

L'amour de l'Imām dans le shi'isme duodécimain : une voie de salut non sans péril

Mathieu TERRIER *

Résumé : Le shi'isme duodécimain est centré sur la figure de l'Imām. L'amour pour cet homme divin, dont le prophète Muḥammad donna le premier exemple, y joue un rôle de première importance comme voie de salut par excellence. Pourtant, le shi'isme imāmite ne saurait se définir simplement comme une religion d'amour, d'abord parce qu'il commande aussi la haine des ennemis de l'Imām, ensuite parce qu'il comprend une mise en garde contre une vénération excessive de celui-ci. Les croyances et attitudes dénoncées comme « exagération » (*ghulūw*), forme d'hérésie interne au shi'isme, semblent liées dès l'origine à un amour excessif, immodéré de l'Imām. Cet article se propose de suivre le problème de la délimitation entre un amour de l'Imām qui sauve et un amour de l'Imām qui (s')égare, le premier évoquant la *philia* associée à la *sophia*, le second un *éros* sujet à l'*hybris*, de sa première formulation dans la tradition imāmite jusqu'à sa réflexion croisée chez deux gnostiques du VIII^e/XIV^e siècle, Ḥāfiẓ Rajab al-Bursī et Sayyid Ḥaydar Āmulī.

Mots clés : shi'isme imāmite, *hubb*, *ghulūw*, gnose shi'ite, Ḥāfiẓ Rajab al-Bursī, Sayyid Ḥaydar Āmulī

Le shi'isme imāmite ou duodécimain, principal courant minoritaire de l'islam, est centré depuis l'origine sur la personne de l'*Imām*, le « guide » ou le « chef » au sens politique ou religieux du terme. On y vénère, après le prophète Muḥammad, une lignée de

* Mathieu Terrier est chargé de recherche au CNRS, membre statutaire du Laboratoire d'études sur les monothéismes (LEM) à l'Université PSL (Paris sciences et lettres).

douze Imāms de sa parenté et de sa descendance, ayant vécu entre le I^{er}/VII^e et le III^e/IX^e siècles. Le premier, ‘Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661), incarne la figure sacrée par excellence, dotée d’une double dimension historique et métaphysique. Selon la formule de Mohammad Ali Amir-Moezzi (2018 : 13), « le shi‘isme est la religion de l’Imām comme le christianisme est la religion du Christ ». C’est dire que cette figure participe à la fois de l’humanité et de la divinité, mais encore que l’amour pour elle est constitutif de la foi comme voie du salut. Pourtant, le shi‘isme imāmite ne saurait se définir simplement comme une religion d’amour, d’abord parce qu’il commande aussi une haine sacrée pour les ennemis de l’Imām, ensuite parce qu’il eut toujours à se défendre d’une vénération excessive de celui-ci, qui le placerait au-dessus du Prophète ou lui prêterait des attributs divins. L’amour de l’Imām n’a cessé d’être un thème ressenti comme fondamental autant que problématique dans ce courant de l’islam, depuis les enseignements ésotériques attribués aux Imāms dans les sources les plus anciennes (IV^e/X^e siècle) jusqu’à la pensée dite gnostique (*‘irfān*) émergeant au VIII^e/XIV^e siècle avec l’intégration à la spiritualité imāmite de la mystique soufie et de la philosophie arabe hellénistique (*falsafa*). Dans ces pages, nous verrons comment s’est posé, dans les textes de ce courant religieux, le problème de la délimitation entre un amour de l’Imām qui sauve et un amour de l’Imām qui (s’)égare, depuis son apparition dans la tradition imāmite jusqu’à sa résurgence chez deux représentants de la « gnose shi‘ite » : Ḥāfiẓ Rajab al-Bursī (m. après 813/1410) et Sayyid Ḥaydar Āmulī (m. après 787/1385). Entre les deux écueils d’un islam sunnite refusant la sainteté particulière ou exclusive de ‘Alī¹ et d’un shi‘isme « exagérant » (*ghulūw*) allant jusqu’à sa divinisation, ces penseurs se sont efforcés de définir l’amour de l’Imām comme le juste milieu entre le défaut et l’excès ; en d’autres termes, comme une sagesse de l’amour, une *philia* associée à la *sophia* plutôt qu’un *éros* sujet à l’*hybris*, sans toutefois éviter l’ambiguïté dans ce parti pris de la mesure contre la démesure.

¹ Dans le sunnisme s’est progressivement imposé un fort respect pour ‘Alī comme le quatrième des « califes bien guidés », et dans le soufisme en particulier, la sainteté de ‘Alī est reconnue. Il est propre aux shi‘ites d’en faire l’être humain le plus sacré après le Prophète.

L'amour de l'Imām dans le shi'isme duodécimain originel

Quatorze personnes se partagent la vénération des shi'ites imāmites. Ce sont d'abord le prophète Muḥammad (m. 11/632), sa fille Fāṭima (m. 11/632), son cousin et gendre 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661), le premier Imām, et les deux fils nés de cette union, al-Ḥasan (m. 50/670) et al-Ḥusayn (m. 61/680), deuxième et troisième Imāms. Ces cinq forment le noyau de la « Sainte Famille » des *ahl al-bayt*, les « gens de la maison » du Prophète. Ils sont suivis de neuf descendants d'al-Ḥusayn en ligne directe, le dernier d'entre eux, Muḥammad b. al-Ḥasan, dit al-Mahdī, censé être entré en « occultation majeure » en 329/941 ; son retour est attendu à la Fin des temps pour « couvrir la Terre de justice comme elle l'aura été d'injustice », selon une formule canonique. Ces Imāms sont à la fois des individus historiques distincts, chacun pouvant faire l'objet d'une dévotion particulière, et les composants d'un Plérôme céleste. La personne de l'Imām 'Alī demeure absolument centrale, concentrant l'essentiel de la pensée théologique, philosophique ou mystique, comme de la piété populaire.

Pour ses premiers partisans (*shī'a*, d'où le nom de shi'ites), 'Alī était l'unique successeur légitime du Prophète, et toute autorité spirituelle comme temporelle devait rester dans sa lignée. Il n'accéda au califat qu'au quatrième tour pour un bref règne (35–40/656–661) marqué par une série de guerres civiles et conclu par son assassinat ; après lui, ses enfants et descendants furent généralement surveillés et persécutés par le pouvoir. Aussi les Imāms de cette branche du shi'isme ont-ils renoncé à tout activisme politique pour revendiquer un imāmat indépendant du califat, de nature religieuse et spirituelle. Selon les paroles qui leur sont attribuées dans les recueils anciens, tout comme la mission du prophète était de révéler la lettre de la Loi, la mission de l'Imām est d'en conserver et d'en dévoiler l'esprit par l'herméneutique du Livre. Dans la *Weltanschauung* imāmite, toute chose sacrée, à l'instar de Dieu et de son Livre, possède une double dimension exotérique (*ẓāhir*) et ésotérique (*bāṭin*), apparente et cachée, sensible et spirituelle (Amir-Moezzi et Jambet, 2004 : 31–35). La prophétie et l'imāmat, représentées par les figures de Muḥammad et de 'Alī, forment respectivement la face exotérique et le fond ésotérique de la révélation (Corbin, 1971-72 : I, 219–283). L'Imām lui-même possède un aspect extérieur humain, sensible et historique, et un aspect intérieur divin, suprasensible et

métahistorique. L'amour pour lui présente cette même structure duelle. Son exotérique, ce sont les expressions des fidèles au quotidien et lors de grandes occasions comme les visites rendues aux tombes des Imāms, toute une piété populaire manifestée par des déclamations, des pleurs, des prières etc. Son ésotérique, c'est la méditation de l'Imām comme homme parfait (*insān kāmil*), impeccable et infaillible (*ma'sūm*), voire comme homme théophanique (non pas incarnation mais manifestation des attributs divins), méditation au centre de la gnose shi'ite depuis le VIII^e/XIV^e siècle.

