Exégèse et théologie de l'islam shi'ite

Philosophie en Islam

Mystique, messianisme et formulations de l'autorité religieuse dans le monde musulman entre les ^v^e/^{xi}^e et ^x^e/^{xvi}^e siècles

Orkhan Mir-Kasimov

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/2107>

DOI : 10.4000/asr.2107

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 379-394

ISBN : 978-2909036-46-5

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Orkhan Mir-Kasimov, « Mystique, messianisme et formulations de l'autorité religieuse dans le monde musulman entre les ^v^e/^{xi}^e et ^x^e/^{xvi}^e siècles », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 125 | 2018, mis en ligne le 29 juin 2018, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2107> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2107>

*Exégèse et théologie de l'islam shi'ite
Philosophie en Islam*

Orkhan MIR-KASIMOV

Directeur d'études invité
Institut d'études ismaéliennes, Londres

**Mystique, messianisme et formulations de l'autorité religieuse
dans le monde musulman entre les v^e/xi^e et x^e/xvi^e siècles**

LA longue période qui s'étend entre le v^e/xi^e et le x^e/xvi^e siècles témoigne d'une intense transformation au sein du monde musulman qui mène du califat classique à une multitude de formations politiques, et finalement à l'émergence des grands empires Ottoman, Safavide et Moghol. L'un des enjeux centraux de cette période consiste à maintenir une formulation cohérente de l'autorité religieuse, dont dépend la survie même de la communauté musulmane, en l'adaptant à des réalités historiques et des changements aussi radicaux que la montée des puissantes dynasties turques, les invasions mongoles ou l'arrivée des Croisés. Cette question a occupé les esprits les plus brillants parmi les penseurs musulmans médiévaux, qui se sont exprimés dans de nombreux ouvrages allant de traités de théorie politique à des livres de conseils destinés aux rois et princes. L'objectif de ces quatre conférences est de mettre en évidence un facteur moins connu, et pourtant important, qui a participé activement aux redéfinitions de l'autorité religieuse tout au long de cet âge de transformations. Il s'agit de la contribution de la pensée mystique et messianique, tant chiite que sunnite qui, dans les moments critiques, proposait des solutions qui ne pouvaient pas être conçues et élaborées dans le cadre des doctrines juridiques et théologiques prédominantes.

I. Soufis, Califes et Sultans à la fin de l'époque Abbaside

Dans le vaste empire abbaside, l'affaiblissement du pouvoir califal face à l'émergence des dynasties indépendantes est accompagné d'une affirmation de plus en plus forte de l'autorité des shaykhs soufis. Avec le développement des réseaux et des confréries soufies aux v^e-vi^e/xi^e-xii^e siècles, et la popularisation du culte des saints qui leur fournit une solide base sociale, le soufisme n'est plus limité à la sphère spirituelle, il devient un acteur important sur la scène politique. Son rôle politique est étroitement lié à une certaine formulation de l'autorité religieuse, enracinée dans la doctrine soufie, qui commence à fonctionner comme une source de

légitimité exploitée tant par les sultans que par les califes. Les bases théoriques fondant la formulation soufie de l'autorité religieuse atteignent leur expression la plus aboutie dans l'œuvre d'Ibn Arabi (m. 638/1240).

La première conférence a commencé par la formulation et la discussion des questions qui déterminent la problématique centrale de cette série de conférences. Comment définir le courant mystico-messianique ? Quelles étaient ses racines à l'époque du califat classique ? Quel était le rôle de ce courant dans l'évolution historique du monde musulman et dans l'histoire intellectuelle de l'islam ?

Concernant la définition du courant mystico-messianique, nous avons réfléchi sur la question de la succession au prophète Muhammad. Très sommairement, les opinions sur le gouvernement de la communauté musulmane après la mort du Prophète peuvent être divisées en deux grandes catégories : celles qui admettaient une forme de guidance divine directe après le prophète et celles qui la rejetaient. Selon la dernière catégorie, la communauté devait être organisée de façon à imiter, aussi fidèlement que possible, la vie de la communauté primitive guidée par le prophète. Cette reproduction de l'âge prophétique devait être fondée sur la transmission de la mémoire fixée dans les textes fondateurs : le texte de la révélation coranique bien sûr, mais aussi et, du point de vue pratique, surtout la mémoire de la coutume prophétique, la Sunna, consignée dans les recueils des *ḥadīth*.

Le groupe d'opinions de la première catégorie était complémentaire à ce point de vue dans la mesure où il ne niait pas l'importance de la transmission textuelle. Cependant, en parallèle à cette transmission textuelle, il admettait une transmission spirituelle, c'est-à-dire, une possibilité d'accéder à la source de connaissance divine après la mort du Prophète. La connaissance directe ainsi obtenue était la base de toute expérience mystique et, si reconnue comme authentique, devait avoir un statut supérieur à la connaissance obtenue par transmission textuelle. Il s'agit donc ici de différentes conceptions de l'autorité religieuse et politique en islam.

Nous avons défini le messianisme comme un cas particulier de cette tendance mystique. Comme la mystique en général, le messianisme admet la possibilité d'accéder directement à la source de la connaissance divine, mais il obtient de cette source le mandat pour introduire un changement important dans la vie de la communauté musulmane, une réforme plus ou moins radicale qui ouvre une nouvelle époque en anticipant l'œuvre du Sauveur eschatologique.

Dans la période entre la mort de 'Alī b. Abī Ṭālib (m. 40/661) et, très approximativement, l'occultation majeure du 12^e Imam des chiites duodécimains et la consolidation de la jurisprudence sunnite comme un mode d'administration prédominant dans le califat abbaside au IV^e/X^e siècle, l'histoire de l'islam est profondément marquée par des mouvements et des doctrines mystiques et messianiques, surtout chiites. Il suffit de noter que les deux califats rivaux de l'époque classique de l'islam, c'est-à-dire les Abbasides et les Fatimides, sont venus au pouvoir en s'appuyant sur une idéologie mystique et messianique.

Cependant, l'activité socio-politique des mouvements mystico-messianiques commence à diminuer à partir de la deuxième moitié du IV^e/X^e siècle au profit du courant théologico-juridique. Le courant théologico-juridique se consolide à cette même époque avec l'émergence des écoles juridiques sunnites, le développement

de la jurisprudence dans le chiisme duodécimain et le fondement de la tradition juridique fatimide.

