



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

117 | 2010
2008-2009

Exégèse et théologie de l'islam shi'ite

Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam

Orkhan Mir-Kasimov



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/811>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 151-156

ISBN : 978-2-909036-37-3

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Orkhan Mir-Kasimov, « Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 117 | 2010, mis en ligne le 25 janvier 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/811>

Tous droits réservés : EPHE

Chaire : Exégèse et théologie de l'islam shi'ite

Conférences de M. Orkhan Mir-Kasimov

Chargé de conférences

Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam

Comme l'annonce le titre, notre cours consiste en une présentation des principaux courants de la pensée ésotérique dans l'islam. Le cours commence par la discussion et définition du terme « ésotérique » : il s'agit de la traduction française du terme arabe *bāṭin*, « intérieur », opposé au *ẓāhir*, « extérieur, celui qui se trouve sur la surface ». Sur le plan individuel, la recherche de la signification « intérieure » de la « lettre » de la révélation, des sources scripturaires, du rituel canonique et de la loi religieuse implique souvent l'idée de l'expérience personnellement vécue du retour vers la source de la révélation, du contact vivant avec l'influx prophétique. Sur le plan collectif, les courants « ésotériques » sont autant de facteurs importants de la diversité d'expression – intellectuelle, artistique, politique – dans le monde musulman.

Le cours s'est articulé autour des axes suivants : les « exagérateurs » (*ghulāt*) des premiers siècles de l'islam ; les doctrines du chiisme ancien ; l'ismaélisme pré-fatimide ; le soufisme et le malāmātisme, les mouvements messianiques de l'époque post-mongole, la philosophie mystique. Nous avons cherché tout particulièrement à placer notre présentation dans une perspective comparatiste, à discuter les croisements et les influences mutuelles entre les courants abordés.

La connaissance des doctrines des *ghulāt* (pluriel de l'arabe *ghālī*, « celui qui exagère ») des premiers siècles de l'islam est encore très fragmentaire. Il est pourtant probable que c'est dans le milieu des « exagérateurs » irakiens du VII^e (*sabā'iyya*, *kaysāniyya*) et du VIII^e (*bayāniyya*, *mughīriyya*, *manṣūriyya*, *janāhiyya*) siècles (I^{er} et II^e siècle de l'hégire) que certaines idées fondamentales pour les courants ésotériques de l'islam ont été formulées pour la première fois de façon explicite. Parmi ces idées, la continuation de la prophétie après la mort du prophète Muhammad, la notion de l'Homme-Dieu en tant que l'aspect connaissable (« lieu de manifestation », *maẓhar*) de Dieu et le seul guide légitime de l'humanité, la conception de l'occultation (*ghayba*) et du retour (*raj'a*) de ce guide divinement investi. Autres particularités doctrinales mentionnées souvent comme la marque distinctive des *ghulāt* : les différentes versions de la théorie de métempsychose, les idées messianiques, l'antinomisme, le lien avec la tradition des « sciences occultes » (magie, astrologie, alchimie, science des lettres et des nombres) se retrouvent à des époques plus tardives dans

d'autres courants, comme certaines branches des ismaéliens, des soufis, ou encore dans les doctrines des mouvements messianiques des XIII^e-XVI^e siècles. Les fragments des doctrines des *ghulāt* qui nous sont parvenus laissent en outre supposer l'influence de sources non-islamiques – bouddhistes, juives, chrétiennes, zoroastriennes – ou des courants syncrétistes de l'Iran Sassanide, tels que le mazdakisme, le mandéisme, le manichéisme, etc. Les *ghulāt* ont ainsi probablement joué un certain rôle dans l'assimilation des données de la gnose antique dans la pensée musulmane.

Orientations bibliographiques pour cette partie : Heinz Halm, *Die Islamische Gnosis, die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zürich-Munich 1982 ; Wadād al-Qāḍī, « The development of the term *ghulāt* in muslim literature with special reference to the Kaysāniyya », dans E. KOHLBERG (éd.), *Shī'ism*, Ashgate 2003, p. 296-319 ; William Tucker, *Mahdis and Millenarians: Shī'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge University Press 2008 ; Steven Wasserstrom, « The Moving Finger writes: Mughīra b. Sa'īd's Islamic gnosis and the myths of its rejection », *History of Religions* 25/1 (1985), p. 1-29.

