

*Exégèse et théologie de l'islam shi'ite*

## Étude du *Livre de la Preuve* d'al-Kulaynī (suite et fin)

Conférences de l'année 2012-2013

**Mohammad Ali Amir-Moezzi**

---



**Electronic version**

URL: <http://journals.openedition.org/asr/1232>

DOI: 10.4000/asr.1232

ISSN: 1969-6329

**Publisher**

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

**Printed version**

Date of publication: 20 December 2014

Number of pages: 129-136

ISSN: 0183-7478

**Electronic reference**

Mohammad Ali Amir-Moezzi, « Étude du *Livre de la Preuve* d'al-Kulaynī (suite et fin) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [Online], 121 | 2014, Online since 19 November 2014, connection on 04 March 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1232> ; DOI : 10.4000/asr.1232

---

**Étude du Livre de la Preuve d'al-Kulaynī (suite et fin)**

Cette année, nous avons principalement concentré notre enseignement sur les traditions concernant les capacités prophétiques des imams qui constituent, à notre sens, le centre de gravité des doctrines imamologiques du *Livre de la Preuve* (*Kitāb al-ḥujja*) du *Kāfī* d'al-Kulaynī. Ce thème, mettant en question le dogme selon lequel Muhammad est le dernier des prophètes (et donc l'islam la dernière des religions), fait partie des doctrines sur lesquelles la « discipline de l'arcane » (*taqiyya*) est la plus rigoureusement appliquée. Les hadith-s touchant les qualités prophétiques des imams semblent comprendre plusieurs groupes correspondant sans doute à plusieurs couches, plusieurs phases doctrinales. Dans un premier groupe, toute qualité prophétique est radicalement écartée des imams. Ceux-ci ne cessent de dire dans ce genre de traditions que leur statut est semblable à celui des imams des prophètes antérieurs et que leurs compétences ne concernent que le licite et l'illicite, c'est-à-dire une science légale on ne peut plus « orthodoxe ». L'objectif de ce genre de traditions semble être la prise en considération du dogme selon lequel Muḥammad est le dernier prophète. Al-Kulaynī a regroupé ces traditions dans un chapitre intitulé justement « le caractère répugnant de la croyance en la prophétie des imams » (*karāhiyat al-qawl fīhim* [i. e. *fī l-a'imma*] *bi l-nubuwwa* – ce qui signifie nettement que, comme on le sait par ailleurs, certains professaient ce genre de doctrines dans les cercles shi'ites). Cependant, à y regarder de plus près, on a l'impression que le traditionniste y a appliqué une forme de *taqiyya*. Le chapitre ne comporte que sept très courts hadith-s où une certaine évolution y est nettement perceptible : alors que les premiers hadith-s semblent vouloir souligner le fait que Muḥammad est le dernier des prophètes, le Coran le dernier des Livres révélés et les imams uniquement des garants du bon fonctionnement légal de l'islam, les derniers attribuent aux imams un poids de plus en plus lourd dans l'économie du sacré. Dans l'avant-dernier hadith du chapitre, tout en se dissociant de ceux qui croient en la nature divine ou prophétique des imams, l'imam Ja'far al-Ṣādiq décrit ces derniers comme étant les trésoriers de la connaissance de Dieu (*khuzzān 'ilm allāh*), les interprètes de la cause de Dieu (*tarājimat amr allāh*) ou encore la preuve éclatante de Dieu (*al-ḥujjat al-bāliḡa*). Et puis dans le dernier hadith, le même Ja'far est dit avoir déclaré que la seule différence entre les imams et le Prophète Muḥammad concerne le nombre légalement autorisé de femmes à épouser ! Les chapitres suivants chez al-Kulaynī, comportant un nombre beaucoup plus grand de traditions, semblent viser à nuancer fortement, pour ne pas dire contredire, le premier groupe de hadith-s « orthodoxes » que l'on vient de mentionner. En effet, dès le chapitre qui suit, les imams sont désignés par les deux termes techniques particulièrement forts