Mais pendant que l'ésotérisme chiite perdait sa prise sur le gouvernement de la communauté musulmane, des idées concernant l'élection divine et l'accès direct à la connaissance divine, c'est-à-dire l'amitié divine (*walāya*) sur lesquelles se fondait l'activité politico-sociale des groupes chiïtes, commençaient à occuper une place de plus en plus importante parmi les renonciateurs, ascètes, contemplatifs et extatiques qui initialement se tenaient à l'écart de la vie sociale. Ce mouvement s'est consolidé, au courant des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles, sous le nom de soufisme, et a commencé à jouer un rôle social et politique de plus en plus important avec la formation des confréries soufies et le développement du culte populaire des saints aux V^e/XI^e et VI^e/XII^e siècles.

Au V^e/XI^e et VI^e/XII^e siècles, la difficile cohabitation des califes abbassides et des sultans seldjoukides poussait les uns et les autres à rechercher un appui pour consolider leurs positions. Les califes avaient besoin de réhabiliter leur autorité religieuse et de reprendre le gouvernement de l'empire, tandis que les sultans cherchaient une source pour légitimer leur pouvoir aux yeux des populations musulmanes et pour devenir ainsi indépendants de la sanction des califes abbassides. Dans ce contexte, le soufisme possédait à la fois une conception de l'autorité religieuse qui ne dépendait pas uniquement de l'appartenance à la famille ou à la tribu du prophète, et une importante influence sociale dont les califes et les sultans avaient tellement besoin. L'événement le plus représentatif qui montre le potentiel politique que soufisme possédait à cette époque est probablement le projet de l'un des derniers califes abbassides, al-Nāṣir li-Dīn Allāh (r. 575-622/1180-1225), d'utiliser le soufisme et la *futuwwa* pour consolider son autorité religieuse et son pouvoir militaire.

Al-Nāṣir a conçu le projet d'une hiérarchie spirituelle universelle dans laquelle il se réservait la position suprême d'un chef politique et spirituel, position qu'il voulait rendre légitime par une chaîne initiatique qui le rattachait à 'Alī b. Abī Tālib. Il a ensuite invité les notables et les chefs des dynasties locales à se joindre à cette hiérarchie spirituelle en tant que ses subordonnés. En se présentant comme le chef charismatique à la tête d'une hiérarchie spirituelle, Al-Nāṣir associait l'autorité califale, purement nominale à son époque, avec l'autorité de la *walāya*, de la sainteté liée à l'amitié divine, qui possédait une base sociale importante, ainsi qu'avec le pouvoir militaire d'une *futuwwa* unifiée et placée sous les ordres de son gouvernement. Dans cette entreprise, al-Nāṣir s'appuyait sur un nombre de shaykhs soufis qu'il patronnait, dont le célèbre shaykh soufi Abū Ḥafs 'Umar al-Suhrawardī (m. 632/1234). Il est possible que l'initiative d'al-Nāṣir, qui visait à réconcilier chiïtes, sunnites et soufis dans le cadre d'une *futuwwa* universelle préfigurât la synthèse similaire, marquée de profond sentiment pro-Alide, qui s'est opérée plus tard, pendant la période mongole et post-mongole.

Tandis qu'al-Nāṣir s'appuyait sur le soufisme conventionnel, pensant probablement aussi ne pas trop irriter les ulémas et les juristes et ne pas perdre leur soutien, les aspects moins conventionnels de la doctrine de la sainteté ont été magistralement développés par le célèbre penseur mystique de cette époque, Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī.

Il est difficile de résumer en quelques mots la doctrine de la *walāya* d'Ibn 'Arabī, mais je voudrais souligner deux points qui sont particulièrement pertinents pour le sujet de nos conférences. Le premier point est que la sainteté, la *walāya*, atteint chez Ibn 'Arabī un degré extrêmement élevé. Elle se situe au même niveau de vérité divine que la prophétie, et certains aspects de la sainteté sont supérieurs à la prophétie. En fait, la sainteté chez Ibn 'Arabī est une continuation plénière de la prophétie, qui n'apporte pas un nouveau livre sacré mais maintient ouvert l'accès aux suprêmes vérités métaphysiques. Pour le dire autrement, la connaissance suprême de Dieu et le sens ésotérique de la révélation muhammadienne sont en permanence accessibles grâce à l'existence d'une hiérarchie des saints.

Le deuxième point est relatif à la notion des Sceaux de la sainteté élaborée par Ibn Arabi, un Sceau de la sainteté muhammadienne et un Sceau de la sainteté générale identifiée avec Jésus qui viendra à la fin des temps. La fonction du Sceau de la sainteté muhammadienne est apparemment de représenter le niveau le plus élevé de la sainteté relevant de la période prophétique inaugurée par Muḥammad et d'assurer sa préservation et sa continuation jusqu'au stade final de l'existence de l'humanité. Or, d'après Ibn 'Arabī, ce Sceau de la sainteté muhammadienne s'était manifesté à son époque, et il est très probable qu'Ibn 'Arabī attribuât ce rôle à lui-même. Cela veut dire qu'à l'époque d'Ibn 'Arabī, l'humanité est entrée dans une nouvelle ère, la *walāya* de la période de Muḥammad a atteint son plus haut niveau et a été scellée, fermée par le Sceau. Cela peut-il être interprété comme l'entrée dans une ère messianique ? À la conférence suivante, nous parlerons de la période de la Résurrection (*qiyāma*), annoncée par les ismaéliens nizārites d'Iran, dont l'élaboration théorique était contemporaine d'Ibn 'Arabī. D'après la théorie de la *qiyāma*, la *sharī'a*, la loi religieuse de l'islam, a atteint sa perfection à cette époque et s'est unie avec la *ḥaqīqa*, la manifestation directe des vérités divines à travers la personne de l'Imam ismaélien (on peut penser ici à une autre conception importante d'Ibn 'Arabī, l'Homme Parfait). Y a-t-il une comparaison possible entre le Sceau de la sainteté d'Ibn 'Arabī et l'Imam-Qā'im des ismaéliens ? La question est ouverte, mais en tout cas, il est frappant que ces deux doctrines extrêmement importantes pour le développement ultérieur de la pensée mystico-messianique en Islam sont apparues pratiquement simultanément et, en fait, en parallèle avec le projet du califat mystico-messianique du calife al-Nāṣir que nous avons mentionné précédemment. Ce que nous savons par contre, c'est que la doctrine d'Ibn 'Arabī a eu une influence énorme sur les mouvements mystiques et messianiques ultérieurs.