Dans quelle mesure les doctrines des *ghulāt* expriment-elles les enseignements secrets des imāms historiques, guides de la communauté chiite primitive ? La question peut se poser, étant donné que les figures marquantes des *ghulāt* étaient pour la plupart les disciples proches des imāms, et que ces derniers se sont cependant distanciés de leurs propos, allant dans certains cas jusqu'à les condamner publiquement et les chasser de leur entourage. N'étaient-ils pas en accord avec le contenu des propos de leurs ex-disciples ? Ou bien la dissociation était-elle dictée par la discipline de l'arcane, la *taqiyya*, qui interdisait la divulgation de certains enseignements des imāms ? Les *ghulāt* ont-ils mérité le désaveu de leurs maîtres pour avoir énoncé à haute voix ces enseignements secrets ? Le fait que les anciennes compilations des propos attribués aux imāms contiennent, sous une forme peut-être plus voilée, plus difficile à reconstruire, mais aussi plus cohérente et plus élaborée, intégrée au sein d'un enseignement complexe, la plupart des idées que nous trouvons dans les doctrines des *ghulāt* – la conception de l'Homme-Dieu, l'idée de continuation de la prophétie, celle de métempsychose, etc. – est un argument en faveur de la deuxième hypothèse.

Orientations bibliographiques pour cette partie : Muhammad Amir Moezzi, *Le Guide divin dans le shī'isme originel*, Paris 1992 ; *id.*, *La Religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shī'ite*, Paris 2006 ; Henry Corbin, *En Islam Iranien*, 4 vol., Paris 1971-1972 ; Etan Kohlberg, « Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion », dans H. G. Kippenberg, G. G. Stroumsa (éd.), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leyde-New York-Cologne 1995.

Le chiisme ismaélien, un autre courant important de l'ésotérisme musulman, naît en quelque sorte à la confluence de l'enseignement des imāms et du courant des *ghulāt*. Contrairement aux partisans de Mūsā al-Kāzīm, un des fils cadets de l'imām Ja'far al-Ṣādiq, qui vont former plus tard la branche la plus majoritaire, duodécimaine, du chiisme, les ismaéliens soutiennent l'imāmat de Ismā'īl, le

fils aîné, mort avant son père. Or, il est connu que, de son vivant, Ismā‘īl sympathisait avec Abū al-Khaṭṭāb al-Asadī, figure emblématique des *ghulāt*, disciple de l'imām Ja‘far, excommunié par ce dernier probablement pour avoir transgressé la *taqīyya*. Les partisans d'Abū Khaṭṭāb, les *khāṭṭābiyya*, ont vraisemblablement constitué le noyau des proto-ismaéliens. La doctrine ismaélienne ancienne (pré-fatimide) présente un intérêt particulier tant par l'originalité de son mythe fondateur, qui porte probablement les traces de l'influence des sectes gnostiques non-islamiques, que par son lexique spécifique. Elle a des similitudes avec des textes appartenant à la tradition des *ghulāt*, comme par exemple le *Umm al-kitāb* ou le *Kitāb al-aẓilla*, ce dernier ouvrage ayant circulé parmi les Ismaéliens et parmi les Nuṣayris ou 'Alawis de Syrie, une branche des *ghulāt* qui a survécu jusqu'à nos jours. La comparaison des textes provenant de la tradition ismaélienne ancienne et de celle des *ghulāt* alimente la réflexion sur les similitudes entre ces deux courants encore très insuffisamment connus et sur le moment historique de leur séparation.