de *muḥaddath* et de *mufahham*, signifiant respectivement « celui à qui parlent les entités célestes » et « celui à qui est donnée la compréhension des choses célestes ». Les chapitres suivants rapportent des données anthropogoniques selon lesquelles l'imam est créé de la même substance céleste que le prophète Muḥammad, à savoir une argile tirée du Trône divin et il possède cinq esprits dont le plus noble est appelé l'Esprit Saint ou l'Esprit de la sainteté (*rūḥ al-quds*), appellation comme on le sait, de l'entité ou de la faculté qui permet la réception de la révélation. L'imam est investi de l'entité céleste appelée l'Esprit (*al-rūḥ*) dont parle le Coran (par ex. Q. 17:85 ou 42:52) : « l'Esprit procédant de l'Ordre du Seigneur » ; grâce à cet être céleste, supérieur aux archanges Michel et Gabriel, l'imam est capable de recevoir directement les révélations divines.

Il est intéressant de noter que dans certaines traditions, face à l'imam énumérant ses propres capacités prophétiques, son interlocuteur, pourtant souvent un disciple intime, semble pétrifié par l'énormité des déclarations de son maître. Alors, celui-ci l'assure de sa sincérité et lui demande en même temps de rester discret. Évidemment, ce qui est en jeu c'est le dogme islamique de la fin absolue, de l'interruption définitive de la prophétie après Muḥammad.

Dans d'autres traditions certaines nuances sont introduites, sans doute pour sauvegarder le dogme « orthodoxe » de la supériorité du Prophète Muḥammad sur tout être humain en général et sur les imams en particulier. Des différences sont ainsi établies entre un prophète-messager (*rasūl*), un prophète simple (*nabī*) et un imam-*muḥaddath* (« à qui parlent les anges ») : le prophète-messager voit et entend l'ange aussi bien en rêve qu'en état de veille, le prophète simple voit et entend l'ange seulement en rêve, enfin l'imam-*muḥaddath* entend mais ne voit pas l'ange. Mais même ces nuances semblent être de circonstance et paraissent avoir été introduites *a posteriori* car elles paraissent contredites par d'autres traditions aussi allusives que savoureuses. Selon l'une d'entre elles, l'imam Ja'far al-Šādiq montre à un disciple intime « les duvets des anges » (*zaghāb al-malā'ika*), tombés dans sa maison et qu'il garde précieusement. D'après un autre hadith, devant la question claire d'un adepte : « Est-ce que les anges se manifestent à vous ? », le même imam évite de répondre et se contente de caresser la tête d'un de ses fils et de dire : « les anges sont à l'égard de nos enfants plus gentils que nous-mêmes ». Dans le même hadith, l'imam semble déclarer allusivement que les anges viennent chez lui lui serrer la main (*mušāfaha*). Tout cela indiquerait que, tout comme les plus grands prophètes, l'imam est capable d'entendre mais aussi de voir l'ange et ce en étant bien éveillé. Al-Kulaynī a regroupé ces traditions dans un chapitre intitulé « les anges entrent chez les imams, foulent leur tapis et leur apportent des informations » (*inna l-a'immat tadhulu l-malā'ika buyūtahum wa taṭa'u busuṭahum wa ta'tīhim bi l-akhbār*).

Par ailleurs, à l'instar de Muḥammad, des prophètes et sages anciens, l'imam est capable d'ascension céleste ; il monte jusqu'au Trône divin pour augmenter ses connaissances ou encore rencontrer les esprits des personnages saints du passé. Il possède les Écritures saintes des religions antérieures qu'il peut lire dans leur langue d'origine ; il connaît les événements du ciel et de la terre, ceux du passé

et de l'avenir et il détient des pouvoirs surnaturels miraculeux et des facultés thaumaturgiques.