II. L'empire du Mahdi : le rôle du messianisme dans la définition de l'autorité religieuse chez les ismaéliens fāṭimides et nizārites

L'ismaélisme est un des courants islamiques où les définitions de l'autorité religieuse fondées sur les idées mystiques et messianiques ont joué un rôle fondamental tout au long de l'histoire. L'empire fatimide est apparu comme un empire de Mahdi, et sa lutte contre les Abbasides avait des connotations eschatologiques. Même après l'adoption d'une position plus modérée et son rapprochement avec l'islam juridique, le potentiel mystique et messianique de l'ismaélisme continua à se manifester

comme, par exemple, dans le mouvement des Druzes. Cependant, sa manifestation la plus marquante est probablement la doctrine de la Résurrection (*qiyāma*), élaborée entre le milieu du VI^e/XII^e et le milieu du VII^e/XIII^e siècle par les ismaéliens nizārites d'Alamūt. La doctrine de la *qiyāma*, telle qu'elle nous est connue par des ouvrages comme le *Haft Bāb* de Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib et *Rawḍa-yi taslīm* de Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (m. 672/1274), est la doctrine mystique et messianique la plus élaborée de l'époque précédant les invasions mongoles.

Au cours de cette conférence, nous avons examiné les facteurs qui peuvent expliquer la résurgence des idées messianiques dans l'histoire de l'ismaélisme. Premièrement, différemment du chiisme duodécimain, les ismaéliens n'ont pas connu d'occultation majeure. L'Imam, caché ou manifeste, est donc toujours resté en contact avec la ou plutôt les communautés ismaéliennes. Deuxièmement, d'après l'imamologie ismaélienne, le dernier, septième Imam, Muḥammad b. Ismā'īl b. Ja'far al-Šādiq, s'est déjà manifesté au II^e/VIII^e siècle. Dès lors, l'humanité vit déjà dans une ère nouvelle.

D'après les croyances ismaéliennes anciennes, l'histoire de l'humanité se divise en sept grandes ères (*dawr*) dont chacune est introduite par un prophète énonciateur (*nāṭiq*) qui instaure une religion nouvelle dont l'aspect exotérique est défini par une loi religieuse (*sharī'a*). Les premiers six prophètes étaient Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Muhammad. Chacun de ces prophètes était accompagné d'un légataire (*waṣī*), appelé aussi fondement (*asās*) ou silencieux (*ṣāmit*), qui était responsable de l'herméneutique (*ta'wīl*) des vérités métaphysiques (*haqā'iq*) contenues dans la dimension ésotérique (*bāṭin*) de la religion. Chaque légataire est suivi par sept Imams appelés « ceux qui complètent » (*mutimm* pl. *atimmā'*), qui préservent l'exotérique et l'ésotérique du message prophétique. Dans chaque ère prophétique, le septième Imam devient le prophète de l'ère suivante en abrogeant la loi prophétique de son ère et en instaurant une loi nouvelle. Le légataire de Muḥammad a été 'Alī b. Abī Ṭālib, suivi de sept Imams d'al-Ḥusayn jusqu'à Muḥammad b. Ismā'īl. Avec Muḥammad b. Ismā'īl, qui est le septième Imam du dernier, septième cycle prophétique, les choses se passent différemment. Muḥammad b. Ismā'īl s'est occulté, et il reviendra en sa qualité du septième prophète, qui sera le Sauveur, Qā'im ou Maḥdī, et qui introduira une ère eschatologique qui sera la dernière dans l'histoire de ce monde. Par contre, il n'apportera pas de nouvelle loi religieuse. Sa mission sera de produire une révélation universelle des vérités métaphysiques contenues dans toutes les autres missions prophétiques, qui auparavant n'étaient accessibles qu'à une petite élite. Donc, l'ère eschatologique introduite par le Qā'im est l'ère d'une révélation plénière des vérités métaphysiques, des *haqā'iq*, l'ère de pur savoir spirituel quand le sens ésotérique de tous les messages prophétiques sera connu dans son intégrité et sans besoin d'interprétation, du *ta'wīl*. Toute différence entre exotérique et ésotérique sera abolie et le Qā'im établira le juste gouvernement dans le monde entier et règnera jusqu'à la fin du monde.

Même si le fait que Muḥammad b. Ismā'īl est déjà venu, a reçu de nombreuses interprétations doctrinales visant, notamment, à le concilier avec le maintien apparent de l'Islam et de sa loi religieuse, l'idée que l'ère de la Résurrection est déjà venue restait toujours présente dans la pensée ismaélienne. Cette idée, en association avec

l'accessibilité de l'Imam, a continuellement nourri l'attente messianique propre au chiisme en général, de sorte que cette attente a pu s'exprimer assez pleinement et se réaliser, sous des formes diverses, au cours de la longue histoire des ismaéliens.

Le messianisme ismaélien a ses origines dans les milieux mystiques et messianiques chiites des premiers siècles de l'islam que nous avons mentionné à la conférence précédente et qui ont contribué à la réussite de la révolution abbaside. D'un certain point de vue, les ismaéliens ont pu amener à leur réalisation les attentes messianiques chiites qui n'ont pas abouti sous les Abbasides. Pour contrebalancer le pouvoir des Abbasides, injuste selon eux, les ismaéliens ont fondé un califat anti-abbaside gouverné par les califes-Imams divinement guidés, par les descendants de Fāṭima et de 'Alī b. Abī Ṭālib, les Fāṭimides. L'ancien idéal chiite se trouverait ainsi réalisé.