Références pour cette partie : Henry Corbin, *Trilogie Ismaélienne*, Lagrasse 1994 ; Farhad Daftary, *The Ismā‘īlīs: their History and Doctrines*, Cambridge University Press 1990 (trad. fr., dans une version abrégée, sous le titre *Les Ismaéliens*, Paris 2003) ; *id.* (éd.), *Medieval Ismā‘īlī History and Thought*, Cambridge 1966 ; *id.*, « Ismā‘īlī – Sufi Relations in Early Post-Alamūt and Safavid Persia », dans L. Lewisohn et D. Morgan (éd.), *The Heritage of Sufism*, III, 1999, p. 275-289 ; *id.*, « The Earliest Ismā‘īlīs », dans E. Kohlberg (éd.), *Shī‘ism*, Ashgate 2003, p. 235-266 ; Daniel De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes. Rasā‘il al-Hikma*, 2 vol., Louvain 2008 ; Stanislas Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaelis*, Paris 1874 ; Heinz Halm, *Le Chiïsme* (chap. V), Paris 1995 ; *id.*, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā‘īliya*, Wiesbaden 1978 ; *id.*, *The Empire of the Mahdi: the Rise of the Fatimids* (trad. de l'all.), Leyde 1996 ; *id.*, « Methods and Forms of the Earliest Ismā‘īlī Da‘wa », dans E. Kohlberg (éd.), *Shī‘ism*, Ashgate 2003, p. 277-290 ; Wladimir Ivanow, « Notes sur l'Ummu'l-Kitāb des Ismaéliens de l'Asie Centrale », *Revue des études islamiques* (1932), cahier IV, p. 419-482 ; *id.*, « Ummu'l-kitāb » (éd.), *Der Islam* 23 (1936), p. 1-132 ; *id.*, *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay 1955 ; Wilfred Madelung, « Ismā‘īliyya » et « Ḳarmaṭī », *EI2* ; *id.*, « Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur », *Der Islam* 43 (1967), p. 37-52 ; al-Ḥasan al-Nawbakhtī (m. entre 912 et 922), *Firaq al-Shī‘a*, éd. H. Ritter, Istanbul 1931 (trad. en fr. : *Les Sectes Shiītes*, Téhéran 1980 et en persan : Téhéran 1974, par M. J. Mashkūr) ; Samuel M. Stern, *Studies in Early Ismā‘īlism*, Jérusalem-Leyde 1983 ; *id.*, « Ismā‘īlīs and Qarmaṭians », dans E. Kohlberg (éd.), *Shī‘ism*, Ashgate 2003, p. 267-298.

La discussion des courants chiītes et crypto-chiītes montre que la dimension ésotérique de l'islam est représentée par un nombre de courants très diversifiés et ne peut pas être limitée au soufisme seul, pourtant souvent identifié à la spiritualité musulmane dans son ensemble. Quelles sont les relations entre le chiïsme et le soufisme, deux puissants courants ésotériques au sein de l'islam ? Pendant la vie des imāms chiītes historiques, approximativement jusqu'au début

du IX^e siècle, le chiisme et le soufisme étaient très proches. Les enseignements des imāms, comportant une forte composante spirituelle, attiraient les mystiques, et nombre de grands maîtres soufis – Ḥasan al-Baṣrī, Ibrāhīm al-Adham, Bāyazīd Baṣṭāmī, Ma'rūf al-Karkhī – ont, selon certaines sources, effectivement fréquenté les imāms. Beaucoup des notions centrales du soufisme ont leurs équivalents dans le chiisme : la continuation de l'influx prophétique dans la lignée des « saints amis de Dieu », *walī* pl. *awliyā*, la conception de la *walāya* étant très proche de celle du chiisme, où elle désigne l'investiture divine des imāms ; la notion du Pôle (*quṭb*), analogue de l'Homme-Dieu ou de l'Imām cosmique dans le chiisme ; la chaîne de transmission initiatique (*silsila*) analogue à la transmission de la lumière dans la lignée des imāms chiites, etc. Les contacts deviennent plus difficiles lorsque les imāms sont mis en résidence surveillée par les califes abbassides. Après l'occultation du douzième imām des chiites duodécimains dans la deuxième moitié du IX^e siècle, cette branche du chiisme évolue vers une forme plus juridique et politisée. Les éléments ésotériques de ce courant s'intègrent alors dans le soufisme et dans l'ismaélisme de sorte que, à une époque plus tardive, les rôles s'inversent et ce sont maintenant les chiites qui deviennent les disciples des soufis, notamment à l'école du grand maître du XII^e-XIII^e siècle Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī. Ḥaydar Amulī, célèbre savant duodécimain du XIV^e siècle et commentateur de l'œuvre d'Ibn 'Arabī, est l'une des figures les plus marquantes de ce rapprochement entre le soufisme et le chiisme. Pratiquement tous les ordres soufis, qui commencent à se former après le XII^e siècle, font remonter leurs chaînes d'initiation au prophète Muhammad par 'Alī b. Abī Ṭālib, ce dernier étant également la source de connaissance initiatique dans le chiisme. La proximité des deux courants ésotériques peut être observée aussi dans la similarité de certaines pratiques spirituelles, comme par exemple la « vision dans/par le cœur » (*ru'ya bi'l-qalb*).