Dans la doctrine du shi'isme originel, fondée sur les enseignements attribués aux Imāms, fixée avec le nombre définitif de ceux-ci (au milieu du IV^e/X^e siècle) et contenue dans le volumineux corpus des hadiths imāmites principalement établi à la même époque², l'Imām est avant tout l'objet d'amour des croyants parce qu'il est lui-même l'ami, l'aimé ou l'allié de Dieu (*walī Allāh*). Il est le sujet de la *walāya*, notion capitale et extrêmement polysémique signifiant à la fois, « du côté de l'Imām », « son alliance avec Dieu », « son amitié ou son amour pour Dieu et « l'amitié ou l'amour de Dieu pour lui », et du côté des croyants, « l'amour, la foi et la soumission infaillible que l'initié doit à son guide initiateur sacré » (Amir-Moezzi, 1992 : 74, 2006a)³.

L'amour de l'Imām possède une fonction sotériologique essentielle. Dans de multiples traditions, il est dit que la foi et le salut passent nécessairement par la connaissance et l'amour de l'Imām. Attribué au prophète Muḥammad : « Celui qui aime [‘Alī] m'aime, celui qui m'aime aime Dieu, celui qui aime Dieu ne connaît pas le châtement » (al-Hilālī, 2011 : 387). Attribué au cinquième Imām, Muḥammad al-Bāqir (m. 115/732 ou 119/737) : « L'amour de ‘Alī, c'est la foi ; la haine à son encontre, c'est l'impiété (*kufṛ*) » (al-Kūfī,

² Les hadiths imāmites comprennent les paroles du Prophète rapportées par les imāms, tenus pour leurs seuls transmetteurs dignes de foi, et des imāms eux-mêmes. Le hadith sunnite comprend les paroles du Prophète rapportées par des compagnons tenus par les shi'ites pour des traîtres. Les deux corpus possèdent des traditions communes mais en nombre relativement faible.

³ Dans le soufisme, *walāya* ou *wilāya* a le sens de « sainteté » comme héritage de la prophétie. Le spirituel élevé au rang de saint ou « ami de Dieu » (*walī Allāh*) n'est pas l'objet d'une « immaculée conception » et n'appartient pas nécessairement à la famille du Prophète comme dans le shi'isme. Entre beaucoup d'autres études consacrées à la sainteté dans le soufisme, voir Chodkiewicz, 2012, index s.v. WLY.

2011 : II, 428). Attribué à Dieu dans un hadith « saint » (*qudsī*) : « Ô Muḥammad, si ta communauté s'était rassemblée autour de l'amour de 'Alī b. Abī Ṭālib, Je n'aurais pas créé l'Enfer » (Ṭabarī Āmulī, 2006-7 : 181). Le terme désignant l'amour du fidèle pour l'Imām est « *ḥubb* » ou « *maḥabba* ». Le Coran emploie le verbe *aḥabba*, de même racine, pour signifier la relation entre Dieu et les croyants, dans les versets III, 31 : « Dis : “Si vous aimez Dieu, suivez-moi pour que Dieu vous aime” », et V, 54 : « Dieu fera bientôt venir des hommes ; Il les aimera, et ils l'aimeront ». Le terme « *maḥabba* » fut aussi choisi par les traducteurs gréco-arabes et les philosophes hellénistiques du III^e/IX^e siècle pour rendre la notion de *philia*, comme dans *maḥabbat al-ḥikma* (« amour de la sagesse ») pour *philosophia*. Le traditionniste tardif 'Abbās al-Qummī (1994-5 : VI, 270–273) souligne que l'amour de l'Imām n'est jamais désigné par le terme de « *ishq* », signifiant l'amour-passion, parce qu'il connote l'« exagération » ou l'« extrémisme » (*ghulūw*). La notion de *ishq* est affectivée par les poètes arabes, avec ou sans sublimation courtoise, comme par les mystiques soufis, souvent en lien avec la folie (*junūn*). Elle correspond à l'*éros* dans son association à l'*hybris*, ce dernier correspondant lui-même au *ghulūw*.

Toujours selon cette doctrine, si l'amour de Dieu est impossible sans l'amour de l'Imām, c'est parce que l'Essence de Dieu est en elle-même foncièrement inconnaissable. Une théologie négative ou apophasique va de pair avec une imāmologie théophanique : l'Imām est la manifestation humaine des attributs divins, ou selon l'expression d'Henry Corbin (2008 : 246), « il est la Face divine montrée à l'homme et la face que l'homme montre à Dieu ». Une tradition rapporte ainsi qu'un disciple demanda au sixième Imām Ja'far al-Ṣādiq (m. 148/765) si les croyants pourraient voir Dieu le jour de la Résurrection. Après une longue hésitation, l'Imām finit par répondre : « Les croyants le voient déjà dans ce monde-ci avant le jour de la Résurrection. Ne le vois-tu pas toi-même en ce moment même ? » (Ibn Bābawayh, 2009 : 66 ; Amir-Moezzi, 2006b : 98). Cette contemplation, pour les croyants privés de la présence physique de l'Imām – comme c'est le cas de tous les duodécimains depuis l'occultation du douzième Imām –, s'effectue dans le cœur (*qalb*), organe de l'amour comme de la connaissance spirituelle. Ainsi, c'est à travers l'Imām et dans le cœur du croyant que Dieu peut être vu, connu et aimé. Mais comme le suggère l'hésitation du sixième Imām, le caractère théophanique ou divin de l'Imām ne

devait pas être divulgué sans précaution, et ne pouvait l'être sans danger.

Les théologiens sunnites reprochent communément aux shi'ites de placer l'Imām 'Alī au-dessus du prophète Muḥammad, l'amour pour ce dernier étant pour eux un devoir primordial, suivi du respect pour tous ses compagnons (*ṣaḥāba*). Il convient donc de préciser le rôle du Prophète dans l'historiosophie ou la philosophie de l'histoire sainte des shi'ites imāmites, ainsi que dans le culte de l'Imām lui-même. Pour la foi shi'ite, Muḥammad est celui qui apporta la révélation, mais aussi celui qui initia 'Alī dès son enfance et le désigna comme son successeur ou son Imām. Selon cette conception de l'histoire, chaque prophète eut un Imām suivi d'une lignée d'Imāms jusqu'au prophète suivant ; Muḥammad est le dernier prophète, « le sceau des prophètes » (*khātam al-nabiyyīn*) selon le Coran (XXXIII, 40), et 'Alī, père de la dernière lignée d'Imāms, est appelé par Ḥaydar Āmulī (2015-6) « le sceau de l'Alliance divine universelle » (*khātam al-walāya al-muṭlaqa*), le Mahdī étant pour sa part « le sceau de l'Alliance divine déterminée » du cycle de Muḥammad⁴. Plus encore, dans les traditions herméneutiques attribuées aux imāms, l'Alliance divine (*walāya*) de 'Alī et des Imāms suivants est au cœur du sens caché (*bāṭin*) de la Loi révélée, et de nombreux versets du Coran sont « descendus » exprès pour le « Prince des croyants » 'Alī (Amir-Moezzi, 2014). L'amour du prophète doit donc conduire à l'amour de l'Imām, qui conduit ou équivaut lui-même à l'amour de Dieu.

Sur le plan historiographique, les sources shi'ites relatives à la vie du prophète Muḥammad placent au centre de celle-ci son amour pour 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan et al-Ḥusayn. L'intimité entre Muḥammad et 'Alī est décrite dans de nombreuses traditions attribuées au premier Imām⁵. Elle commence dans l'enfance de celui-ci, alors fils adoptif du futur prophète :

⁴ Āmulī reprend et corrige ici une doctrine du soufi sunnite Ibn 'Arabī (m. 638/1240).

⁵ Le *Nahj al-balāgha*, que nous citons, est une compilation de sentences et de prônes attribués à 'Alī réalisée par al-Sharīf al-Raḍī (m. 406/1015). Il contient probablement un noyau de traditions authentiques et certainement un nombre important de traditions apocryphes, voir Qutbuddin (2023).

Vous savez quelle fut ma proximité avec l'Envoyé de Dieu. Il m'a pris dans son giron tandis que j'étais un enfant. Il me serrait contre sa poitrine, m'enveloppait dans son lit, me faisait toucher son corps et respirer son odeur, mâchait certaines choses avant de me les faire avaler [...] Je le suivais comme l'enfant sevré suit sa mère. Chaque jour, il dressait pour moi l'une de ses mœurs comme une bannière (*'alam*) et m'ordonnait de la suivre. (Ibn Abī Ṭālib, 1993 : 411.)

