé, équivaut à la connaissance du vrai Soi (*al-nafs al-ḥaqīqiyya*), cette parcelle divine (*juz' ilāhī*) présente au cœur de chacun.<sup>69</sup> De cette manière, les maîtres de la Shaykhiyya apportent leur contribution à une tradition exégétique du hadith mentionné, très présente en mystique imamite de Ḥaydar Amulī à Sulṭān 'Alī Shāh Gunābādī, en passant par Mullā Ṣadrā ou encore Abu l-Ḥasan al-Isfahānī.<sup>70</sup> Par ailleurs, pour les

<sup>65</sup> Sayyid Kāzim al-Rashtī, *al-Rasā'il wa l-masā'il*, éd. litho. (Tabriz, s.d.), 334–5. Le parallélisme et la correspondance entre le 'aql et l'imam sont très anciens dans le shiisme; cf. Amir-moezzi, *Le Guide divin*, index s.v. 'aql; *AID* VI, première partie.

<sup>66</sup> Abu l-Qāsim Khān Ibrāhīmī, *Fihrist-i kutub*, 313 (*Risāla dar jawāb-i Shaykh Muhammad b. Shaykh 'Abd 'Alī 'Al 'Abd al-Jabbār al-Qaṭīfī*) et 353 (*Risāla dar jawāb-i su'ālāt-i Isfahān*, n° 3).

<sup>67</sup> Sur cette théologie et son illustration dans les prônes 'théo-imamosophiques' attribués à 'Alī, voir *AID* I.

<sup>68</sup> Sayyid Kāzim al-Rashtī, *Sharh al-khutba al-tatanjiyya/tutanjiyya*, éd. litho. (Tabriz, 1270/1853), 13–14; id., *Risāla fi jawāb 'Abdallāh Beg*, réponse n° 17, in *al-Rasā'il wa l-masā'il*, 221–4; Muḥammad Karīm Khān, *Risāla dar jawāb-i Mullā Muhammad 'Alī Dawānī*, réponse n° 29, in *Majma' al-rasā'il*, vol. LXVII (Kirman, 1351s./1973); Muḥammad Khān Kirmānī, *Risāla dar jawāb-i ḥājj 'Abd al-Karīm b. ḥājj 'Abbās Būshihri*, réponse n° 1, in *Majma' al-rasā'il*, vol. XXVI (Kirman, 1352s./1974); Zayn al-'Abidīn Khān Kirmānī, *Risāla dar jawāb-i Muḥammad Ṣādiq Khān Nā'imī*, réponse n° 3, in *Majma' al-rasā'il*, vol. VIII (Kirman, 1352s./1974).

<sup>69</sup> Sayyid Kāzim al-Rashtī, *Risāla fi jawāb 'Abdallāh Beg*, 224; Muḥammad Karīm Khān Kirmānī, *Tariq al-najāt* (Kirman, 1344s./1966), 103–5; Muḥammad Khān Kirmānī, *Wāridāt*, 'wārida' 3 et surtout 8; Zayn al-'Abidīn Khān Kirmānī, *Risāla dar jawāb-i*

<sup>70</sup> Ḥaydar Amulī, *Jāmi' al-asrār*, 270, 307–9, 315, 464; id. dans le même volume, *Risāla naqd al-nuqūd fi ma'rifa al-wujūd*, 675; Mullā Ṣadrā al-Shīrāzī, *Kitāb al-mashā'ir*, éd. H. Corbin (Téhéran-Paris, 1964), 186–8; id., *Sharh al-Uṣūl min al-Kāfī*, éd. litho. (Téhéran, 1283/1865), 475–6; Abu l-Ḥasan Sharīf al-Isfahānī, *Tafsīr mir'āt al-anwār*, éd. litho., s.l. (Iran), s.d., l'introduction, en particulier 13–15; Sulṭān 'Alī Shāh Gunābādī, *Bishāra al-mu'minīn* (Téhéran, 1337s./1959), ch. vi; id., *Walāyat nāmāh*, 2<sup>e</sup> éd. (Téhéran, 1385/1965), 11–12, 18–21, 171–3, 258–61. Dans ces commentaires de ce hadith, Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī semble être proche de cette tradition exégétique; cf. par ex. *Sharh al-ziyāra al-jāmi'a*, 321 sqq.; *Sharh al-Fawā'id*, éd. litho., s.l. (Tabriz?), 1254/1838), 25 sqq.