Toutes ces capacités font partie de ce qui est désigné par l'expression « la connaissance du monde invisible » (*'ilm al-ghayb*) que l'orthodoxie islamique plus tardive réservera exclusivement aux prophètes voire à Dieu seul. Mais il y a encore plus. De nombreux rapports semblent indiquer que les disciples particulièrement initiés des imams sont eux aussi capables d'exploits prophétiques. Il est dit d'abord qu'ils ont été créés de la même substance que les prophètes, à partir de la matière première du monde céleste de 'Ilīyūn. Ensuite, l'adepte initié, désigné par l'expression technique « le fidèle éprouvé » (*mu'min mumtaḥan*), est constamment mis sur un pied d'égalité avec l'ange de la proximité (*malak muqarrab*) et le prophète envoyé (*nabī mursal*). Et puis dans les faits, si on se fie aux ouvrages hérésiographiques et historiques, les grands hérésiarques des débuts de l'islam, issus presque tous des cercles secrets shī'ites, auraient prétendu être le lieu de manifestation de Dieu et/ou être Envoyé de Dieu avec des capacités prophétiques miraculeuses, qualificatifs des imams bien sûr mais aussi des prophètes antérieurs, Jésus-Christ en particulier. Que l'on pense aux hérésiarques comme Abū Maṣṣūr al-'Ijlī, Bayān b. Sam'ān, Abū l-Khaṭṭāb ou même le mystique supplicié al-Ḥallāj. D'où l'usage massif, dans les milieux shī'ites, de deux traditions prophétiques : « les Sages sont les héritiers des prophètes » (*al-'ulamā' waraṭhat al-anbiyā'*) et « les Sages de ma communauté sont semblables aux prophètes d'Israël » (*'ulamā' ummatī ka-anbiyā' banī isrā'īl*).

Ainsi, l'existence de différents groupes de traditions contradictoires montre peut-être des rapports datant d'époques différentes ou encore des enseignements donnés aux disciples au degré d'avancement différent, mais leur présence simultanée par exemple chez un auteur aussi important qu'al-Kulaynī, le ton allusif de plusieurs d'entre elles et l'invitation des imams à la plus grande discrétion à leur sujet relèvent tous, et ce sans aucun doute, du devoir de la garde du secret. Et pour cause ! Ce qui est en jeu, c'est la mise en question de l'article de foi selon lequel Muḥammad est le dernier des prophètes et donc l'islam la dernière des religions révélées.

Mais qu'en est-il de l'histoire de cet article de foi ? Les doctrines imamologiques shī'ites sont-elles les seules, pendant les premiers siècles de l'hégire, à le mettre en question ? Voyons les choses d'un peu plus près. Le dogme s'est cristallisé autour de l'interprétation de l'expression « sceau des prophètes » du verset coranique 33:40 : « Muḥammad n'est le père d'aucun homme parmi vous mais il est l'Envoyé de Dieu et Sceau des prophètes » (*mā kān(a) muḥammad(un) abā aḥad(in) min rijālikum wa lākin rasūl allāh wa khātam(a)* [ou *khātim(a)*] *n-nabiyyin(a)...*). L'expression *khātam/khātim al-nabiyyin* est un hapax et, comme d'autres mots et expressions du même genre, elle a donné beaucoup de fils à retordre d'abord aux lettrés musulmans et, à la suite de ces derniers, aux orientalistes et islamologues. Elle serait d'origine manichéenne. Les anciens historiens des religions musulmans déclarent presque unanimement que c'est Mani qui portait le titre de « Sceau des prophètes » ; c'est le cas d'al-Bīrūnī, d'al-Shahrastānī, d'Ibn al-Murtaḍā ou encore d'Abū l-Ma'ālī al-Balkhī. Sans entrer dans les discussions érudites des uns et des autres, il me semble que la plupart des chercheurs modernes vont dans le même sens. De Henri-Charles Puech à Julien Ries, en passant par Michel Tardieu, Guy