Cette relation évoquant la *paideia* grecque, prend une dimension initiatique encore plus forte lors de l'apostolat de Muḥammad, toujours selon un témoignage attribué à 'Alī :

Chaque nuit, j'avais une entrée, et chaque jour, une retraite chez l'Envoyé de Dieu. Quand je l'interrogeais, il me répondait et la conversation suivait son cours. Les compagnons du Prophète savaient qu'il n'agissait ainsi avec aucun autre que moi. Parfois, cela avait lieu dans ma maison. Quand j'entrais dans l'une de ses demeures, il envoyait ses femmes séjourner ailleurs, de sorte que nous restions seuls tous les deux. Quand il venait [chez moi] pour m'entretenir en aparté de quelque chose, ni Fāṭima, ni aucun de mes enfants ne restait auprès de nous. Il me répondait quand je l'interrogeais, et prenait la parole quand mes questions tarissaient. Aucun verset du Coran ne descendit sur le Prophète, Dieu ne lui enseigna rien au sujet du licite et de l'illicite, de la prescription du bien et de l'interdiction du mal, de l'obéissance et de la désobéissance, de ce qui fut et de ce qui sera, sans qu'il me l'enseignât, me le fit répéter et me le dictât afin que je l'écrivisse de ma plume. Il m'instruisit ainsi sur l'herméneutique [du Coran], son sens exotérique et son sens ésotérique. Je l'appris par cœur et n'en oubliai pas une seule lettre. (Kulaynī, 2005 : 41.)

Cette relation d'osmose existentielle se fonde, selon des traditions présentes dans les recueils les plus anciens (début du IV^e/X^e siècle), sur l'origine métaphysique commune des deux personnes dans une parcelle de la Lumière divine précédant la création du monde (Amir-Moezzi, 1992 : 96–112). Cette gémellité prééternelle explique un fameux hadith attribué au Prophète : « 'Alī est de moi et je suis de lui » (al-Mufīd, 1985-6 : 77). Par ailleurs, le prophète Muḥammad et l'Imām 'Alī sont dits être « les parents (*wālidān*) de cette communauté » (*al-Qummī*, 2013-4 : III, 809). Sur

le plan historique et non plus métaphysique, un récit (également connu des sunnites) rapporte que le Prophète, au retour de son pèlerinage d'adieu à La Mecque en 10/631, rassembla les musulmans au lieu-dit Ghadīr Khumm, désigna 'Alī et déclara : « Celui dont je suis le maître (*mawlā*), 'Alī est son maître. Ô Dieu, sois l'allié [ou l'ami] de qui est son allié (*wāli man wālāhu*), sois hostile à qui lui est hostile ! » (al-Mufīd, 1985-6 : 161), ce que les shi'ites comprennent comme l'obligation de la *walāya* (amour, obéissance et soumission) pour 'Alī. Enfin, les chroniqueurs shi'ites rapportent que sur son lit de mort, Muḥammad fit appeler 'Alī pour lui communiquer son dernier souffle et expirer dans ses bras (al-Mufīd, 1985-6 : 172–173) – une place occupée, dans les sources sunnites, par la jeune épouse préférée du Prophète, 'Ā'isha, appelée par eux « la Mère des croyants », une adversaire acharnée de 'Alī.

Pour les shi'ites, cette proximité (*qarāba*) faisait naturellement de 'Alī le successeur désigné du Prophète. Mais parmi les compagnons de celui-ci, 'Alī n'avait pas que des amis, loin de là. Après la mort de Muḥammad, il fut écarté successivement au profit d'Abū Bakr (r. 632–634), de 'Umar (r. 634–644) puis de 'Uthmān (r. 644–656). Le décès de Fāṭima, peu après celui de son père, le laissa particulièrement isolé. Lors de son califat (656–661), il dut combattre successivement une coalition formée par 'Ā'isha et d'anciens compagnons du Prophète, le gouverneur de Syrie Mu'āwiya – futur fondateur de la dynastie omeyyade –, et finalement un groupe de ses anciens partisans, les kharidjites, dont le soutien fervent s'était renversé en une haine farouche et dont un membre, après que la plupart furent massacrés, parvint à l'assassiner. Après sa mort, les Imāms de sa descendance subirent les persécutions du pouvoir califal omeyyade puis 'abbasside. Le massacre du troisième, al-Ḥusayn, et des siens à Karbalā' en 61/680, acheva de marquer la vénération shi'ite de l'Imām d'un profond dolorisme.

De là vient que le shi'isme originel n'est pas seulement une religion d'amour, comme le voulait Henry Corbin (1971-72 : I, 285–302) : à l'alliance avec l'Imām (*walāya*) et à l'amour pour lui répond la dissociation ou la haine de ses ennemis (*barā'a*), une obligation aussi sacrée que la première. Selon de nombreuses traditions imāmites, la foi consiste dans l'amour de l'Imām et la dissociation à l'égard de ses ennemis. Si le shi'isme imāmite, à l'instar du christianisme, se fonde sur l'amour d'un homme divin – non pas certes incarnation mais lieu de manifestation de Dieu –, un

homme dont la personne historique fut faible, victime d'injustice, haïe autant qu'aimée, le shi'isme ne prône pas l'amour des ennemis ou de tous les hommes ; bien plutôt, il est structuré par un axe de pensée dualiste où se décline l'opposition amis/ennemis, alliance/dissociation, amour sacré/haine sacrée (Amir-Moezzi et Jambet, 2004 : 36–40). Ainsi, dans les pratiques des croyants, la dévotion manifestée pour les Imāms s'accompagne couramment de malédictions adressées à leurs ennemis, à commencer par les trois premiers califes, objets du plus grand respect chez les sunnites.

Mais surtout, l'amour de l'Imām lui-même s'avère ambivalent sur les plans éthique et sotériologique, déjà dans la tradition ancienne. Dans le *Nahj al-balāgha*, on trouve cette parole attribuée à 'Alī :

Deux groupes se damnent à mon sujet : ceux qui [m']aiment à l'excès (*muhibb mufrit*), chez qui l'amour outrepassé le droit [ou le vrai] (*al-haqq*), et ceux qui [me] haïssent à l'excès (*mubghid mufrit*), chez qui la haine outrepassé le droit. Les meilleurs des hommes, pour moi, sont le groupe du milieu (*al-namaṭ al-awsaṭ*). (Ibn Abī Ṭālib, 1993 : 273.)

Si l'authenticité de cette parole est incertaine, elle semble bien traduire une situation historique : 'Alī se trouvait effectivement coincé entre des ennemis déterminés à l'écarter du califat et des amis au zèle compromettant. Il y aurait donc, depuis l'époque fondatrice du shi'isme, une distinction entre un amour de l'Imām qui sauve de tout mal et un amour de l'Imām qui égare sur la voie même du salut. Délimiter la frontière entre les deux fut une préoccupation constante pour les Imāms et leurs disciples.

Les théologiens shi'ites de la période d'Occultation dénoncent comme « exagérateurs » (*ghulāt*, pluriel de *ghālin*), coupables de *ghulūw*, des shi'ites professant la divinité de l'Imām, sa supériorité sur le Prophète, la transmigration de la Lumière divine d'Imām en Imām ou le caractère falsifié du Coran officiel. En réalité, comme l'a montré Amir-Moezzi (2020a), cette dénonciation est largement artificielle et idéologique, car les positions attribuées à ces « exagérateurs » sont bien présentes dans les enseignements attribués aux Imāms. À une exception près : l'antinomisme (*ibāḥa*), soit l'abandon des prescriptions de la Loi au motif que la connaissance de son sens ésotérique rendrait inutile l'observance de sa forme exotérique. Certains shi'ites auraient ainsi soutenu que la

connaissance de l'Imām dispensait de l'exercice de la prière parce que la personne de l'Imām constituait le sens caché de cette obligation. Dans un long discours à l'un de ses disciples, le sixième Imām s'élève contre cet antinomisme : les personnes sacrées constituent en effet le sens ésotérique des devoirs culturels, mais leur connaissance et leur amour n'autorisent pas à négliger ces devoirs, parce que l'ésotérique de la Loi est inséparable de son exotérique (al-Qummī, 2010 : 570–580 ; Amir-Moezzi, 2020a). Il semble aussi que les Imāms réprouvèrent certains disciples comme « exagérateurs », les excluant parfois temporairement de la communauté, non pour avoir propagé des croyances ou des traditions fausses, mais pour avoir diffusé publiquement des croyances devant rester secrètes, réservées aux initiés, comme l'attribution à l'Imām de caractères divins (Amir-Moezzi, 1992 : 313–316).