Shaykhiyya, cette herméneutique, que l'on pourrait dire théo-imamologique, est en relation avec une topographie spirituelle du 'Monde' de l'imam et une physiologie mystique du fidèle. Comme l'ont déjà montré plusieurs chercheurs<sup>71</sup> et je l'ai écrit moi-même ailleurs<sup>72</sup>, selon les Shaykhiyya, le Monde de la réalité de l'imam, Monde qui a pour nom *Hūrqaḷyā* (ou *Hawarqaḷyā* ou encore *Huwarqaḷyā*), est un monde métaphysique, à mi-chemin entre le monde spirituel et le monde physique, ontologiquement aussi réel que le monde sensible. Le mot du philosophe traditionaliste Muḥsin al-Fayḍ al-Kāshānī (m. 1091/1680) à propos du '*ālam al-mithāl*' s'applique parfaitement à ce Monde: 'un monde où se corporalisent les esprits et où se spiritualisent les corps'.<sup>73</sup> Ce 'lieu' de la réalité *concrète* des visions et des expériences spirituelles peut être atteint par le fidèle lorsque celui-ci aura développé ces 'organes de Hurqalyā' (*a'dā' hūrqaḷyāwiyya*), et plus particulièrement son 'œil capable de connaître l'imam' (*chashm-i imām shinās*), grâce à ses dévotions perpétuelles et ses ascèses purificatrices.<sup>74</sup> Pour revenir à notre propos, il faut noter que Muḥammad Karīm Khān Kirmānī et Abu l-Qāsim Khān Ibrāhīmī identifient explicitement le Monde de Hurqalyā avec le 'lieu' de l'imam caché pendant l'occultation majeure.<sup>75</sup> Pour atteindre la réalité de l'imam caché, l'imam vivant de notre temps, dans le Hurqalyā, il faut acquérir le corps subtil qui est propre à ce Monde (*jism hūrqaḷyāwī*) et l'organe nécessaire, 'l'œil capable de connaître l'imam', appelé encore 'l'œil du cœur' (*chashm-i dil*). Dans le sens inverse, le rôle ésotérique de l'imam historique, ici il s'agit bien sûr de l'imam caché considéré comme l'imam vivant de notre temps, est de faire découvrir et d'actualiser l'imam intérieur, le Seigneur caché du cœur du fidèle.<sup>76</sup> L'œil du cœur et le corps subtil de Hurqalyā constituent ce véritable Soi dont la connaissance équivaut à la connaissance de l'imam qui est le Seigneur de chacun. Dans ce sens, selon l'herméneutique de l'occultation dans l'homme, l'imam caché de chaque individu, son véritable Guide caché, c'est son vrai Soi, son 'Je' divin, enfoui dans le secret de son cœur.

A la fin du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, le sort mystérieux du fils présumé de l'imam al-Hasan al-Askarī jeta la communauté imamite dans le désarroi. L'absence de l'autorité de l'imam, dans une religion totalement axée sur la figure de celui-ci, plongea les fidèles dans ce qui est traditionnellement appelé *al-hayra*, la confusion, la perplexité.<sup>77</sup> Cependant, même après l'établissement de 'la

<sup>71</sup> M. Mu'in, 'Havarqaḷyā', *Revue de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran* (1333s./1955), 78–105; Corbin, *En Islam iranien*, index s.v. Hūrqaḷyā et surtout id., *Corps spirituel et terre céleste*, 2<sup>e</sup> éd. (Paris, 1979), ch. ix à xi; Rafati, *The development of Shaykhī thought*, 106 sqq.

<sup>72</sup> Voir *AID II*, 126–7 et *AID VIII* (sous presse), *in fine*.

<sup>73</sup> Al-Fayḍ al-Kāshānī, *Kalimāt maknūna*, éd. litho. (Téhéran, 1316/1898), 70.