Après leur prise du pouvoir, les califes fāṭimides ont cherché à désamorcer le potentiel messianique du mouvement en introduisant une réforme de la théorie de l'imamat qui reléguait l'avènement du Qā'im à un futur lointain et en soutenant l'élaboration, par le célèbre al-Qāḍī al-Nu'mān (m. 363/974), d'un système juridique ismaélien destiné à rapprocher l'administration fāṭimide des modèles sunnite et duodécimain. Cependant, en Iran, les grands penseurs ismaéliens comme Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 322/934) ; Muḥammad Nasafī (m. 332/943) et Abū Ya'qūb al-Sijistānī (m. ca. 361/971) sont restés sceptiques par rapport à la réforme fāṭimide et ont fait d'importantes contributions au développement de la théorie ismaélienne de *qiyāma*. Probablement sous l'influence de ce courant iranien dissident, les attentes messianiques ont continué à se manifester à l'intérieur même de l'empire fāṭimide. L'exemple le plus saillant de ces manifestations est probablement le mouvement druze. D'après la doctrine druze, la vérité divine est devenue accessible directement à travers la personne du calife fāṭimide al-Ḥākim bi-Amr Allāh (r. 386-411/996-1021), en rendant inutile toute interprétation ou loi religieuse servant d'intermédiaire entre l'apparent (*zāhir*) et le caché (*bāṭin*).

Nous retrouvons la même idée centrale de manifestation directe de la vérité métaphysique à travers la personne de l'Imam dans la théorie de la *qiyāma*, de la Résurrection proclamée un siècle et demi plus tard par les ismaéliens nizārites d'Alamūt. Bien que les bibliothèques ismaéliennes aient été détruites avec leurs forteresses lors des invasions mongoles, nous possédons au moins deux ouvrages sur la théorie de la *qiyāma* rédigés par des auteurs qui vécurent dans la communauté ismaélienne à cette époque. Le premier est *Haft Bāb*, « Sept Chapitres », rédigé par Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib, un lettré qui vécut dans la seconde moitié du VI^e/XII^e et la première moitié du VII^e/XIII^e siècles et qui servit comme secrétaire auprès d'un certain Shihāb al-Dīn, le gouverneur ismaélien. Ḥasan-i Maḥmūd rédigea aussi un autre ouvrage qui a survécu jusqu'à nos jours, *Dīwān-i Qā'imīyyāt*, un recueil de poésies sur l'événement de la *qiyāma*. Le deuxième ouvrage sur la théorie de la *qiyāma* est le *Rawḍa-yi taslīm*, le « Paradis de la soumission », par le célèbre savant, philosophe et théologien chiite Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (m. 672/1274).

Le *Haft Bāb* représente probablement l'étape de la maturité de la doctrine de la *qiyāma*, telle qu'elle existait sous le règne du cinquième Imam-Qā'im d'Alamūt, Nūr al-Dīn Muḥammad (r. 561-607/1166-1210), fils et successeur de Ḥasan 'Alā

Dhikrihi al-Salām qui a proclamé la Résurrection au tournant du VII^e siècle de l'hégire, en 599/1164. L'Imam qui a succédé à Nūr al-Dīn, Jalāl al-Dīn Ḥasan (r. 607-618/1210-1221), a déclaré la fin de l'épisode de la *qiyāma* et le retour à l'observation de toutes les pratiques normatives de l'Islam sunnite. Le *Rawḍa-yi taslīm* de Naṣīr al-Dīn Ṭūsī reflète cette étape finale de la doctrine de la *qiyāma*, qui doit expliquer la possibilité de l'alternance de périodes de la *qiyāma* lorsque les vérités métaphysiques se manifestent directement (*dawr-i kashf*) et de périodes de dissimulation lorsque ces vérités sont recouvertes du voile de la loi positive (*dawr al-satr*). En effet, d'après Ṭūsī, la *qiyāma* n'est pas nécessairement l'événement eschatologique final de l'histoire de l'humanité. Plusieurs *qiyāmas* sont possibles au cours de l'histoire, et les « cycles de dissimulation et de dévoilement alternent comme jour et nuit ». Cette « routinisation de la *qiyāma* », pour utiliser le vocabulaire weberien, me semble particulièrement importante pour expliquer la possibilité de l'utilisation ultérieure de la théorie messianique ismaélienne par les mouvements mystiques et messianiques.

La dernière partie de cette conférence était consacrée à une lecture et à la comparaison, d'une part, d'extraits d'ouvrages ismaéliens de l'époque d'Alamūt et, de l'autre, d'extraits de textes ḥurūfī, un mouvement mystico-messianique iranien fondé dans la deuxième moitié du VIII^e/XIV^e siècle par Faḍl Allāh Astarābādī (m. 796/1396). Ces extraits portaient sur des sujets tels que l'identification de l'Imam au Verbe divin primordial, la forme corporelle humaine comme forme de Dieu et lieu de manifestation des noms et des attributs divins, la signification épistémologique de la forme humaine, l'être humain comme microcosme et macrocosme, ou encore la parole inhérente à toute entité de l'univers. Les parallèles et les interprétations similaires des mêmes sujets, souvent avec référence aux mêmes versets coraniques ou bibliques, dans les textes ismaéliens d'un côté et les textes ḥurūfī de l'autre, fournissent du matériel pour une réflexion sur l'influence possible de la théorie de la *qiyāma* développée par les ismaéliens nizārites à la veille des invasions mongoles sur les théories de l'âge messianique élaborées par les ḥurūfīs et les groupes mystico-messianiques similaires à l'époque mongole et post-mongole.

3. Chiisme, soufisme et messianisme à l'est du monde musulman au VIII^e/XIV^e et IX^e/XV^e siècles : gestation des empires

La crise de l'autorité religieuse dans laquelle l'empire abbaside était plongé depuis plusieurs siècles fut accentuée de façon radicale par les invasions mongoles. Pour la première fois, une partie importante du monde musulman se trouvait soumise à un pouvoir non-islamique, puis à des dynasties qui ne pouvaient plus revendiquer la légitimité conférée par le calife abbaside. Cette situation intensifia la recherche d'une nouvelle conception de l'autorité religieuse qui permettrait de restaurer le fonctionnement stable de la communauté musulmane. La réponse la plus efficace est venue des cercles mystiques, qui se caractérisaient à cette époque par un rapprochement étroit entre le soufisme et le chiisme et étaient influencés par les doctrines messianiques. L'idée d'un roi initié sous les traits d'un sauveur eschatologique se

cristallise graduellement pour se manifester, de la façon la plus spectaculaire, à l'avènement de la dynastie safavide en Iran.