On peut supposer que ces deux formes d'« exagération » avérées par la tradition shi'ite, le comportement antinomiste et la divulgation de vérités secrètes, procédaient justement d'un amour immodéré pour les Imāms. Les *ghulāt* seraient donc bien ceux-là qui « aiment [l'Imām] à l'excès » et se damnent par là où ils devraient se sauver. Ces partisans (*shī'a*) et amants (*muhibbūn*) excessifs peuvent être comparés aux célèbres poètes arabes de la tribu des Banū 'Udhra au VII^e siècle, comme le Majnūn de Layla (Qays b. al-Mulawwah) et le Jamīl de Buthaynā. Ceux-ci transgressaient la règle de bienséance tribale en proclamant publiquement leur amour, le nom et l'identité de l'aimée, et se condamnaient par là sciemment à l'exclusion sociale comme à la privation de l'aimée (Toelle et Zakharia, 2003 : 71). De même, les *ghulāt*, en proclamant publiquement la divinité de l'Imām, transgressaient la règle de la *taqiyya*, la « discipline de l'arcane » commandée par les Imāms, et provoquaient leur exclusion. En outre, un tel amour pour les Imāms devait naturellement entraîner une haine débordante de leurs ennemis. Ainsi la pratique rituelle de « l'insulte aux compagnons » – ceux qui auraient trahi le Prophète en écartant 'Alī et sa famille de sa succession – fut souvent condamnée comme relevant de l'« exagération », bien qu'elle soit justifiée par la tradition originelle, sans doute parce qu'elle compromet la sécurité des shi'ites dans un milieu sunnite où ces hommes sont au contraire très aimés (Kohlberg, 2020).

On comprend en effet que de telles attitudes (antinomisme, déclarations intempestives, exécration publique) aient pu mettre la communauté shi'ite et même les Imāms en danger, en donnant aux

chefs de l'islam officiel des motifs de persécution. Si la frontière est donc floue entre le shi'isme dit « modéré », qui ne se définit qu'après la période des Imāms historiques, à partir du IV^e/X^e siècle, et le shi'isme « exagérant », resté proche de la doctrine originelle (Amir-Moezzi, 2020a), c'est que la limite est naturellement tenue entre une *philia* dans les limites de la raison et un *éros* gagné par l'*hybris* – par conséquent, entre un amour de l'Imām qui définit la foi et assure le salut, et un amour de l'Imām qui dénature la foi, ruine le salut et compromet la religion. La dénonciation des « exagérateurs » ne serait donc pas purement idéologique mais reflèterait la conscience aiguë d'un authentique problème philosophique et religieux.

L'amour de l'Imām entre démesure et sagesse : deux points de vue gnostiques

Ce problème préoccupa particulièrement les premiers gnostiques shi'ites au VIII^e/XIV^e siècle, pour des raisons à la fois théoriques et pratiques. Théoriques, car l'amour de l'Imām est en principe indissociable de sa connaissance, l'imāmologie comme fondement de la foi, qu'ils entreprirent de penser à nouveaux frais. Pratiques, car il s'agissait aussi pour eux de se défendre contre l'accusation de *ghulūw* dans un contexte où les juristes-théologiens imāmites revendiquaient modération et rationalité pour mieux permettre leur collaboration avec le pouvoir politique, contre nombre de mouvements insurrectionnels shi'ites d'inspiration messianique (Amoretti, 1968 : 610–629). Ḥāfiẓ Rajab al-Bursī et Sayyid Ḥaydar Āmulī ont tous deux subi ce grief, le premier de son vivant, le second surtout après sa mort, pour avoir incliné – selon leurs censeurs – à la divinisation de l'Imām. Non que leurs œuvres confidentielles menacèrent la sécurité de la communauté, mais en exaltant les caractères transcendants de l'Imām, ils remettaient implicitement en question la prétention des juristes-théologiens (*fuqahā'*) à substituer leur autorité à la sienne durant son occultation. L'influence de la philosophie et du soufisme d'Ibn 'Arabī les amenait aussi à adoucir les aspects les plus dualistes de la doctrine en sublimant la haine des ennemis originellement liée à l'amour des Imāms ; ainsi la *barā'a* occupe-t-elle une place infime dans leurs traités tandis que la *walāya* est élevée au rang de principe métaphysique suprême. Pris entre le marteau des juristes-théologiens rationalistes et l'enclume des

shi'ites « exagérateurs », enclins au messianisme et à l'activisme politique, ils se sont employés à distinguer l'amour juste de l'Imām de son excès ou de sa déviance comme de son défaut ou de son ignorance, en adoptant cependant deux attitudes différentes à l'égard de l'orthodoxie.

Hāfiẓ Rajab al-Bursī, né vers 744/1342-3, probablement converti au shi'isme à partir du sunnisme, dut fuir autour de 780/1378 la ville shi'ite de Ḥilla, centre de la principale école imāmite de théologie (*kalām*) et de droit (*fiqh*) rationalistes de l'époque, à cause des savants l'accusant d'« exagération » (*ghulūw*), et trouva refuge dans le Khurāsān, région alors gouvernée par la dynastie soufie shi'ite des Sarbadār (738–783/1337–1381) (Terrier, 2018b). Son ouvrage majeur, « Les Orient des lumières de la certitude sur les réalités secrètes du Prince des croyants [‘Alī] » (*mashāriq anwār al-yaqīn fī ḥaqā'iq asrār amīr al-mu'minīn*), donne le témoignage et l'explication de ces persécutions. Dans sa conclusion, il écrit :

L'envieux et le blâmeur se sont rangés du côté des haineux pour me couper les voies de l'amitié et de la fraternité, alors que je n'étais imputable d'aucun vice dans la connaissance ni d'aucun péché dans l'amitié (*walā'*) [synonyme de *walāya*], sinon mon amour pour ‘Alī et ma divulgation de ses secrets. Si c'est là le péché [dont on m'accuse], si c'est là ce qui me vaut des tourments, eh bien comme c'est beau ! Un tel péché est la bonne action suprême et la voie du salut ; un tel tourment est plus doux que le souffle de vie pour le mourant. De ce péché, je ne me repens pas, et de ce vice, je ne reviendrai pas, mais je dirai comme dit [le poète] Qays ‘Āmir : « Dieu Miséricordieux, je me repens devant toi de mes péchés nombreux / Mais de ma passion (*hawā*) pour Layla, de mon renoncement à la voir, de cela je ne me repens pas ! ». (Bursī, 2005-6 : 426.)

L'analogie avec Majnūn, « le fou de Layla », est ainsi faite par l'auteur lui-même. Bursī se justifie de cet amour passionné en affirmant que Dieu et le Prophète sont « ceux qui éprouvent l'amour le plus intense envers ‘Alī » (*ashaddu ḥubban li-‘Alī*), et reproche à ses censeurs d'être aveuglés par leur passion contre l'Imām. Et de citer encore le poète Qays :

J'ai laissé se répandre [la nouvelle] de mon amour pour Layla

Comment je suis passionné d'elle (*kalīf lahā 'ishqan*),
éperdument épris [...]

Dieu a refusé que je suive une autre [voie] que son amour
[Me disant :] « Puisses-tu périr à jamais si tu t'unis à
une autre ! »

Alors par Dieu ! ce n'est pas mon amour pour elle qui
transgresse la limite

Mais elle qui, dans sa beauté, outrepassa toute limite.
(Bursī, 2005-6 : 427.)

Bursī abolit ici la distinction entre l'amour-*philia* (*ḥubb*) et la passion-*éros* (*'ishq*), la référence poétique lui permettant de briser le tabou linguistique. Et le rapprochement ne s'arrête pas là : à l'instar du poète 'udhrīte, le gnostique consent volontiers à subir les conséquences de ses déclarations d'amour spirituel pour 'Alī :

Je m'attachai à l'isolement et à la solitude, dans l'intimité
du Réel divin, ainsi qu'il est le plus juste, car il n'est rien de
bon dans la connaissance des hommes, selon les mots du
Prophète et intercesseur : « tout le bien est dans l'isolement,
tout le salut dans la solitude ». (Bursī, 2005-6 : 428.)