<sup>74</sup> Pour les sources shaykhī sur ces données, voir par ex. Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī, *Sharḥ al-ziyāra al-jāmi'a*, 1/369 sqq.; *al-Risāla al-Qaṭīfiyya*, in *Jawāmi' al-kalim*, 1/136; *Risāla fī jawāb ākhūnd Mullā Husayn Anbarī al-Kirmānī*, réponse n° 1, in *ibid.*, 1/204; id., *Risāla Rashtīyya fī jawāb Mullā 'Alī b. Mīrzā Jān Rashtī*, réponse n° 28, in *ibid.*, 312; Sayyid Kāzīm al-Rashtī, *Sharḥ al-khutba al-tatanjiyya/tutunjiyya*, introduction; Muḥammad Karīm Khān, *Irshād al-'awāmm*, 1/274–5; id., *Risāla dar jawāb-i Mullā Muḥammad 'Alī Dawānī*, réponse n° 61, in *Majma' al-rasā'il*, vol. LXVII (Kirmān, 1351s./1973); id., *Risāla dar amr-i jinn*, partie finale, in *ibid.*; Zayn al-'Abidin Khān, *Risāla dar jawāb-i Shaykh Muḥammad Bihbahānī dar Jābalqā wa Jābarsā*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. XXIX, 1356s./1978; id., *Risāla dar jawāb-i Muḥammad Šādiq Khān Nā'imī*, réponse n° 10; Abu l-Qāsim Khān, *Tanzīh al-awliyā'*, 702–26.

<sup>75</sup> Muḥammad Karīm Khān, *Irshād al-'awāmm*, 1/275–6; Abu l-Qāsim Khān, *Tanzīh al-awliyā'*, 724–6; passages traduits par H. Corbin dans *Corps spirituel et terre céleste*, respectivement 262–4 et 287–90.

<sup>76</sup> Abu l-Qāsim Khān, *Tanzīh al-awliyā'*, 725; sur 'la vision par (ou "dans") le cœur'—*al-ru'ya bi l-qalb*—et 'l'œil du cœur'—*'ayn al-qalb*—dans l'imamisme ancien et moderne, voir respectivement Amir-moezzi, *Le Guide divin*, 112–45 et R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Zweiter Teil, *Glaube und Lehre* (Wiesbaden, 1976), 207 et n1073 et 247–50.

<sup>77</sup> Le phénomène a été abondamment étudié. Contentons-nous de signaler les monographies les plus récentes et les plus décisives: A. A. Sachedina, *Islamic Messianism: the ideal of the Mahdī in Twelver Shi'ism* (Albany, NY, 1981); J. M. Hussain, *The occultation of the twelfth imam. A*

théologie de l'Occultation', le problème de l'absence d'autorité légitime, sur le plan temporel bien sûr mais peut-être encore plus sur le plan spirituel, resta entier. C'est la raison pour laquelle, depuis plus d'un millénaire, l'histoire doctrinale de l'imamisme est composée essentiellement de différentes solutions, variables selon les différents courants religieux, pour combler le vide créé par cette absence. Vu sous cet angle, l'histoire de l'imamisme post-*ghayba* peut être perçue comme une immense tentative d'organisation, riche en options, de l'absence de l'autorité suprême légitime.

Les savants rationalistes, les savants traditionalistes, les philosophes, les soufis et d'autres ont, chacun à leur manière, rempli cette absence de toutes sortes de présences. Dans cette pluralité de démarches, les herméneutiques shaykhī de l'occultation, cherchant à remplir aussi bien le monde que l'homme par 'la présence' de l'imam caché, constituent sans doute une des solutions les plus complexes et les mieux structurées.