Nous avons vu qu'à partir de ^v/_x^e siècle les confréries soufies ont développé leur propre notion de l'autorité religieuse, lorsque le shaykh soufi était considéré pratiquement comme le successeur du prophète dans sa confrérie qui représentait la communauté musulmane en miniature. L'influence sociale des shaykhs s'étendait bien au-delà des limites de leurs confréries grâce au culte populaire des saints et, vers la fin de l'époque abbaside et à la veille des invasions mongoles, les confréries soufies et leur conception de l'autorité religieuse était envisagée comme l'une des voies possibles de réorganisation du gouvernement de la communauté musulmane.

Si cette réorganisation était urgente avant les invasions mongoles, elle est devenue indispensable après les invasions, lorsque le calife fut destitué et tué et la communauté musulmane se trouva gouvernée par un pouvoir non-islamique. Dans cette situation, les confréries soufies, grâce à leur autonomie relative et leur influence dans la société sont devenues encore plus puissantes et ont joué un rôle central dans les transformations du pouvoir religieux et politique. Un autre trait spécifique de l'époque post-mongole est le rapprochement entre le soufisme et le chiisme ésotérique, dont l'une des conséquences est que le shaykh soufi ressemble de plus en plus à l'Imam chiite. Les confréries soufies ont joué un certain rôle dans la conversion des Khans mongols en Islam et ont été patronnées par les mongols et pratiquement par toutes les dynasties qui leurs ont succédé, notamment par les Timourides.

En outre, certaines confréries soufies ont produit des mouvements messianiques qui ont formulé leurs visions de la communauté musulmane entrant dans une nouvelle ère sous la guidance d'un chef divinement inspiré. Non seulement ces mouvements ont formulé cette idée, mais ils ont lutté pour elle et, dans certains cas, ont réussi à la réaliser sur le plan politique.

Un exemple de mouvements messianiques étroitement associés aux confréries soufies est la Nūrbakhshiyya, fondée par Muḥammad Nūrbakhsh (m. 869/1464), affilié à la puissante lignée kubrawi (dont le fondateur est le célèbre Najm al-Dīn Kubrā (m. 617/1220). Dans sa *Risālat al-hudā*, Nūrbakhsh insiste sur la valeur supérieure de la connaissance provenant directement de la source divine et semble suggérer qu'il est une manifestation du 12^e Imām des chiites duodécimains, l'Imam Muḥammad. b. al-Ḥasan al-ʿAskarī, le Sauveur attendu. Faisant référence à la théorie de sainteté élaborée par Ibn ʿArabī, Nūrbakhsh s'identifierait également au sceau de la sainteté (*walāya*).

Il est important de souligner que Nūrbakhsh, comme les fondateurs d'autres mouvements messianiques de son époque, ne voyait pas le Mahdi comme une figure de la fin du temps. D'après lui, le Mahdi apparaît dans un moment spécial de l'histoire pour révéler les vérités spirituelles qui restaient cachées auparavant. C'est en accord avec les théories de l'âge messianique élaborées plus tôt par Ibn ʿArabī et par les ismaéliens d'Alamūt : le Mahdi ne clôt pas l'histoire d'humanité, mais introduit un âge spirituel. Cela faisait de messianisme une idéologie plus flexible, puisque, au lieu de l'attente d'une fin imminente, il ouvrait à une longue perspective en annonçant le début d'une nouvelle ère de l'histoire de l'humanité.

Les ambitions politiques de Nūrbakhsh ont attiré de sévères persécutions tant sur lui-même que sur ses partisans de la part du gouverneur timouride Shāhrukh (m. 850/1447). Obligé d'abjurer publiquement, Nūrbakhsh se retira à Rayy où il a vécu paisiblement jusqu'à sa mort.

Un exemple d'ordre soufi dont le fondateur avait très probablement des ambitions messianiques ou quasi-messianiques est Ni'matullāhiyya. Cette confrérie fut fondée par Shāh Ni'mat Allāh Walī (m. 834/1431). Malgré l'existence de plusieurs livres et articles sur Shāh Ni'mat Allāh Walī, il n'existe à l'heure actuelle aucune étude d'envergure en une langue occidentale qui aurait étudié l'ensemble de son riche héritage écrit, pour tenter d'identifier ses écrits authentiques et dégager le noyau de sa pensée originelle.

Quelques lignes dans la somme poétique (*dīwān*) de Shāh Ni'mat Allāh Walī suggèrent qu'il croyait posséder la clé d'une religion universelle – celle du Mahdi ? – et être guidé directement par Dieu. En outre, d'après l'ouvrage de son proche disciple, Muḥammad Ṭabasī, Shāh Ni'mat Allāh avait une théorie politique. Il se voyait comme le Pôle des Pôles à la tête d'une hiérarchie de saints. Sa mission était donc d'assumer le gouvernement spirituel, sinon politique, de la communauté musulmane, tandis que les rois du monde devaient reconnaître son autorité suprême et se mettre à son service. Cette tendance à associer le charisme d'un saint ou d'un Sauveur ou réformateur messianique au gouvernement légitime de la communauté musulmane devient plus prononcée quand nous nous tournons vers les mouvements messianiques des VIII^e/XIV^e-IX^e/XV^e siècles.

Chronologiquement, le premier mouvement messianique significatif de cette époque est le mouvement Sarbadār. Ce mouvement débuta comme une réaction spontanée à la politique fiscale mongole. La dimension mystique et messianique fut acquise plus tard, lorsque le mouvement s'associa aux derviches appartenant à l'organisation fondée par les Shaykhs Khalīfa et Ḥasan Jūrī qui, si on en croit les chroniques historiques, apparaissent comme les représentants de la mystique chiite duodécimaine imprégnée des idées messianiques et attendant le retour imminent de l'Imam caché.

Les Sarbadārs ont réussi à créer un État quasi indépendant avec comme capitale Sabzewar au Khurassan, qui exista pendant un demi-siècle, de la mort de dernier Ilkhan, Abū Sa'īd (m. 736/1335), à la conquête de l'Iran par Tamerlan dans la deuxième moitié du VIII^e/XIV^e siècle. Les Sarbadārs représentent probablement la première réalisation politique, éphémère et instable il est vrai, de l'idéologie du modèle d'autorité religieuse mystico-messianique à l'époque post-mongole.