Et de conclure par la formule canonique : « La foi n'est rien
d'autre que la connaissance et l'amour de 'Alī, car celui qui connaît
'Alī connaît Dieu » (*ibid.*).

Si Bursī méprise les conséquences mondaines de son amour pour
'Alī, c'est pour mieux affirmer sa valeur sotériologique :

De même que la profession de l'unicité divine (*al-tawḥīd*)
n'a pas d'équivalent [dans la religion], de même l'amour de
'Alī, quand il est mis dans la balance [du Jugement dernier]
(*al-mīzān*), n'est diminué par aucune faute. Quand l'amour
de 'Alī est dans la balance, il n'est aucune mauvaise action
[avec lui], mais quand il n'y est pas, il n'est aucune bonne
action [dans la balance]. Car en réalité, les bonnes actions
ne sont que l'amour pour lui et les mauvaises actions ne sont
que la haine contre lui. [Selon un hadīth du Prophète] :
« L'amour de 'Alī est une bonne action que ne saurait
atteindre aucune mauvaise action, la haine contre 'Alī est
une mauvaise action que ne saurait racheter aucune bonne
action ». (Bursī, 2005-6 : 123–124.)

Notre gnostique semble même cautionner l'antinomisme au nom
de l'amour de 'Alī quand il cite ce hadīth « saint » (*qudsī*), empreint

du dualisme shi'ite originel : « [Dieu dit :] Je fais entrer au Paradis celui qui a obéi à 'Alī, même s'il M'a désobéi, et Je fais entrer en Enfer celui qui lui a désobéi, même s'il M'a obéi ». Le commentaire qu'il en donne est éloquent :

Car en réalité, l'obéissance [à Dieu], c'est l'amour de 'Alī associé à toutes les actions. Ainsi, celui qui aime 'Alī obéit déjà à Dieu, et celui qui obéit à Dieu est sauvé. Celui qui aime 'Alī est donc sauvé. Sache que l'amour de 'Alī, c'est la foi, et que la haine contre lui, c'est l'impiété. Il n'y a finalement [parmi les hommes] que ceux qui aiment 'Alī et ceux qui le haïssent. Qui l'aime n'est imputable d'aucune mauvaise action, n'est débiteur de rien, et qui n'est débiteur de rien a le Paradis pour demeure. Qui le hait est dénué de foi, et qui est dénué de foi, Dieu ne le regarde pas. Son obéissance [aux devoirs] est la désobéissance même. L'ennemi de 'Alī est donc damné, même s'il vient [au jour du Jugement] les mains pleines d'œuvres pies. L'ami de 'Alī (*walī-hī*), lui, est sauvé, même s'il s'est vautré dans le péché jusqu'aux oreilles. (Bursī, 2005-6 : 125.)

Bursī ne craint pas le paradoxe : se voulant strictement fidèle à la tradition originelle, il justifie les deux motifs historiques de l'accusation de *ghulūw* que sont la divulgation des secrets de l'Imām et la désobéissance à la Loi au nom d'une relation privilégiée avec lui. De même, quand il soutient que l'amour de l'Imām était au cœur des messages de tous les prophètes :

Dieu envoya tous les prophètes messagers pour qu'ils appellent à Lui, qu'ils annoncent Muḥammad et lui prêtent foi, qu'ils s'attachent fermement à l'alliance (*walāya*) de 'Alī [...]. Puis il envoya Muḥammad [...] et fit descendre sur lui [la Fātiḥa, la première sourate du Coran], où Il plaça son ami ['Alī] à un rang élevé en disant (Coran I, 6) : « Dirige-nous dans le chemin droit (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*) ». Le « chemin droit » désigne l'amour de 'Alī⁶. Dieu ordonna donc à son prophète de prier pour que sa communauté se guide sur l'amour de 'Alī. [...] Puis [Dieu] confirma cela en disant (Coran XI, 112) : « Sois droit, comme tu en as reçu l'ordre », c'est-à-dire : « Appelle les hommes à l'amour de 'Alī ». Dieu appela à la foi en premier, aux devoirs en second, car la foi est la racine, les devoirs sont ses branches,

⁶ C'est ce qu'affirment de nombreuses traditions exégétiques attribuées aux Imāms.

et la racine précède les branches. Il n'y a de devoirs que par la foi, et il n'y a de foi que par l'amour de 'Alī. La profession de l'unicité divine [le monothéisme] ne se noue que par l'amour de 'Alī. Tant qu'il n'y a pas de foi, il n'y a pas de devoirs, et tant qu'il n'y a pas d'amour de 'Alī, il n'y a pas de foi. Donc, la foi et les devoirs sont l'amour de 'Alī, la racine et la branche sont l'amour et l'alliance de 'Alī. (Bursī, 2005-6 : 215–216.)

Dans cette perspective, l'observance des devoirs religieux ne vaut que par l'amour de 'Alī : une prière, un jeûne ou un pèlerinage n'est agréé de Dieu que s'il est inspiré par lui. En revanche, l'amour de 'Alī vaut pour lui-même, que les devoirs religieux soient observés ou non. Sans affirmer que l'amour de l'Imām dispense d'obéir à la Loi, on ne saurait mieux ouvrir la voie à l'antinomisme.

Pourtant, l'on est surpris de voir Bursī, non seulement rejeter sur d'autres le grief d'exagération (*ghulūw*), mais encore revendiquer pour lui-même la position du juste milieu. Ainsi rapporte-t-il une parole de 'Alī faisant écho à celle qui a été citée plus haut : « Les meilleurs de mes shi'ites sont le groupe du milieu (*al-namaṭ al-awsaṭ*), dépassé d'un côté par ceux qui exagèrent (*al-ghālī*), suivi de l'autre côté par ceux qui dédaignent (*al-tālī*) ». « Ceux qui exagèrent », dit-il, sont ceux qui appellent le vassal (*al-marbūb*) « Seigneur » (*rabb*), autrement dit, qui font de l'Imām un Dieu ; « ceux qui dédaignent » sont ceux qui demandent une preuve pour emprunter la voie de la science de la certitude, c'est-à-dire ceux qui mettent la raison au-dessus de l'amour et veulent qu'on leur démontre la sainteté de 'Alī, laquelle n'est réellement connue que par l'amour. « Le groupe du milieu », enfin, est constitué de « ceux qui se distinguent par la science de certitude (*'ilm al-yaqīn*), la vision de certitude (*'ayn al-yaqīn*) et la vérité de la certitude (*ḥaqq al-yaqīn*) », trois expressions coraniques signifiant respectivement, pour les mystiques shi'ites comme sunnites, la connaissance intellectuelle abstraite, la connaissance sensible directe et la connaissance mystique unifiante (Bursī, 2005-6 : 412–413).

Bursī se réclame de la même position du juste milieu quand il revient, dans un ouvrage d'exégèse du Coran intitulé « La perle précieuse » (*al-Durr al-thamīn*), sur les deux derniers versets de la première sourate, la Fātiḥa (Coran I, 6-7) : « Dirige-nous dans le chemin droit ; le chemin de ceux que tu as comblés de bienfaits ; non

pas le chemin de ceux qui encourent ta colère, ni celui des égarés », qu'il interprète ainsi :

Au sens exotérique, « ceux qui encourent la colère [de Dieu] » (*al-maghḍūb 'alayhim*) sont les juifs et « les égarés » (*al-dāllīn*) sont les chrétiens⁷. Mais au sens ésotérique, les premiers sont ceux qui se sont comportés comme les juifs et les seconds comme les chrétiens vis-à-vis des gens de la Sainte Famille, c'est-à-dire 'Alī, Fāṭima et les imāms de leur descendance. Le Prophète dit à 'Alī : « Tu es celui autour de qui se produit la discorde. Tu as eu en Jésus un exemple : les juifs l'ont haï jusqu'à calomnier sa mère, les chrétiens l'ont aimé jusqu'à l'appeler "Seigneur". Des hommes t'aimeront qui entreront au Paradis grâce à leur amour pour toi, des hommes te haïront qui entreront en Enfer à cause de leur haine à ton égard ; et nulle faute ne t'en incombera ». Ainsi, ceux qui haïssent 'Alī ont été assimilés aux juifs, et ceux qui l'aiment à l'excès l'ont été aux chrétiens. Ceux qui se détournent de son amour sont « ceux qui encourent la colère », ce sont les métamorphosés de cette communauté, et « les égarés » sont les exagérateurs (*al-mufrīṭūn*). Que Dieu maudisse l'exagérateur obstiné comme le négateur envieux ! (Bursī, 2009 : 29–30 ; Amir-Moezzi, 2020b : 221–222 ; Lory, 2009 : 318.)