## REFERENCES

- al-Aḥsā'ī, Shaykh Aḥmad. 1273–76/1856–58. *Jawāmi' al-kilām/kalim*. éd. litho., Tabriz.
- al-Aḥsā'ī, Shaykh Aḥmad. *Risāla fī jawāb ākhūnd Mullā Ḥusayn Anbārī*, in *Jawāmi' al-kilām*, 1/204.
- al-Aḥsā'ī, Shaykh Aḥmad. *al-Risāla al-Qaṭīfiyya*, in *Jawāmi' al-kilām*, 1/117–20.
- al-Aḥsā'ī, Shaykh Aḥmad. *Risāla Rashtīyya fī jawāb Mullā 'Alī ibn Mūrzā Jān Rashtī*, in *Jawāmi' al-kilām*, 1/312–15.
- al-Aḥsā'ī, Shaykh Aḥmad. *al-Risāla al-Tawbaliyya (= Lawāmi' al-wasā'il)*, in *Jawāmi' al-kilām*, 1/95–99.
- al-Aḥsā'ī, Shaykh Aḥmad. 1254/1838. *Sharḥ al-Fawā'id*. éd. litho., s.l. (Tabriz ?).
- al-Aḥsā'ī, Shaykh Aḥmad. 1276/1859. *Sharḥ al-ziyāra al-jāmi'a*. éd. litho. Tabriz.
- Algar, H. 1969. *Religion and state in Iran 1785–1906*. Berkeley-Los Angeles.
- Amanat, A. 1989. *Resurrection and renewal. The making of the Babi movement in Iran, 1844–1850*. London.
- Amir Arjomand, S. 1997. 'Imam *absconditus* and the beginning of a theology of occultation: Imami Shi'ism circa 280–90/900 A.D.', *JAOS*, 117/1, 1–12.
- Amir Arjomand, S. 1996. 'The consolation of theology: absence of the imam and transition from Chiasm to law in Shi'ism', *The Journal of Religion*, 21, 548–71.
- Amir Arjomand, S. 1996. 'The crisis of the imamate and the institution of occultation in Twelver Shi'ism', *IJMES*, 28, 491–515.
- Amir Arjomand, S. 1984. *The shadow of God and the hidden imam*. Chicago.
- Amir-Moezzi, M. A. 1996. 'Aspects de l'imamologie duodécimaine I: remarques sur la divinité de l'imam', *Studia Iranica*, 25/2, 193–216.
- Amir-Moezzi, M. A. 1996. 'Contribution à la typologie des rencontres avec l'imam caché (Aspects de l'imamologie duodécimaine II)', *Journal Asiatique*, 284/1, 109–35.
- Amir-Moezzi, M. A. 'Cosmogony and cosmology in Twelver Shi'ism', *Encyclopaedia Iranica*, vi/317–22.
- Amir-Moezzi, M. A. 1997. 'Du droit à la théologie: les niveaux de réalité dans le shi'isme duodécimain', *Cahiers du Groupe d'Etudes Spirituelles Comparées*, 5, 'L'Esprit et la Nature', Actes du colloque tenu à Paris, les 11 et 12 mai 1996, Milan-Paris, 37–63.
- Amir-Moezzi, M. A. Sous presse. 'Fin du temps et retour à l'origine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VI)', *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, n° spécial 'Millénarisme et messianisme en Islam', éd. M. Garcia Arenal.
- Amir-Moezzi, M. A. 1992. *Le Guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*. Paris-Lagrasse.
- Amir-Moezzi, M. A. 1994. *The divine guide in early shi'ism: the sources of esotericism in Islam*, tr. D. Streight. Albany, NY.
- Amir-Moezzi, M. A. 1997. 'L'Imam dans le ciel. Ascension et initiation (Aspects de l'imamologie duodécimaine III)', in M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, vol. CIII, Louvain-Paris, 99–116.

*historical background* (Londres, 1982); V. Klemm, 'Die vier *sufarā'* des Zwölften Imams. Zur formativen Periode der Zwölferschia', *Die Welt des Orients*, 15, 1984, 126–43; H. Modarressi, *Crisis and consolidation in the formative period of Shi'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qība al-Rāzī and his contribution to Imāmite Shi'ite thought* (Princeton, 1993); S. Amir Arjomand, 'The consolation of theology: absence of the imam and transition from Chiasm to law in Shi'ism', *The Journal of Religion*, 21, 1996, 548–71; id., 'The crisis of the imamate and the institution of occultation in Twelver Shi'ism', *IJMES*, 28, 1996, 491–515; id., 'Imam *absconditus* and the beginnings of a theology of occultation: Imami Shi'ism circa 280–90/900 A.D.', *JAOS*, 117/1, 1997, 1–12.