Un programme politique est également clairement visible dans l'histoire d'un autre mouvement messianique de cette époque, celui qui fut fondé par Faḍl Allāh Astarābādī (m. 796/1394) et qui est connu sous le nom de Ḥurūfīyya, « le lettrisme ». D'après les sources historiques, confirmées par les informations que nous trouvons dans les écrits de ses disciples, Faḍl Allāh et les ḥurūfīs ont tenté d'établir une alliance avec les clans puissants de leur époque, Tamerlan, Toqtamish Khan de la Horde d'Or, les Karakoyunlu, ainsi qu'avec les Sultans Ottomans. L'objectif de leur démarche était le plus probablement d'offrir une sorte de légitimité, fondée sur leur doctrine de l'âge messianique, au chef d'un clan puissant ou à un sultan

dont le succès militaire pourrait faire de cette doctrine l'idéologie officielle d'un État musulman. Il faut noter que cette sorte d'ambition politique est probablement naturellement liée à toute idéologie messianique, puisque son rôle est de transformer le monde et de préparer à l'avènement du Sauveur.

Contrairement aux Sarbadār, les ḥurūfī n'ont pas réussi à créer leur propre entité politique. Par contre, les textes des auteurs appartenant à ce mouvement, y compris l'œuvre fondatrice de Faḍl Allāh Astarābādī, ont survécu jusqu'à nos jours et nous sommes beaucoup mieux renseignés sur leur pensée que sur celle des Sarbadār. Deux chapitres de la pensée de Faḍl Allāh sont particulièrement importants pour comprendre ses ambitions politiques. Tout d'abord, sa théorie herméneutique postule la nécessité d'une inspiration divine pour pouvoir opérer l'herméneutique « ontologique » de l'univers créé, c'est-à-dire, pour pouvoir discerner les éléments du Verbe divin créateur dans la forme physique de tout existant. Seule la personne initiée à cette connaissance herméneutique, le « maître de l'herméneutique » (*ṣāhib-i ta'wīl*), peut accéder à la vraie signification métaphysique des livres prophétiques. Deuxièmement, le « maître de l'herméneutique » ouvre une nouvelle ère dans l'histoire de l'humanité en général et de la communauté musulmane en particulier, l'ère de la révélation progressive des vérités divines métaphysiques qui culminera avec l'avènement de Jésus et la révélation du Verbe divin primordial à la fin du temps.

L'œuvre de Faḍl Allāh fournit une base théorique très élaborée, fondée sur une modification et une reformulation d'idées venant de divers courants de pensée islamique, notamment du chiisme ésotérique ancien, probablement influencé par la théorie de la *qiyāma* des ismaéliens d'Alamūt et par la pensée d'Ibn 'Arabī, pour l'émergence d'un nouveau type d'autorité religieuse dans la communauté musulmane. Il s'agit de l'autorité d'un personnage divinement inspiré doué du pouvoir herméneutique, un maître du *ta'wīl* qui guide la communauté musulmane dans ce nouvel âge messianique.

Un autre mouvement messianique important de cette époque qui, comme les ḥurūfīs et les nūrbakhshīs, a développé une doctrine originale et qui a réussi à gagner une relative indépendance politique en gouvernant un territoire relativement vaste au Khuzistan, au sud-ouest de l'Iran et sud-est de l'Iraq, est celui des Musha'sha', fondé par Sayyid Muḥammad ibn Falāḥ (m. 870/1465). Muḥammad ibn Falāḥ faisait remonter sa généalogie au 7^e imam des chiites duodécimains, Mūsā al-Kāẓim. Comme Muḥammad Nūrbakhsh, il étudia dans un grand centre chiite à Hilla, avec le savant chiite Aḥmad ibn Fahd al-Hillī (m. 841/1437). La dynastie fondée par Muḥammad ibn Falāḥ s'est maintenue au Khuzistan jusqu'au xvii^e siècle.

Le principal ouvrage d'Ibn Falāḥ est sa « Parole du Mahdi » (*Kalām al-Mahdī*). C'est un ouvrage assez volumineux, rédigé en arabe. Il n'a pas été édité, ni traduit. À ma connaissance, il existe deux manuscrits du *Kalām al-Mahdī* en Iran. Celui de la bibliothèque de Majlis, dont j'ai une copie à ma disposition, contient 366 folios. D'après ce manuscrit, l'ouvrage a été composé en 855/1451-62, 600 ans après la naissance du 12^e Imam.

L'analyse de quelques passages du *Kalām al-Mahdī* montre qu'Ibn Falāḥ, vraisemblablement, prétendait être un représentant de l'Imam caché, et son rôle consisterait

à préparer la manifestation du Qā'im en éliminant la corruption du monde. Il prétendait également être doué d'infailibilité et recevoir l'inspiration divine directe. En combinant les éléments du chiisme ésotérique et du soufisme, Ibn Falāḥ soutenait le modèle d'un leader inspiré et ayant atteint la réalisation spirituelle à la tête de la communauté musulmane.

Vers la fin du IX^e/XV^e et au X^e/XVI^e siècle la conception de l'autorité mystico-messianique se consolide autour de l'idée d'un roi divinement inspiré et souvent messianique. Ce concept d'autorité est appliqué partout dans le monde musulman et devient l'une des voies principales de légitimation du pouvoir politique. Tous les grands empires de l'est musulman – Ottomans, Safavides, Shaybanides, et Moghols – utilisent, dans des contextes très différents il est vrai, les configurations de cette conception élaborée pendant les deux siècles précédents dans les milieux intellectuels mystico-messianiques dont nous avons discuté dans cette conférence.

IV. L'est et l'ouest : manifestations similaires dans des contextes différents

Malgré des différences évidentes dans le contexte historique, on peut noter certaines similarités dans l'évolution des définitions de l'autorité religieuse à l'est et à l'ouest du monde musulman. Moins affecté par les invasions mongoles, l'ouest a été confronté à la pression d'autres pouvoirs non-islamiques, notamment les Croisés et la Reconquête espagnole, ainsi qu'à de profondes crises internes et à des changements de dynasties locales. Pendant cette conférence, nous avons étudié, dans une perspective comparative, les motifs des reformulations de l'autorité religieuse à l'ouest du monde musulman, et plus particulièrement celles produites dans les milieux messianiques.

Lors les conférences précédentes, et avec l'exception de Fāṭimides, nous nous sommes occupés essentiellement de l'est du monde musulman. Pour cette dernière conférence, j'ai proposé de nous tourner vers l'ouest, en particulier vers l'Afrique du Nord et l'Andalousie, et d'examiner comment l'évolution des idées et des mouvements messianiques dans cette partie du monde musulman pouvait être comparée à ce qui se passait à l'est.