Ainsi, ceux qui pèchent par défaut d'amour de l'Imām sont les sunnites qui ne reconnaissent pas l'imāmat de 'Alī ; leurs chefs sont promis à la métamorphose animale (*maskh*) par de nombreuses traditions imāmites. Ceux qui pèchent par excès d'amour de l'Imām sont les shi'ites *ghulāt* qui proclament la divinité de sa personne, comme les chrétiens l'ont fait avec Jésus. De nombreuses traditions témoignent de cette analogie entre 'Alī et Jésus, entre les « exagérateurs » shi'ites et les chrétiens (Amir-Moezzi, 2016). Bursī n'est pourtant pas équitable dans sa double dissociation : s'il maudit les deux groupes, il ne voue pas expressément les exagérateurs à l'Enfer mais se contente de rapporter du Prophète que des hommes aimeront 'Alī qui entreront au Paradis grâce à leur amour pour lui, tandis que ceux qui le haïront iront en Enfer. Sachant que tous ceux qui haïssent 'Alī sont perdus, on est invité à comprendre que tous ceux qui l'aiment sont *in fine* sauvés.

⁷ C'est l'interprétation de nombreux exégètes sunnites.

C'est une attitude également ambivalente que l'on rencontre chez Sayyid Ḥaydar Āmulī, né vers 719/1319 à Āmul d'une famille d'origine shi'ite, surtout connu pour des œuvres philosophiques et mystiques, dont un commentaire ésotérique (*ta'wīl*) du Coran et un commentaire des *Gemmes des sages* (*Fuṣūṣ al-ḥikam*) d'Ibn 'Arabī, œuvres dans lesquelles il exalte la nature théophanique de l'Imām. Son œuvre demeura confidentielle de longs siècles, mais au cours de sa vie, il ne semble pas avoir subi de persécution (Terrier, 2018a). Après avoir, selon ses dires, rompu avec la carrière mondaine à l'âge de trente ans pour embrasser la vie itinérante soufie, il passa de longues années à Bagdad à suivre l'enseignement du théologien Fakhr al-Muḥaqqiqīn al-Ḥillī (m. 771/1370), fils d'al-'Allāma al-Ḥillī (m. 726/1325), maître de l'école de Ḥilla, jusqu'à recevoir de lui une autorisation d'enseigner (*ijāza*) en 761/1359. En 769/1368, apparemment à sa demande, Āmulī rédigea une épître théologique se réclamant de la double autorité de la tradition scripturaire (*naql*) et de la raison démonstrative (*'aql*), dans laquelle il critique l'exagération (*ghulūw*) en matière d'amour et de vénération à l'égard de l'Imām. Le texte, récemment redécouvert et édité, sans doute authentique, contraste avec les œuvres connues de l'auteur par son absence d'inspiration mystique et son parti pris de modération dans la vénération de l'Imām. Il pourrait s'agir d'un écrit défensif ou préventif, taisant des conceptions mystiques développées ailleurs. Intitulée « La levée du différend et de la dispute (*Raf' al-khilāf wa al-munāza'a*) », l'épître porte sur une question de polémique historique apparemment éloignée de notre thème : pourquoi l'Imām 'Alī, après la mort de Muḥammad, a-t-il laissé ses adversaires (Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān) prendre le pouvoir sans se soulever et combattre pour son droit, lui qui tirait sa légitimité du Prophète, lui dont le courage et la force, lors des batailles de ce dernier, étaient restés légendaires ? Une question qui, à en croire de nombreuses traditions, fut déjà objectée à 'Alī de son vivant, par d'anciens partisans, dont certains allaient se retourner contre lui en formant les kharidjites, et une question qui, semble-t-il, était encore opposée aux imāmrites par les théologiens sunnites à l'époque de notre auteur, pour montrer que 'Alī ne contestait pas la légitimité du califat de ses prédécesseurs.

La thèse de Ḥaydar Āmulī, dans sa simplicité apparente, s'avère grosse d'enjeux doctrinaux : 'Alī était impuissant (*'ājjiz*) à faire valoir son droit face aux premiers califes, étant donné les rapports de

force, et dut renoncer à les combattre pour ne pas s'exposer vainement à la mort. Or, deux types d'adversaires refusent d'admettre l'impuissance ('*ajz*) de 'Alī : d'un côté, les théologiens sunnites affirment qu'il avait la capacité de se soulever contre les premiers califes mais qu'il ne l'a pas fait parce qu'il reconnaissait leur légitimité et manquait de courage ; de l'autre, les « exagérateurs » shi'ites pensent que l'Imām ne peut être impuissant, car l'impuissance serait contradictoire avec son impeccabilité ('*iṣma*), que tous les shi'ites attribuent à l'Imām. Āmulī explique ainsi cette double opposition : les premiers sont égarés par leur ignorance ou leur haine de l'Imām, tandis que les seconds le sont par leur amour même de l'Imām (Āmulī, 2017 : 66).

À ces shi'ites égarés par leur amour de l'Imām, Āmulī entend montrer que l'impeccabilité de celui-ci n'implique pas son omnipotence pratique mais peut être congruente à son impuissance ; que l'impuissance et la faiblesse sont compatibles avec l'impeccabilité et peuvent même lui être inhérentes. À cette fin, il conçoit philosophiquement l'impeccabilité, en premier lieu, comme une pureté absolue de l'intention, une volonté ferme et constante de faire son devoir, indépendamment de toute considération d'efficacité – selon une conception que l'on pourrait dire prékantienne –, et en second lieu, comme la pleine possession des vertus définies conformément à l'éthique aristotélicienne⁸. L'Imām possède au plus haut point les quatre vertus cardinales que sont la science, le courage, la tempérance et la justice, chacune se définissant comme le juste milieu entre deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut. Ainsi, le courage (*shajā'a*) qui doit être attribué à l'impeccable est le juste milieu entre la lâcheté (*jubn*), vice par défaut, et la témérité (*tahawwur*), vice par excès. La lâcheté consiste à renoncer quand on est en mesure de faire son devoir, la témérité à exposer sa personne à la destruction sans espoir réel de profit. Āmulī reproche donc aux deux groupes des sunnites et des « exagérateurs » shi'ites, faute de connaître la vraie signification du courage, d'attribuer à l'Imām les vices correspondants : les premiers, en refusant l'impuissance comme l'impeccabilité de 'Alī, prennent sa passivité pour de la

⁸ L'éthique aristotélicienne fut transmise aux penseurs shi'ites par le philosophe Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (m. 672/1273). Dans le sunnisme, elle apparaît au moins depuis al-Ghazālī (m. 505/1111). Toute une littérature des « vertus » ou « excellences » (*faḍā'il*) porte sur les compagnons du Prophète (*al-ṣaḥāba*) et sur les quatre premiers califes en particulier.

lâcheté ; les seconds, en refusant que l'Imām impeccable puisse être impuissant, voudraient qu'il fût téméraire en affrontant le monde entier. En réponse, Āmulī soutient que 'Alī fit preuve d'un parfait courage et ne manqua en rien à son impeccabilité en adoptant une attitude quiétiste face aux trois premiers califes, parce qu'il était impuissant à se soulever contre eux et devait conserver la dimension ésotérique de l'imāmat ; de même, ses descendants et successeurs furent dominés, opprimés, tués par leurs ennemis, mais ils n'en sont pas moins des guides impeccables, pour qui l'amour et la connaissance sont nécessaires au salut (Āmulī, 2017 : 62–74). Āmulī appelle aussi ses coreligionnaires à être cohérents avec leurs expressions d'amour pour les Imāms, leurs lamentations et leurs malédictions qui n'auraient pas de sens si les Imāms n'avaient pas été impuissants face à leurs adversaires.