Orientations bibliographiques pour cette partie : Muhammad Ali Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shī'isme originel*, Lagrasse 1992 ; Éric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, Paris 2003 ; Ahmet Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh University Press et University of California Press 2007 ; L. Lewisohn (éd.), *The Heritage of Sufism*, 3 vol., Oxford 1999 ; Marijan Molé, *Les Mystiques musulmans*, Paris 1965 ; Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (éd.), *Les Voies d'Allah : les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, Paris 1996 ; Seyyed Ḥossein Naṣr, « Le shī'isme et le soufisme », dans *Le Shī'isme imāmite*, Colloque de Strasbourg 6-9 mai 1968, Paris 1970.

Les mouvements messianiques qui émergent en Orient musulman dans la période suivant l'invasion mongole (XIII^e-XV^e siècles) – les Sarbadār, les Nūrbakhshī, les Ḥurūfī en Iran et en Asie Centrale, les Musha'sha' en Irak, les Bābā'ī en Asie Mineure – synthétisent souvent les traits caractéristiques des grands courants ésotériques que nous avons abordés aux séances précédentes : l'antinomisme et l'activité politique des *ghulāt* et des ismaéliens, les éléments doctrinaux du chiisme ancien et du soufisme. Certaines croyances concernant la religion du Sauveur eschatologique en islam, surtout dans la perspective chiite ou

crypto-chiite, suggèrent qu'il s'agit d'une religion universelle, que ce soit l'islam rétabli dans sa pureté originelle ou une religion nouvelle. Cette religion s'adressera non seulement aux musulmans, mais à l'ensemble de l'humanité. L'idée d'une religion universelle, intégrant dans l'islam des éléments provenant de sources extra-islamiques, notamment juives et chrétiennes, est un trait déterminant de nombre de ces mouvements messianiques en islam. D'autres particularités de ces mouvements se présentent comme les conséquences directes de cette idée fondamentale : leur position politiquement active, accompagnée parfois par la contestation de la loi islamique existante, leur tendance à militer pour faire accepter leur doctrine comme religion officielle dans l'anticipation de l'avènement imminent du Sauveur. Les mouvements messianiques ont joué en effet un rôle capital dans l'histoire de l'Orient musulman post-mongol, et les Safavides qui ont pris le pouvoir en Iran au début du xvi^e siècle se sont largement appuyés sur leur idéologie et leurs stratégies politiques. Par ailleurs, leurs doctrines syncrétistes étaient un terrain favorable pour l'échange intellectuel entre les trois grandes cultures monothéistes.

Orientations bibliographiques : Muhammad Ali Amir-Moezzi, « Fin du Temps et Retour à l'Origine », dans *La Religion discrète*, Paris 2006, p. 297-317 ; Jean Aubin, « La fin de l'état Sarbadār du Khorassan », *Journal Asiatique* 262 (1974), p. 95-118 ; *id.*, « Aux origines d'un mouvement populaire médiéval : le cheykhisme du Bayhaq et du Nichâpour », *Studia Iranica*, t. 5/1 (1976), p. 213-224 ; Ya'qūb Azhand, *Qiyām-i shī'ī-yi sarbadārān*, Téhéran 1363 / 1984 ; Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, Harvard University Press 2002 ; Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions: the Nūrbakhshīya between Medieval and Modern Islam*, Columbia (South Carolina) 2003 ; Jean Calmard, « Mar'ashis », *EI2* VI (1991), p. 496-502 ; Henry Corbin, *En Islam iranien*, vol. III, Paris 1972 ; Mercedes Garcia-Arenal (éd.), *Mahdisme et millénarisme en islam*, Aix-en-Provence 2000 ; Clément Huart, *La Religion de Bâb*, Paris 1899 ; Wladimir Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kurdistan. Ahl-i Haqq Texts*, Leyde 1953 ; Ahmet Karamustafa, *God's Unruly Friends*, University of Utah Press 1994 ; Ahmad Kasravī, *Tārīkh-i pānşad sāla-yi Khūzistān*, Téhéran 1313 / 1934 ; Şādiq Kiyā, *Nuqtaviyān yā Pasīkhāniyān*, Téhéran 1320 / 1942 ; Todd Lawson, « Interpretation as Revelation: The Qur'an Commentary of Sayyid 'Ali Muhammad Shirazi, the Bab », dans A. Rippin (éd.), *Approaches to the History of Interpretation of the Qur'an*, Oxford 1988, p. 223-253 ; Paul Luft, « Musha'sha' », *EI2* VII (1993), p. 672-675 ; Michel Mazzaoui, *The Origins of the Şafawids: Šī'ism, Şūfism and the Ġulāt*, Wiesbaden 1972 ; *id.*, « Musha'sha'iyān », *Folia Orientalia* 22 (1981-1984), p. 139-162 ; Ahmet Yaşar Ocak, *La Révolte de Baba Resul, ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au xiii^e siècle*, Ankara 1989 ; Abdulaziz Sachedina, *Islamic Messianism*, Albany 1981 ; John Masson Smith, *The History of the Sarbadar Dynasty, 1336-1381 A.D. and its Sources*, La Haye 1970 ; Gilles Veinstein (éd.), *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (xiv^e-xviii^e siècle)*, Paris 2005.