Il faut rappeler brièvement les principales différences de contexte historique entre l'est et l'ouest. Tandis que l'est ne connaît qu'un seul califat – celui des Abbasides – il y a trois autres califats à l'Ouest. Le califat fāṭimide contrôlait une partie de l'Afrique du Nord et l'Égypte entre le début du IV^e/X^e et le milieu du VI^e/XII^e siècles. Le califat almohade domina le Maghreb au VI^e/XII^e et VII^e/XIII^e siècles. En Andalousie, l'émirat umayyade, fondé en 138/756, fut transformé en califat en 316/929. Ce dernier exista jusqu'en 422/1031. Ces trois califats avaient des conceptions de l'autorité religieuse et politique différentes de celles qui légitimaient la dynastie abbaside.

Les invasions mongoles n'ont pas atteint l'ouest du monde musulman et, du fait de sa relative indépendance de l'autorité du calife abbaside, l'ouest fut moins affecté par la destitution du calife à Bagdad par les mongols. Par contre, il fut affecté par la Reconquête en Espagne (II^e/VIII^e-IX^e/XV^e siècles) et les Croisades (V^e/XI^e-VII^e/XIII^e siècles). Cette menace d'invasion et de domination par un pouvoir

non-islamique alimentait les attentes messianiques d'une façon comparable à l'effet de l'invasion mongole à l'est.

Le contexte dans lequel le courant mystico-messianique a évolué au Maghreb avait certainement des liens avec la situation à l'est. Il était pourtant fondamentalement différent. Il fut déterminé par la conversion à l'islam des tribus berbères, les populations autochtones de l'Afrique du Nord. Une conversion pour laquelle nous observons, d'une part, une compétition entre différents courants islamiques, comme le kharijisme, le malikisme, le shafiisme, l'ismaélisme, etc., pour gagner l'adhésion des tribus berbères et, d'autre part, des relations complexes, des rivalités et une lutte pour les zones d'influence entre les différentes tribus et confédérations tribales berbères qui utilisent l'un ou l'autre des courants islamiques pour en faire une idéologie justifiant leur expansion territoriale et l'établissement des États berbères. Le courant mystico-messianique est l'un des courants islamiques qui a joué un rôle central dans la création des empires berbères. Parmi les trois empires fondamentaux pour la définition de la configuration géopolitique du Maghreb, c'est-à-dire les Fātimides, les Almoravides et les Almohades, les Fātimides et les Almohades sont des mouvements fondés sur des idéologies messianiques, tandis qu'une certaine part de sainteté et de mystique fut déterminante pour la réussite du mouvement almoravide.

Le courant mystico-messianique s'est implanté en Afrique du Nord à une époque très ancienne, faisant un écho au courant mystico-messianique qui militait pour la cause alide au cœur de l'empire musulman. Idrīs (m. 175/791), frère de Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Nafs al-Zakiyya (m. 145/762), s'enfuit après l'échec de la révolte anti-Abbaside menée par Muḥammad et, soutenu par les Berbères de la tribu Awrāba, devint le fondateur de la dynastie idriside au Maghreb à la fin du II^e/VIII^e siècle.

Le premier grand empire soutenu par les Berbères convertis à l'islam fut l'empire fātimide. La révolution fātimide fut préparée par le *dā'ī* ismaélien Abū 'Abd Allāh al-Ṣan'ānī (m. 298/911) qui réussit à rallier les Berbères de la tribu Kutāma à sa cause en prêchant l'avènement imminent du Mahdī. En 296/909, après avoir conquis les royaumes des Aghlabides, des Rustumides et des Sufrites, les armées Kutāma, sous le commandement d'Abū 'Abd Allāh, découvrirent le Mahdī attendu, 'Abd Allāh al-Mahdī, fondateur de l'empire fātimide, et lui prêtèrent l'allégeance, devenant ainsi le peuple élu destiné au salut.

Le califat fātimide fut une importante source de l'idéologie messianique au Maghreb. Il a notamment inspiré le discours messianique des Umayyades d'Andalousie. L'utilisation de l'idée messianique par les Umayyades ne semble pourtant pas s'appuyer sur une doctrine cohérente et apparaît comme une astuce politique pour contrebalancer le messianisme des Fātimides et d'autres groupes rivaux.

Après la désintégration du califat umayyade en 422/1031, suivie par la division des possessions islamiques dans la péninsule ibérique en de multiples royaumes indépendants (les *ṭawā'if*), un état unifié fut restauré par la dynastie nord-africaine des Almoravides. Le mouvement almoravide est un mouvement berbère de la tribu Lamtūna constitué autour de l'idéologie de l'école juridique sunnite malékite. Ce mouvement n'est donc en apparence ni mystique ni messianique. Cependant, il est important de le mentionner parce que, premièrement, cela nous permet de

mieux comprendre la notion de sainteté et sa relation avec la mystique, ainsi que les relations entre les juristes et les saints au Maghreb, et, deuxièmement, parce que le mouvement clairement messianique des Almohades fut formulé comme une réaction contre le régime almoravide.

Le scénario des origines du mouvement almoravide est très proche du récit des origines du mouvement fātimide. Là aussi, nous avons un missionnaire entouré d'une auréole de sainteté qui, au milieu du ^v/_x^e siècle, vient prêcher la *vraie* religion chez les Berbères de la tribu Ghudāla. Ce missionnaire s'appelait 'Abd Allāh ibn Yāsīn (m. 451/1059), et il était un disciple très zélé du fameux juriste malékite Abū 'Imrān al-Fāsī (m. 430/1039). 'Abd Allāh Ibn Yāsīn était donc un *murābiṭ*, un ascète (*zāhid*) et, comme *dā'ī* Abū 'Abd Allāh avant lui, un *muḥtasib*, c'est-à-dire qu'il se croyait chargé de la mission de « commander le bien et interdire le mal » (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*) par tous les moyens qui étaient à sa disposition. Son attitude violente et irrespectueuse des coutumes tribales berbères et son insistance sur la stricte observance des règles de l'islam sunnite lui ont valu la haine des Gudāla qui l'ont finalement chassé de leur tribu. Selon certaines sources, après cet échec, Ibn Yāsīn et ses disciples se sont retirés sur une île du fleuve Niger, retraite décrite comme une *hijra* commémorant celle du Prophète Muhammad, et ils se sont consacrés aux études religieuses et aux pratiques ascétiques. Ces pratiques étaient associées à la production de miracles qui ont été vus par les disciples d'Ibn Yāsīn comme les signes de sa sainteté. D'après ces sources, le prestige et l'autorité d'Ibn Yāsīn et de ses *murābiṭūn* ont été restaurés et largement répandus grâce à sa pratique ascétique qui a manifesté ses qualités du saint, tandis que son activité en tant que juriste intransigeant n'a fait que le rendre impopulaire. Ibn Yāsīn fut finalement recueilli par les berbères Lamtūna, à qui son fanatisme sunnite paraissait apparemment comme une idéologie utile pour renverser les Fātimides et étendre leur propre influence.