- Amir-Moezzi, M. A. 1997. 'Remarques sur les critères d'authenticité du hadith et l'autorité du juriste dans le shi'isme imamite', *Studia Islamica*, 85, 5–39.
- Amir-Moezzi, M. A. 2000. 'Savoir c'est pouvoir. Exégèses et implications du miracle dans l'imamisme ancien (Aspects de l'imamologie duodécimaine v)', in D. Aigle (éd.), *Les miracles des saints dans l'hagiographie chrétienne et islamique médiévale*. Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, vol. cvi, Turnhout, 241–75.
- Amir-Moezzi, M. A. 1998. 'Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne (Aspects de l'imamologie duodécimaine iv)', *Arabica*, 45, 193–214.
- Amir-Moezzi, M. A. 'Visions d'imams en mystique duodécimaine moderne et contemporaine (Aspects de l'imamologie duodécimaine viii), sous presse in *Mélanges islamologiques offerts à Daniel Gimaret*.
- Āmulī, Sayyid Haydar. 1967. *Jāmi' al-asrār wa manba' al-anwār*, éd. H. Corbin et O. Yahia. Téhéran-Paris.
- Āmulī, Sayyid Haydar. *Naqd al-nuqūd fi ma'rifa al-wujūd*, dans le même volume.
- al-'Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd. 1380/1960. *al-Tafsīr*, éd. H. Rasūlī Maḥallātī. Qumm.
- Bar-Asher, M. M. 1999. *Scripture and exegesis in early Imāmī Shiism*. Leiden-Jerusalem.
- al-Barqī, al-Maḥāsīn. 1370/1950. éd. J. Muḥaddīth (al-Urmawī). Téhéran.
- Bayat, M. 1982. *Mysticism and dissent. Socioreligious thought in Qajar Iran*. New York.
- Calmard, J. 1993. 'Les rituels shiites et le pouvoir. L'imposition du shiisme safavide: eulogies et malédictions canoniques', in J. Calmard (éd.), *Études safavides*. Paris-Téhéran, 109–50.
- Corbin, H. 1979. *Corps spirituel et terre céleste*, 2<sup>e</sup> éd. Paris.
- Corbin, H. 'L'École Shaykhie en théologie shiite', *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes* 1960–61, 3–59.
- Corbin, H. 1971–72. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Paris.
- Corbin, H. 1986. *Histoire de la philosophie islamique*, 2<sup>e</sup> éd. Paris.
- Gramlich, R. 1976. *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Zweiter Teil, *Glaube und Lehre*. Wiesbaden.
- Hussain, J. M. 1982. *The occultation of the twelfth imam. A historical background*. London.
- Ibn Bābūya al-Ṣadūq. 1400/1981. *al-Amālī*, éd. M. B. Kamara'ī, réimp. Beyrouth.
- Ibn Bābūya al-Ṣadūq. 1405/1985. *Kamāl al-dīn*, éd. 'A. A. Ghaffārī. Qumm.
- Ibn Bābūya al-Ṣadūq. 1403/1983, 1361s./1982. *al-Khiṣāl*, éd. 'A. A. Ghaffārī, réimp. Qumm et éd. M. B. Kamara'ī. Téhéran.
- Ibn Bābūya al-Ṣadūq. 1379/1959. *Ma'ānī l-akḥbār*, éd. 'A. A. Ghaffārī. Qumm.
- Ibn Bābūya al-Ṣadūq. (c. 1995). *al-Mawā'iz*. Qumm, s.d.
- Ibrāhīmī, 'Abd al-Riḍā Khān. 1400/1979. *Dūstī-ye dūstān*. Kirman.
- Ibrāhīmī, 'Abd al-Riḍā Khān. s.d. *Risāla dar jawāb-i āqā-ye muhandis Mūsā Žām*, in *Majma' al-rasā'il-i fārsī*, vol. xvii. Kirman.