Les mouvements du courant « messianique » sont encore très insuffisamment étudiés et le courant dans son ensemble est encore mal défini. Cela tient en partie aux particularités de textes qui en relèvent et qui utilisent parfois diverses techniques de cryptage et de dissimulation de données, destinées à les préserver des poursuites politiques et de l'interprétation incompétente et surtout malveillante des non-initiés. Ces techniques peuvent être observées à partir de l'exemple du *Jāvdān-nāma*, texte principal du mouvement ḥurūfī, fondé en Iran dans la deuxième moitié du XIV^e siècle par Faḍlallāh Astarābādī (m. 1394). La doctrine ḥurūfī est en outre un cas représentatif d'une doctrine messianique portant les traces de la confluence du chiisme et du soufisme caractéristique de son époque, et de la réémergence des anciennes idées « hérétiques » attribuées aux *ghulāt*. Les commentaires approfondis sur les épisodes bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testaments contenues dans le *Jāvdān-nāma*, où ils font écho aux commentaires des passages coraniques, apportent une contribution à la question de l'assimilation des matériaux bibliques dans l'islam.

Orientations bibliographiques : Hamid ALGAR, « Horufism », *Encyclopaedia Iranica*, vol. XII (2004), p. 483-490 ; Ya'qūb AZHAND, *Ḥurūfiyya dar tārikh*, Téhéran, 1369/1990 ; Shahzad BASHIR, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*, Oxford, Oneworld, 2005 ; Alexandre BAUSANI, « Ḥurūfiyya », *EI2*, vol. III (1990), p. 620-622 ; Abdūlbakī GÖLPINARLI, « Faḍl Allāh Ḥurūfī », *EI2*, vol. II (1977), p. 751-754 ; Şādiq KIYĀ, *Vāzha-nāma-yi Gurgānī*, Téhéran, 1330/1952 ; Orkhan MİR-KASIMOV, « Étude de textes Ḥurūfī anciens : l'œuvre fondatrice de Faḍlallāh Astarābādī », thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études, Paris, 2007 ; *id.*, « Jāvdān-nāma », *Encyclopaedia Iranica*, vol. XIV/6 (2008), p. 603-605 ; Helmut RITTER, « Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit – II, Die Anfänge der Ḥurūfisekte », *Oriens*, vol. 7, n° 1 (1954), p. 1-54.

L'intervention de notre conférencière invitée, Madame Mojan Membrado (Inalco / CNRS), a porté sur les Ahl-i Ḥaqq, un mouvement ou, plus précisément, un groupe de mouvements dont M^{me} Membrado nous a présenté les différentes branches. Les Ahl-i Ḥaqq sont un exemple de mouvement hétérodoxe dont les mythes, les enseignements et le symbolisme synthétisent des éléments islamiques et des éléments venus probablement d'autres traditions culturelles. Cet exemple montre une fois de plus la diversité des courants qui existent au sein de l'islam, diversité qui dépasse largement le cadre des clichés médiatiques et des idées reçues.