Stroumsa ou la grande monographie de Carsten Colpe, *Das Siegel der Propheten*<sup>1</sup>, tous ces savants rattachent l'expression au manichéisme et à la personne de Mani. Ils sont tout aussi unanimes pour soutenir que, dans les textes manichéens, « le Sceau des prophètes » ne signifierait pas nécessairement le dernier des prophètes. Il est vrai que Mani se voyait lui-même comme l'équivalent du Paraclet promis par Jésus mais il pratiquait également l'*imitatio Christi* et l'expression « Sceau des prophètes », bien que polyvalente, semble signifier dans sa bouche « celui qui vient confirmer » la mission du Christ mais aussi celles de Zoroastre et de Bouddha, comme un sceau confirme le contenu d'une lettre officielle. Guy Stroumsa<sup>2</sup> a analysé un extrait du texte manichéen *Xuāstvānīft* en traduction ouïgoure où se sont les initiés manichéens, les Élus, qui sont appelés « les prophètes ». Mani, désigné lui-même par le titre d'apôtre, et donc considéré comme supérieur aux « prophètes », confirme la mission des Élus. Ici les prophètes ne sont pas les prédécesseurs mais les successeurs, les disciples de Mani. Nous sommes très proches de la conception shi'ite des successeurs initiés de Muḥammad, les imams et autres sages, que le Prophète aurait confirmés. Récemment, Hartmut Bobzin<sup>3</sup> a soutenu l'hypothèse selon laquelle l'expression désigne, dans un certain nombre de textes judéo-chrétiens et chrétiens, la personne de Jésus qui vient confirmer et accomplir la prophétie de Moïse. Ce qui est également souvent le cas de Muḥammad comme messenger coranique venant confirmer et parachever les missions prophétiques de Jésus et de Moïse.

Revenons à l'islam et à l'islam sunnite cette fois. La confirmation de la doctrine selon laquelle Muḥammad est le dernier des prophètes semble tellement absolue qu'elle tend à faire oublier que ce dogme a eu une histoire. Or, aussi bien la complexité des données dans les sources islamiques (à commencer par le sens exact du terme *khātam/khātim* de l'expression coranique) que celle des études critiques consacrées à la question (de Hartwig Hirschfeld, Ignáz Goldziher, Josef Horowitz, Arthur Jeffery, John Wansbrough aux études classiques de Yohanan Friedmann et à celle de David Stephen Powers) mettent bien en évidence cette histoire et son caractère encore problématiques à bien des égards.

Il est vrai que si l'on consulte la littérature des exégèses coraniques, même à l'époque ancienne, on se rend compte que pratiquement la seule interprétation qui y est donnée de l'expression coranique *khātam* ou *khātim al-nabiyyin* c'est qu'il n'y aura plus de prophète après Muḥammad. Mais en examinant d'autres sources, en particulier le corpus de Hadith, même le plus « orthodoxe », d'autres définitions semblent faire surface. Par exemple al-Bukhārī et Muslim, autorités incontestables de Hadith sunnite, rapportent une tradition où l'expression a le sens du prophète qui vient parachever la mission des prophètes antérieurs. Dans un grand nombre

1. C. COLPE, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, Berlin 1990.

2. G. STROUMSA, « Seal of the Prophets: the Nature of A Manichean Metaphor », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), p. 61-74

3. H. BOBZIN, « The "Seal of the Prophets": Towards an Understanding of Muḥammad's Prophethood » dans A. NEUWIRTH, N. SINAI, M. MARX (éd.), *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leyde 2010, p. 565-583

de hadith-s, rapportés par exemple par Ibn Ḥanbal, Ibn Sa'd, al-Ṭabarī ou encore Ibn Kathīr, l'expression signifie le prophète qui se manifeste juste avant la fin des temps et non spécifiquement le dernier des prophètes.