- Ibrāhīmī, Abu l-Qāsim Khān. s.d. *Fihrist-i kutub-i mashāyikh-i 'izām*, 3<sup>e</sup> éd. Kirman.
- Ibrāhīmī, Abu l-Qāsim Khān. 1385/1965. *Fikrat dar jawāb-i āqā 'Alī Darakī*, Kirman.
- Ibrāhīmī, Abu l-Qāsim Khān. s.d. *Ijtihād wa taqlīd*, 2<sup>e</sup> éd. Kirman.
- Ibrāhīmī, Abu l-Qāsim Khān. 1350s./1972. *Risāla Falsafīyya dar jawāb-i Shaykh Muḥammad Taqī Falsafī*. Kirman.
- Ibrāhīmī, Abu l-Qāsim Khān. 1354s./1976. *Risāla Sharīfiyya dar jawāb-i Shaykh 'Alī Akbar Sharīf al-Wā'izīn*. Kirman.
- Ibrāhīmī, Abu l-Qāsim Khān. 1367/1947. *Tanzīh al-awliyā'*. Kirman.
- Ibrāhīmī, Abu l-Qāsim Khān. 1351s./1973. *Tarjama Rujūm al-shayāṭīn*. Kirman.
- Isfahānī, Abu l-Hasan Sharīf. s.d. *Tafsīr mir'āt al-anwār*, éd. litho. s.l. (Iran).
- Kāshānī, Mullā Muḥsin Fayd. 1316/1898. *Kalimāt maktūna*, éd. litho. Téhéran.
- Kasrawī, A. s.d. *Bahā'igarī*, réimp. Téhéran.
- Kasrawī, A. s.d. *Bekhānīd wa dāvarikonīd*, réimp., s.l.
- Kasrawī, A. 1330s./1951. *Shī'igarī*, réimp. Tabriz.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. s.d. *Chahār fasl*. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1378/1958. *al-Fiṭra al-salīma*, 2<sup>e</sup> éd. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1313/1895. *Hidāya al-sibyān*, éd. litho. Bombay.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. s.d. *Hidāya al-tālibīn*, éd. litho. Tabriz.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. s.d. *Ilzām al-nawāsib*, s.l. (Kirman ?).
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1354–55/1935–36. *Irshād al-'awāmm*. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1351s./1973. *Izhāq al-bāṭil*. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1355s./1977. *Risāla dar amr-i jinn*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. lxxvii. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1355s./1977. *Risāla dar jawāb-i ākhūnd Mullā Muḥammad Ja'far Kāzarūnī* in *Majma' al-rasā'il*, vol. lxxviii and lxxix. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1355s./1977. *Risāla dar jawāb-i Mullā Ḥasan Yazdī*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. lxxvi. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1355s./1977. *Risāla dar jawāb-i Mullā Muḥammad 'Alī Dawānī*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. lxxvii. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1356s./1978. *Risāla dar jawāb-i Nawwāb 'Abbās Mūrzā ibn Muḥammad Shāh Qājār*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. lxxx. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1355s./1977. *Risāla dar jawāb-i Sayyid Jawād Karbalā'ī*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. lxxvi. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1380/1960. *Risāla dar raf'ī shubūhāt-i ba'd-ī ahl-i Karbalā'*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. xv. Kirman.



- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. *al-Risāla al-jihādiyya*. Manuscrit n° 2534 de la Madrasa Sipahsālār de Téhéran.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1313/1895. *Risāla manzūma rahūmiyya*, éd. litho. Bombay.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1383/1963. *Risāla-ye radd-i Bāb dar jawāb-i Naṣir al-Dīn Shāh Qājār*. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. s.d. (c. 1283/1866). *Rujūm al-shayātīn + Risāla dar radd-i Bāb-i khusrān ma'āb*. Tabriz.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1368/1948. *Rukn-i rābi*, 2° éd. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1353s./1975. *al-Shihāb al-thāqib*. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1368/1948. *Sī faṣl*. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1344/1925. *Tariq al-najāt*. Tabriz.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1310/1892. *Tawḥīd nubuwwa imāma shī'a*, éd. litho. Tabriz.
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. 1386/1967. *Tūr-i shihāb dar radd-i Bāb-i khusrān ma'āb*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. i. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. 1351s./1973. *Burhān-i qāṭi'*. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. 1312/1894. *Hidāya al-mustarshid*, éd. litho. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. 1351s./1973. *Risāla Bihbahāniyya*. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. 1351s./1973. *Risāla dar jawāb-i ba'd ikhwān*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. LXXVIII. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. 1352s./1974. *Risāla dar jawāb-i ba'd ikhwān-i Shīrāz*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. vi. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. 1352s./1974. *Risāla dar jawāb-i ḥājj 'Abd al-Karīm ibn ḥājj 'Abbās Būshihri*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. xxvi. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. s.d. *Risāla dar jawāb-i Mullā Muḥammad 'Alī Salmāsī*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. xxvii. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. 1352s./1974. *Risāla dar jawāb-i Sayyid Ḥusayn Karbalā'ī*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. vi. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. 1351s./1973. *Risāla dar jawāb-i Shaykh Ḥusayn Mazīdī*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. LXXIII. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. n.d. *Risāla dar jawāb-i Shaykh Ḥusayn Rashī*. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. 1348s./1960. *Risāla dar jawāb-i su'āl-i ba'dī*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. iii. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. s.d. *Risāla dar radd-i Bāb-i murtāb*. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. 1398/1977. *Risāla dar radd-i ba'dī ta'wīlāt-i bābiyya*, in *Rasā'il*. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. 1322/1904. *al-Shams al-mudī'a*, éd. litho. Tabriz.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. 1348s./1970. *Sharḥ lā ḥawl wa lā quwwa illā bi llāh*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. iii. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. 1311/1893. *Taqwīm al-'awaj*, éd. litho. Bombay.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. 1349s./1971. *Wāridāt*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. xxvii. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. s.d. *Wasīla al-najāt*. Kirman.
- Kirmānī, Muḥammad Khān. 1383/1964. *Yanābī' al-hikma*. Kirman.
- Kirmānī, Zayn al-'Abidīn Khān. s.d. *Durūs*. Kirman.
- Kirmānī, Zayn al-'Abidīn Khān. 1352s./1974. *Mi'rāj al-sa'āda*. Kirman, réimp.
- Kirmānī, Zayn al-'Abidīn Khān. 1352s./1974. *Risāla dar jawāb-i āqā Mīrzā Sayyid Muḥammad Ridawī* in *Majma' al-rasā'il*, vol. xi. Kirman.
- Kirmānī, Zayn al-'Abidīn Khān. 1352s./1974. *Risāla dar jawāb-i Muḥammad Ibrāhīm Khān ibn Amīr Aṣlān Khān* in *Majma' al-rasā'il*, vol. viii. Kirman.
- Kirmānī, Zayn al-'Abidīn Khān. 1357s./1978. *Risāla dar jawāb-i Muḥammad Qulī Khān Sipīhr*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. LXXX. Kirman.
- Kirmānī, Zayn al-'Abidīn Khān. 1352s./1974. *Risāla dar jawāb-i Muḥammad Ṣādiq Khān Nā'imī*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. viii. Kirman.
- Kirmānī, Zayn al-'Abidīn Khān. 1356s./1978. *Risāla dar jawāb-i Shaykh Ḥusayn ibn Shaykh 'Alī Ṣahhāf dar rukn-i rābi*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. LXXIX. Kirman.
- Kirmānī, Zayn al-'Abidīn Khān. 1357s./1978. *Risāla dar jawāb-i Shaykh Muḥammad 'Alī Baḥrānī Al-i 'Uṣfūr*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. LXXXII. Kirman.
- Kirmānī, Zayn al-'Abidīn Khān. 1356s./1978. *Risāla dar jawāb-i Shaykh Muḥammad Bihbahānī dar Jābalqā wa Jābarsā*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. xxix. Kirman.
- Kirmānī, Zayn al-'Abidīn Khān. 1350s./1972. *al-Risāla al-Ḥasanīyya*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. xxviii. Kirman.
- Kirmānī, Zayn al-'Abidīn Khān. 1352s./1974. *Sā'iqā*, in *Majma' al-rasā'il*, vol. ix. Kirman.
- Klemm, V. 1984. 'Die vier *sufarā'* des Zwölften Imams. Zur formativen Periode der Zwölfterschīa', *Die Welt des Orients*, 15, 126–43.
- Kohlberg, E. 1986. *Barā'a* in Shī'ī doctrine', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7, 139–75.
- Lāhījī, Shams al-Dīn. 1371s./1992. *Mafātīḥ al-i'jāz fī sharḥ Gulshan-i rāz*, éd. M. R. Barzīgar Khāliqī et 'I. Karbāsī. Téhéran.
- Lawson, T., 1988. 'Interpretation as revelation: the Qur'an commentary of Sayyid 'Alī Muḥammad Shīrāzī, the Bāb (1819–1850)', in A. Rippin (ed.), *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an*. Oxford, 223–53.
- Lawson, T. 1987. The Qur'an commentary of the Bāb. Ph.D. thesis, McGill University.
- Lewisohn, L. 1998. 'An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part I: the Nī'matullāhī order: persecution, revival and schism', *BSOAS*, 61/3, 437–64.