Ce n'est donc pas seulement la raison, mais aussi l'amour qui doit reconnaître l'impuissance de l'Imām. Āmulī applique à l'amour du croyant pour l'Imām l'éthique du juste milieu déjà appliquée au courage de l'Imām lui-même. L'amour vertueux de l'Imām est un juste milieu entre le défaut et l'excès. Et de citer la tradition attribuée à l'Imām 'Alī déjà évoquée, dans une version légèrement différente : « Deux types d'hommes se damnent à mon sujet : ceux qui m'aiment à l'excès (*ghālin*) et ceux qui me haïssent (*qālin*) » (Ibn Abī Tālib, 1993 : 652). C'est dire que l'Imām doit être aimé pour sa finitude et son humanité, non pour sa divinité ; et que cet amour doit être par suite mesuré. À l'inverse, l'exagération ruineuse (*ghulūw*) consiste à aimer l'Imām comme un être divin plutôt qu'humain, et à l'aimer par suite démesurément. Il s'agit non seulement d'une erreur, mais d'une faute envers l'Imām, car en niant son impuissance, on lui attribue *nolens volens* un manquement au devoir. En effet, si l'Imām avait été capable de combattre pour son droit et d'éliminer les usurpateurs, il aurait dû le faire, conformément à la Volonté divine ; s'il ne l'a pas fait, ce ne peut être qu'en raison de son impuissance. En voulant conserver l'impeccabilité de l'Imām en un sens absolu, les exagérateurs ne font en réalité que la ruiner. Āmulī les tance ainsi :

En voulant purifier [l'Imām] de ses attributs humains, ils introduisent en lui les attributs divins. Ceci est le comble de l'hostilité par la domination de l'amour, la quintessence de l'imperfection dans la perfection même. (Āmulī, 2017 : 120.)

Trop aimer, c'est mal aimer : ce *topos* de la psychologie amoureuse se vérifie aussi dans l'imāmologie shi'ite rationnelle ou « modérée ».

Āmulī fait en effet profession d'un shi'isme modéré, un shi'isme du juste milieu, à égale distance du sunnisme et de l'« exagération » shi'ite :

La droite doctrine au sujet de l'imām consiste à le placer au rang de l'humanité et non au rang de la divinité, au niveau de l'imāmat et non au niveau de la prophétie ou de la mission des envoyés (*risāla*), car l'imām n'est ni un dieu, ni un prophète, ni un envoyé. (Āmulī, 2017 : 120.)

Le propos entre en tension avec des traditions prêtées à 'Alī que notre auteur cite à plusieurs reprises comme authentiques dans ses grands ouvrages : des prônes « théo-imāmosophiques » où l'Imām affirme son identité avec des noms et attributs divins (Amir-Moezzi, 2006b), des prônes dont Bursī et lui-même sont parmi les premiers transmetteurs à l'écrit. À l'évidence, cette épître est un texte exotérique s'adressant à tous les shi'ites (peut-être même aussi aux sunnites), tandis que les grandes œuvres d'Āmulī sont de nature ésotérique, adressées à des initiés. Āmulī pourrait vouloir faire preuve de fidélité à l'Imām en s'abstenant de divulguer ses plus hautes qualités dans un tel écrit. Mais encore, il nous semble que l'exagération critiquée ici consiste moins à affirmer les attributs divins de l'Imām qu'à nier ses attributs humains, parmi lesquels, au premier chef, l'impuissance. Tel est le fait d'un amour excessif qui ne peut admettre la faiblesse humaine de l'aimé, qui aliène celui-ci en l'idéalisant, comme les *ghulāt*, ou s'en détourne par dépit, comme les *kharidjites*. Tout se passe comme si pour Āmulī, l'amour de l'Imām comme homme théophanique exigeait préalablement de le reconnaître comme humain, ce qui est tout le propos de cette épître. Par suite, si cet amour est bien la finalité de l'obéissance au Prophète comme le moyen de la connaissance de Dieu, il ne peut et ne doit pas se substituer aux devoirs envers Dieu et le Prophète, soit à la religion exotérique et à ses devoirs rituels.

Comme Bursī, Āmulī renvoie donc dos à dos ceux qui pèchent respectivement, dans l'amour de l'Imām, par excès et par défaut, à savoir les « exagérateurs » shi'ites et les théologiens sunnites. Si le cas des seconds paraît perdu d'avance, celui des premiers est plus tragique, car ils s'égarent sur la voie même du salut. La démesure ou

l'*hybris* renverse leur amour en hostilité, la perfection en imperfection et le salut en perte. À l'inverse, c'est la justice comme équilibre (*'adl*) qui détermine l'amour véritable, vertueux et salvifique, de l'Imām :

La limite du juste milieu dans la justice [à l'égard de l'Imām], c'est d'en faire un homme courageux, qui ne soit ni téméraire ni lâche, car tout cela serait un vice et non une vertu, une imperfection et non une perfection. C'est pourquoi [l'Imām] dit : « Nous sommes la position du milieu (*al-numruqa al-wustā*) et la voie droite (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*) », car par la perfection de leur justice, [les Imāms] ont toujours observé le juste milieu véritable des mœurs qui est la voie droite elle-même. (Āmulī, 2017 : 120 ; Ibn Abī Ṭālib, 1993 : 650.)

La justice à l'égard des Imāms consiste donc à connaître leur perfection morale comme médiété ou juste milieu. Et l'amour requis à leur égard doit être adéquat à cette connaissance, à l'image de son objet : un amour mesuré et raisonnable, quoique exclusif et inconditionnel. Avec l'intégration de l'éthique aristotélicienne à l'imāmologie duodécimaine – intégration présente chez Āmulī, non chez Bursī –, ce n'est pas seulement la doctrine, mais l'*éthos* de l'amour de l'Imām qui se voit transformé, adouci, modéré. De même que l'exagération (*ghulūw*) se définit comme une *hybris* ou une déraison de l'amour, le véritable shi'isme apparaît alors comme une sagesse de l'amour pour l'Imām.

Conclusion

Si le shi'isme se définit comme religion de l'amour pour l'Imām, cet amour entendu comme obligation absolue et comme voie de salut reste foncièrement ambigu et problématique. D'abord parce qu'il s'accompagne d'un pendant négatif, la dissociation ou la haine des ennemis de l'Imām ; ensuite parce qu'il comprend, de manière inhérente, le risque d'un excès qui le renverse en son contraire ; enfin parce qu'il pose la question de l'obéissance à la Loi. Les gnostiques shi'ites du VIII^e/XIV^e siècle, se réclamant de la tradition imāmite originelle (I^{er}/VII^e–IV^e/X^e siècles), ont défini et revendiqué pour eux-mêmes un « juste amour » de l'Imām, à égale distance du défaut et de l'excès. Mais ni Rajab al-Bursī ni Ḥaydar Āmulī n'ont évité

Mathieu TERRIER

l'ambiguïté ni échappé au grief d'exagération lié à la divinisation de l'Imām, et ce qu'ils ont surtout montré, c'est que malgré le développement de la jurisprudence et de la théologie rationnelles depuis l'occultation, l'amour de l'Imām était resté pour les shi'ites, à travers les siècles, un motif d'inquiétude doctrinale. Il le demeure encore au XI^e/XVII^e siècle, en Iran safavide, chez des penseurs comme Muḥsin Fayḍ Kāshānī (m. 1090/1679-80) et Quṭb al-Dīn Ashkevarī (m. entre 1088/1677 et 1095/1684), en proie à la domination des juristes-théologiens rationalistes. Entre la *walāya* et le *ghulūw*, la *philia* gouvernée par la *sophia* et l'*éros* sujet à l'*hybris*, la sagesse de l'amour et la folie idolâtre, la frontière reste bien difficile à établir.

Remerciements

Je remercie les rapporteurs anonymes de mon article pour leurs pertinentes remarques sur la première version de celui-ci.