Dans une tradition remontant à 'Ā'isha, l'épouse du Prophète, et rapportée par Ibn Abī Shayba et beaucoup d'autres, celle-ci déclare : « Dites (au sujet de Muḥammad) qu'il est le Sceau des prophètes mais ne dites pas qu'il n'y aura pas de prophète après lui ». D'autres Compagnons pensaient la même chose. Le chapitre s'intitule d'ailleurs chez Ibn Abī Shayba : « Tous ceux qui refusaient à professer qu'il n'y aura plus de prophète après le Prophète » (*man kariha an yaqūl(a) lā nabiyy(a) ba'd al-nabī*).

Par ailleurs, selon un grand nombre de rapports traditionnels concernant Ibrāhīm, le fils qu'a eu le Prophète avec Marie la Copte et qui mourut en très bas âge, il est dit que Muḥammad, tout en pleurant la mort de son enfant, aurait déclaré : « Par Dieu, c'était un prophète, fils d'un prophète » ou bien « [...] S'il était resté en vie, il aurait été un homme véridique et un prophète (*siddīqan nabiyyan*) ».

Parmi les rapports consacrés à la « Vie du Prophète » et transmis par le célèbre Ibn Hishām dans sa non moins célèbre *al-Sīra al-nabawiyya*, dans l'épisode concernant la reconnaissance de la nature prophétique de Muḥammad par le moine chrétien Baḥīra/Baḥīrā, l'expression « sceau de la prophétie » signifie surtout une marque corporelle, probablement une tâche de rousseur, preuve de la prophétie de celui qui la porte. L'information sera reprise par beaucoup d'autres « biographes » du Prophète.

L'assertion selon laquelle la prophétie se terminerait à la mort de Muḥammad n'allait donc apparemment pas de soi, et ce au moins pendant les deux premiers siècles de l'islam. La poésie arabe ancienne des tout premiers siècles aurait également gardé les traces des hésitations concernant cette question. Le *Dīwān* du poète contemporain du Prophète, Umayya Ibn Abī al-Ṣalt (ou attribué à lui), contient un vers où il est dit que Muḥammad est le sceau des prophètes, ceux venus avant lui et ceux qui viendront après lui. Yohanan Friedmann se réfère également à d'autres poètes anciens pour souligner le sens ambigu du terme « sceau »<sup>4</sup>. Dans les *Naqā'id* de Jarīr et al-Farazdaq, le terme est mis au pluriel et Muḥammad est appelé *khayr al-khawātīm*, « le meilleur des sceaux ». De même, dans son commentaire des poèmes *Hāshimīyyāt* d'al-Kumayt b. Zayd al-Asadī, Abū Riyāsh al-Qaysī, écrivant aussi tardivement qu'au début du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, soutient que « le Sceau des prophètes » signifie « le meilleur [littéralement la beauté] des prophètes » (*khātām al-anbiyā' fa huwa jamāl al-anbiyā'*).

Bien entendu, des textes et des traditions de ce genre seront plus tard interprétés plus ou moins subtilement pour sauver le dogme de « Muhammad, le dernier des prophètes » mais le caractère problématique aussi bien du verset coranique qui l'a fondé que de l'expression « Sceau des prophètes » que celui-ci contient semble indéniable. La récente monographie de David Powers, consacrée à ce verset et intitulée justement *Muḥammad is not the father of any of your men. The making*

4. Y. FRIEDMAN, « Finality of Prophethood in Sunnī Islām », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), p. 177-215.

of the last Prophet<sup>5</sup>, est une tentative, fondée sur une érudition impressionnante et des argumentations sophistiquées, pour démontrer que le verset 33:40 est un ajout tardif dont l'objectif principal a été d'établir précisément le dogme de l'ultime prophète. Sans partager forcément les méthodes et les conclusions de ce livre, on peut observer à travers lui l'ampleur des problèmes posés par l'expression aux débuts de l'islam.