- Lewisohn, L. 1999. 'An introduction to the history of modern Persian Sufism, Part II: a socio-cultural profile of Sufism, from the Dhahabī revival to the present day', *BSOAS*, 62/1, 36–59.
- MacEoin, D. M. 1982. 'Bālāsārī', *Encyclopaedia Iranica*, vol. III/583–5.
- MacEoin, D. M. 1982. 'Early Shaykhī reactions to the Bāb and his claims', in M. Momen (éd.), *Studies in Bābī and Bahā'ī history*, vol. I. Los Angeles, 1–47.
- MacEoin, D. M. 1978. From Shaykhism to Bābism. A study in charismatic renewal in Shī'ī Islam, Ph.D. thesis, Cambridge University.
- MacEoin, D. M. 1990. 'Orthodoxy and heterodoxy in nineteenth century Shī'ism: the cases of Shaykhism and Bābism', *JAOS*, 110/2, 323–9.
- MacEoin, D. M. 'Shaykhīyya', *EI2*, vol. IX/416–18.
- MacEoin, D. M. 1992. *The sources for early Bābī doctrine and history*. Leiden.
- Modarressi, H. 1993. *Crisis and consolidation in the formative period of Shī'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qība al-Rāzī and his contribution to Imāmīte Shī'ite thought*. Princeton.
- Momen, M. 1985. *An introduction to Shī'ī Islam. The history and doctrines of Twelver Shī'ism*. Oxford-New Haven.
- Momen, M. 1991. *The works of Shaykh Ahmad al-Ahsā'i. A bibliography*. Newcastle upon Tyne.
- Mudarris Chahārdihī, M. 1351s./1972. *Shaykhīgarī Bābīgarī*, 2<sup>e</sup> éd. Téhéran.
- Mullā Šadrā Shīrāzī. 1964. *Kitāb al-mashā'ir*, éd. H. Corbin, Téhéran-Paris.
- Mullā Šadrā Shīrāzī. 1283/1865. *Sharḥ al-Uṣūl min al-Kāfī*, éd. litho., Téhéran.
- Rafati, V. 1979. The development of Shaykhī thought in Shī'ī Islam, Ph.D. thesis, UCLA, Los Angeles.
- al-Rashfī, Sayyid Kāzīm. s.d. *al-Rasā'il wa l-masā'il*, éd. litho., Tabriz.
- al-Rashfī, Sayyid Kāzīm. (ouvrage inachevé). *Risāla fi bayān maqāmāt al-zāhir wa l-bāṭin wa ta'wīl al-qur'ān wa akhbār ahl al-bayt*, éd. litho., s.l.s.d.
- al-Rashfī, Sayyid Kāzīm. *Risāla fi jawāb 'Abdallāh Beg*, in *al-Rasā'il wa l-masā'il*.
- al-Rashfī, Sayyid Kāzīm. *Risāla fi jawāb Mullā 'Alī Baraghānī*, in *al-Rasā'il wa l-masā'il*.
- al-Rashfī, Sayyid Kāzīm. 1270/1853. *Sharḥ al-khuṭba al-ṭatanjīyya/tutunjīyya*, éd. litho., Tabriz.
- Ricoeur, P. 1969. *Le conflit des interprétations*, Paris.
- Sachedina, A. A. 1981. *Islamic Messianism: the idea of the Mahdī in Twelver Shī'ism*. Albany, NY.
- Samawi Hamid, I. 1998. *The metaphysics and cosmology of process according to Shaykh Ahmad al-Ahsā'ī*, Ph.D. thesis, State University of New York (Buffalo).
- Scarcia, G. 1963. 'Kerman 1905: la "guerra tra Sheikhī e Bālāsārī"'. *Moderni indizi di una problematica antica*, *AIUON*, N.S. 13, 195–238.
- al-Sharīf al-Raḍī. 1351s./1972. *Nahj al-balāgha*, texte arabe accompagné de la traduction persane de 'A. N. Fayd al-Islām. Téhéran.
- Sharīf Rāzī, M. 1354s./1976. *Ganjīna-yi dānishmandān*, vol. VI. Téhéran.
- Sulṭān 'Alī Shāh Gunābādī. 1337s./1959. *Bishāra al-mu'mīnīn*, Téhéran.
- Sulṭān 'Alī Shāh Gunābādī. 1385/1965. *Walayāt-Namah*, 2<sup>e</sup> éd. Téhéran.
- al-Ṭīhrānī, Aghā Buzurg. 1956. *Ṭabaqāt al-lām al-shī'a*, vol. II. Najaf.
- al-Ya'qūbī, Ahmad b. Abī Ya'qūb. 1883. *Ta'rikh*, éd. M. T. Houtsma. Leiden, réimp. Qumm, 1414/1994.