Bibliographie

- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali. 2020a. « Les Imams et les Ghulāt. Nouvelles réflexions sur les relations entre imamisme “modéré” et shi'isme “extrémiste” ». *Shii Studies Review*, vol. 4, p. 5–38.
- . 2020b [2017]. « Al-Durr al-Thamīn attribué à Rağab al-Bursī. Un exemple des “commentaires coraniques personnalisés” shi'ites ». [Réimpression du *Le Muséon*, vol. 130, no 1/2, p. 207–240.] Dans *Ali, le secret bien gardé. Figures du premier Maître en spiritualité shi'ite*, p. 251–283. Paris : CNRS.
- . 2018. *La preuve de Dieu. La mystique shi'ite à travers l'œuvre d'al-Kulaynī (IX^e – X^e siècle)*. Paris : Le Cerf.
- . 2016. « Muḥammad le Paraclét et 'Alī le Messie : nouvelles remarques sur les origines de l'islam et de l'imamologie shi'ite ». Dans *L'ésotérisme shi'ite : ses racines et ses prolongements*, p. 19–54. Turnhout : Brepols.
- . 2014. « 'Alī et le Coran (Aspects de l'imamologie duodécimaine XIV) ». *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 98, no 4, p. 669–704. Dans *Ali, le secret bien gardé. Figures du premier Maître en spiritualité shi'ite*, p. 31–62. Paris : CNRS.
- . 2006a [2002]. « Notes à propos de la walāya imamite ». [Réimpression du *Journal of the American Oriental Society*, vol. 122, no 4, p. 722–741]. Dans *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, p. 177–207. Paris : Vrin.
- . 2006b [1996]. « Remarques sur la divinité de l'Imam ». [Réimpression de *Studia Iranica*, vol. 25, no 2, p. 193–216.] Dans *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, p. 89–108. Paris : Vrin.
- . 1992. *Le Guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*. Lagrasse : Verdier.
- AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali et Christian JAMBET. 2004. *Qu'est-ce que le shi'isme ?*. Paris : Fayard.
- AMORETTI, Biancamaria Scarcia. 1968. « Religion in the Timurid and Safavid Periods ». Dans *The Cambridge History of Iran*. Volume 6, sous la dir. de John A. BOYLE, p. 210–269. Cambridge : Cambridge University Press.
- ĀMULI, Sayyid Ḥaydar. 2017. *Raf' al-khilāf wa al-munāza'a*. Édition de Ḥusayn Kalbāsī ASHTARĪ. Téhéran : Mu'assasat Pajūhashī-yi ḥikmat va falsafah-i Irān.
- . 2015-6. *Naṣṣ al-nuṣūṣ fī sharḥ al-Fuṣūṣ*. Édition de Muḥsin BĪDĀRFAR. Qom : Bīdār.
- al-BURSI, Ḥāfiẓ Rajab. 2005-6. *Mashāriq anwār al-yaqīn fī haqā'iq asrār amīr al-mu'minīn*. Édition de 'Abd al-Ghaffār ASHRAF AL-MĀZANDARĀNĪ. S.I. : Intishārāt al-maktabat al-ḥaydariyya.
- . 2009. *Al-Durr al-tamīn fī khamsami'āt āyat nuzilat fī mawlānā amīr al-mu'minīn*. Édition de 'Alī 'ĀSHŪR. Qom : Mu'assasat al-kitāb al-islāmī.

- CHODKIEWICZ, Michel. 2012 [1986]. *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*. Paris : Gallimard.
- LE CORAN. 1967. Traduit de l'arabe par Denis Masson. Paris : Gallimard.
- CORBIN, Henry. 2008 [1983]. *Face de Dieu, face de l'homme*. Paris : Entrelacs.
- . 1971-72. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. 4 volumes. Paris : Gallimard.
- AL-HİLĀLĪ, Sulaym b. Qays (attribué à). 2011. *Kitāb Sulaym b. Qays*. Édition s.n. Beyrouth : al-Dār al-'arabiyya.
- IBN ABĪ ṬĀLIB, 'Alī (attribué à). 1993. *Nahj al-balāgha*. Édition d'Ḥusayn ŌAL-A'LAMI. Beyrouth : Mu'assasat al-A'lami li-l-maṭbū'āt.
- IBN BABAWAYH, al-Qummī. 2009. *Kitāb al-Tawhīd*. Édition s.n. Beyrouth : Dār al-aḏwā'.
- KOHLBERG, Etan. 2020 [1984]. « Some Imāmi Shī'ī Views on the *ṣaḥāba* ». Dans *In Praise of the Few. Studies in Shi'ī Thought and History*, p. 51–84. Leyde : Brill.
- AL-KŪFĪ, Furāt. 2011. *Tafsīr Furāt al-Kūfī*. Édition de Muḥammad AL-KĀZIM. 2 volumes. Beyrouth : Mu'assasat al-tārīkh al-'arabī.
- AL-KULAYNĪ, Muḥammad b. Ya'qūb. 2005. *Uṣūl al-Kāfī*. Édition s.n. Beyrouth : Mu'assasat al-A'lami li-l-maṭbū'āt.
- LORY, Pierre. 2009. « Souffrir pour la vérité selon l'ésotérisme chiite de Rajab Borsī ». Dans *Le shī'isme imāmīte quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, sous la dir. de Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Meir M. BAR-ASHER et Simon HOPKINS, p. 315–323. Turnhout : Brepols.
- AL-MUFĪD, al-Shaykh. 1985-6. *Al-Irshād*. Édition de Muḥammad Bāqir SA'IDI. Téhéran : Kitāb-furūshī-yi islāmiya.
- AL-QUMMĪ, 'Abbās. 1994-5. *Safīnat al-bihār*. Édition s.n. 8 volumes. Qom : Dār al-uswa.
- AL-QUMMĪ, 'Alī b. Ibrāhīm. 2013-4. *Tafsīr al-Qummī*. Édition de Muḥammad Bāqir AL-ABṬĀHĪ. 3 volumes. Qom : Mu'assasat al-Imām al-Mahdī.
- AL-QUMMĪ, Ṣaffār. 2010. *Baṣā'ir al-darajāt*. Édition s.n. Beyrouth : Sharkat al-A'lami li-l-maṭbū'āt.
- QUTBUDDIN, Tahera. 2023. « Nahj al-balāgha ». Dans *Encyclopaedia of Islam, THREE*, sous la dir. de Kate FLEET *et al.* Leyde : Brill. Récupéré le 3 mai 2022 de http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_40664.
- ṬABARĪ ĀMULĪ, Muḥammad b. Jarīr. 2006-7. *Nawādir al-mu'jizāt fī manāqib al-a'imma al-hudāt*. Édition de Bāsim Muḥammad ASADĪ. Qom : Dalīl-i mā.
- TERRIER, Mathieu. 2018a. « Āmulī, Sayyid Ḥaydar ». Dans *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, sous la dir. d'Henrik LAGERLUND. Dordrecht : Springer. Récupéré le 3 mai 2022 de https://doi.org/10.1007/978-94-024-1151-5_585-1.

—. 2018b. « Bursī, Al-Ḥāfiẓ Rajab al- ». Dans *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, sous la dir. d'Henrik LAGERLUND. Dordrecht : Springer. Récupéré le 3 mai 2022 de https://doi.org/10.1007/978-94-024-1151-5_586-1.

TOELLE, Heidi et Katia ZAKHARIA. 2003. *À la découverte de la littérature arabe, du VI^e siècle à nos jours*. Paris : Flammarion.

Abstract : Twelver or Imāmi Shi'ism is centrally focused on the person of the Imām. Love for this divine man, of which the prophet Muḥammad is the prime example, plays a major role in the doctrine as the way of salvation par excellence. Yet, Imāmi Shi'ism cannot be defined simply as a religion of love, firstly, because it also commands hatred for the enemies of the Imām, and, secondly, because it includes a warning against excessive veneration of the Imām. The beliefs and attitudes denounced as “exaggeration”, a kind of heresy, within Shi'ism itself, seem to be linked from the outset to an excessive, immoderate love for the Imām. This article aims to trace the problem of delineating between a love of the Imām that saves and a love of the Imām that goes astray, the former being comparable to a *philia* associated with *sophia*, the second being comparable to an *eros* subject to *hybris*, from its first elaboration in the Imāmi tradition to its cross-reflection in the works of two 8th/14th-century Gnostics, Ḥāfiẓ Rajab al-Bursī and Sayyid Ḥaydar Āmulī.

Keywords : Imāmi Shi'ism, *ḥubb*, *ghulūw*, Shi'i gnosis, Ḥāfiẓ Rajab al-Bursī, Sayyid Ḥaydar Āmulī