Finalement le dogme de la fin de la prophétie, posé probablement dès la mort de Muḥammad, sera accepté par tous les Musulmans, les Shi'ites compris, peut-être vers les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de l'hégire. Cette unanimité aurait été le résultat d'une répression étatique, conséquence de plusieurs siècles de conflits sanglants. En effet l'histoire de l'islam naissant est marquée par une violence séculaire se manifestant surtout par d'incessantes guerres civiles qui, nécessairement, ont eu une influence décisive sur la genèse et le développement des textes scripturaires et des doctrines. Yohanan Friedmann insiste sur le poids des nombreux « faux-prophètes » (« faux » bien entendu pour les autorités musulmanes) et les guerres menées contre eux par le pouvoir central dans l'élaboration de la définition dogmatique du *khatm al-nubuwwa* comme « fin de la prophétie »<sup>6</sup>. Que l'on pense aux figures de la prophétesse Sajāh ou des prophètes Musaylima, al-Aswad al-'Ansī ou Tulayḥa b. Khuwaylid contre lesquels le premier calife Abū Bakr déclencha, juste après la mort du Prophète, les sanglantes « guerres de l'apostasie » (*hurūb al-ridda*). Plus tard, ce fut le cas des rebelles se déclarant prophètes et envoyés de Dieu tels qu'al-Ḥārith b. Sa'īd sous les Omeyyades, et ceux de Muhammad b. Sa'īd dit « le crucifié » (*al-maṣlūb*), de Hāshim b. al-Ḥakīm dit « le voilé » (*al-muqanna'*) ou encore de Maḥmūd b. al-Faraj sous les Abbassides. Cependant, dans ce registre, le nombre des révoltés appartenant à l'une des multiples sectes 'alides/shi'ites et se disant prophètes est de loin le plus élevé parmi les divers courants théologico-politiques. Nous avons déjà mentionné les noms de quelques-uns parmi eux. Ajoutons encore ceux d'al-Mukhtār b. Abī 'Ubayd, de 'Abdallāh b. Mu'āwiya, de Mughīra b. Sa'īd, parmi beaucoup d'autres. L'histoire des califats omeyyades et abbassides débordent des récits de leurs rébellions, de la déclaration de leur statut prophétique – par eux-mêmes ou par leurs partisans – et de leur féroce répression par les forces califales.

On peut raisonnablement penser que le dogme de « la fin de la prophétie » aurait connu ses premières gestations dès « les guerres de l'apostasie », dans les cercles du pouvoir califal de Médine, afin de délégitimer les prétentions des adversaires de celui-ci. Cependant, l'ambiguïté voire le flou qui entourent le sens du terme *khātam/khātim* de l'expression coranique qui nous occupe, et ce pendant plusieurs siècles, montrent clairement que la définition officielle se heurta à un certain nombre de résistances et mit donc très longtemps pour être enfin acceptée par tous les croyants. La répression physique et doctrinale des Shi'ites en général et de leurs « hérésiarques » en particulier, a certainement été pour quelque chose dans l'établissement de cette unanimité. Les enjeux étaient en effet immenses. Il y allait de l'autorité religieuse

5. D. S. POWERS, *Muḥammad is Not the Father of Any of Your Men: the Making of the Last Prophet*, Philadelphie 2009.

6. Y. FRIEDMAN, *ibid.*

et politique dirigeant la communauté et les critères de sa légitimité. Pour le pouvoir califal et les juristes-théologiens qui le soutenaient et qui finirent par représenter le sunnisme, la prophétie était terminée, car la totalité des paroles et directives, aussi bien divines que prophétiques, étaient désormais contenues dans le Coran et dans le Hadith dit « authentique ». Pour les Shi'ites, et certains autres mouvements moins importants, la direction spirituelle et temporelle des fidèles ne pouvait pas être assurée uniquement par des textes dont, de surcroît, l'authenticité posait problème, mais plutôt par des hommes inspirés, des sages divins à la tête desquels se trouvait la personne infallible de l'imam. Or, pour le pouvoir et ses théologiens, gérer les Écritures scripturaires, imposer leur autorité et se présenter comme leurs seuls garants était plus facile que maîtriser des hommes prétendant être en relation directe avec la source de ces Écritures et possédant une réelle influence sociale. Il fallait donc à tout prix réprimer, sur le plan politique, la prétention à la prophétie de certains opposants, inspirée le plus souvent par l'imamologie shi'ite, et, sur le plan religieux, imposer à tous la doctrine de la fin de la prophétie.

Celle-ci fut donc acceptée par le shi'isme aussi, en tout cas dans ses principales branches. Il est en effet significatif que toutes les exégèses coraniques shi'ites du verset 33:40 (contenant la fameuse expression « Sceau des prophètes »), qu'il s'agisse de sources pré- ou post-bouyides, semblent avoir scrupuleusement respecté cette doctrine. Mais, ne s'agit-il pas justement d'une pratique de *taqiyya*, surtout dans les exégèses pré-bouyides ? En effet, l'idée d'une rupture définitive de communication entre le Ciel et le Sage était apparemment insupportable pour les imams et leurs adeptes. Héritiers de bon nombre de doctrines du judéo-christianisme, du manichéisme et des mouvements gnostiques de l'Antiquité tardive, s'identifiant comme des initiés divins représentant une religion de la connaissance, ils auraient introduit des nuances dans les données prophétologiques pour sauvegarder la possibilité d'une telle communication en y appliquant en même temps les règles de la *taqiyya*, de la garde du secret. Le prophète voit et entend l'ange, alors que l'imam-*muhaddath* – jamais appelé « prophète » – ne peut qu'entendre le messager céleste ; le prophète reçoit la révélation (*wahy*) alors que l'imam est capable de recevoir l'inspiration (*ilhām*) ; le prophète est le messenger de la lettre de la Parole divine (*tanzīl*), son aspect exotérique (*ẓāhir*), alors que l'imam est le sage inspiré de son esprit, sa dimension ésotérique (*bāṭin*), son exégèse spirituelle (*ta'wīl*) ; le prophète est le législateur et l'instaurateur de la religion extérieure pour la majorité des fidèles (*al-āmma*, *al-akthar*) alors que l'imam est le Maître de l'herméneutique, initiateur de la religion intérieure pour une minorité d'élites (*al-khāṣṣa*, *al-aqall*). En même temps, comme on l'a vu, l'imam possède pleinement les capacités prophétiques (et les enseigne à ses initiés, selon les « hérésiarques ») : ascension céleste, communication avec les entités célestes, connaissance de l'avenir, toutes sortes de pouvoirs miraculeux et thaumaturgiques, etc. Cependant, pour bien distinguer son statut de celui du prophète, le terme utilisé pour qualifier sa nature est celui de *walāya* (alliance ou amitié divine), prolongement, sur le plan ésotérique, de la *nubuwwa* mais distinct de lui et transmis de génération en génération par le Legs sacré, la *waṣiyya*.

Le shi'isme va ainsi progressivement distinguer entre une prophétie législatrice (*nubuwwa tashrī'iyya*) et une prophétie ontologique non-législatrice (*nubuwwa*



*takwīniyya*) désignée par le terme de *walāya*. Il semble ainsi reprendre, à sa manière, la vieille division juive, survenue selon Ephraïm E. Urbach après l'avènement du christianisme, entre prophétie législatrice fondatrice de religion et prophétie non-législatrice interdite d'innovation<sup>7</sup>. L'orthodoxie sunnite rejettera catégoriquement et souvent agressivement ces doctrines. Les fidèles des imams, victimes pendant plusieurs siècles de sanglantes répressions, marginalisés et ostracisés par une religion officielle majoritaire de plus en plus rigide, semblent s'être vus contraints d'appliquer la *taqīyya* à bon nombre de leurs doctrines les plus importantes. La continuité de la prophétie, notion religieuse capitale dans plusieurs traditions spirituelles de l'Antiquité tardive, aurait figuré au centre de ces doctrines.

---

7. E. F. URBACH, « Matay pasqah ha-nevu'ah » [« Quand est-ce que la prophétie cessa ? »] (en hébreu), *Tarbiz* 17 (1946-1947), p. 1-11.