Le cas d'Ibn Yāsīn souligne la popularité de '*abd salāh*, 'serviteur de Dieu vertueux' comme modèle de sainteté au Maghreb et dans la péninsule Ibérique musulmane. Ce modèle était attaché à une forme de l'ascèse, tournée sur les pratiques pieuses, et conforme aux normes juridiques. C'est un point important pour comprendre la nature des grands mouvements berbères. Le mouvement almoravide, qui était une révolution de juristes malékites, comportait un élément de légitimation lié à la dimension mystique d'Ibn Yāsīn, à sa qualité d'Ami de Dieu. Par contre, le mouvement almohade, dirigé contre le pouvoir des juristes almoravides, comportait certainement des idées mystiques et messianiques tout en prêchant le retour au sunnisme légaliste le plus strict, sans pour autant se préoccuper de la révélation des réalités métaphysiques.

Parmi les mouvements de protestation contre l'extrême rigidité du régime légaliste des Almoravides, celui formé autour des idées d'Abū al-Qāsim Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qasī (^{vi}/_{xii}^e siècle) est particulièrement intéressant pour l'histoire du courant mystico-messianique au Maghreb et en péninsule Ibérique. Ibn Qasī a été à la fois un penseur original et profond et le fondateur d'un mouvement de contestation armé. Son ouvrage principal est le *Kitāb khal' al-na'layn wa iqtibās*

al-nūr min mawḍi' al-qadamayn (Le livre de l'enlèvement de deux sandales et de l'acquisition de la lumière de la place des deux pieds).

Ibn Qasī réussit à imposer son autorité politique et religieuse sur un territoire en Algarve, où il a affirmé son indépendance des Almoravides. Il a proclamé être un Imām possédant la *walāya* (amitié divine) et l'infailibilité (*'iṣma*), ce qui rappelle évidemment le type d'autorité attribué aux Imams chiites. Subissant probablement une certaine influence fāṭimide, il s'est proclamé également Mahdī (le bien-guidé) et *Al-Qā'im bi-amr Allāh* (celui qui se lève pour la cause de Dieu). Mais l'indépendance politique d'Ibn Qasī et de ses disciples fut de courte durée. Déjà en 1146 Ibn Qasī accepta le patronage almohade, et en 546/1151, il fut assassiné. En tant que mouvement mystico-messianique ayant fondé un état politiquement indépendant, le mouvement d'Ibn Qasī peut être comparé à certains mouvements orientaux du VIII^e/XIV^e et IX^e/XV^e siècle comme ceux des Sarbadārs, des Musha'sha' et des Safavides.

Le *Khal' al-na'layn* d'Ibn Qasī comprend une doctrine développée de la sainteté (*walāya*), ainsi qu'un important volet messianique et eschatologique, qui a des points communs avec les doctrines chiites et plus particulièrement ismaéliennes. Il est important de noter que la doctrine d'Ibn Qasī ne décrit pas l'événement eschatologique comme un point final dans l'histoire de l'espèce humaine, mais comme une durée, un âge messianique divisé en trois périodes. Cette durée crée l'espace où l'activité politique d'un leader messianique est appuyée par l'autorité religieuse que lui confère ce contexte eschatologique. C'est un autre trait qui rapproche la pensée d'Ibn Qasī des doctrines messianiques de l'époque post-mongole en orient.

Le mouvement d'Ibn Qasī fut une expression de révolte contre le régime légaliste des Almoravides. Ibn Qasī développa une doctrine mystico-messianique élaborée et originale, mais son action politique n'a pas vraiment réussi. Vers la fin de sa vie, Ibn Qasī se mit au service des Almohades, qui s'appuyaient également sur une idéologie mahdiste dans leur lutte contre les Almoravides.

Le mouvement almohade fut fondé par Ibn Tūmart (m. 524/1130), un berbère appartenant au clan Maṣmūda. Les sources almohades soutenaient qu'il était un Sharīf, c'est-à-dire un descendant de Fāṭima et 'Alī, ce qui a joué un certain rôle dans la légitimation de son statut de Mahdi.

D'après la légende, la mission d'Ibn Tūmart était mandatée par le célèbre Abū Hāmid al-Ghazālī (m. 505/1111). Comme Abū 'Abd Allāh et Ibn Yāsīn, les fondateurs des mouvements ismaélien et almoravide respectivement, Ibn Tūmart a commencé son activité sociale en « ordonnant le bien et interdisant le mal ». Cela a mené à un conflit avec le gouvernement almoravide, après lequel Ibn Tūmart et ses disciples furent exilés et se retirèrent dans une caverne dans un endroit nommé Ighīllīz, où Ibn Tūmart, grâce à sa pratique religieuse assidue, acquit une auréole de sainteté aux yeux de la population et où le nombre de ses disciples augmenta considérablement.

Le tournant du VI^e/XII^e siècle était associé au Maghreb à d'intenses attentes messianiques, et c'est à ce moment, plus précisément en l'an 515 de l'hégire, qu'Ibn Tūmart s'est proclamé Mahdī. Il a également proclamé qu'il était un descendant du Prophète et qu'il était infailible (*Imām ma'ṣūm*, comme les Imams chiites). Ibn

Tūmart soulignait délibérément la similarité entre lui-même et le Prophète, entre la communauté de ses fidèles et la communauté musulmane originelle. Il n'est donc pas étonnant que ses successeurs se soient attribués le titre de Califes.

Sa revendication du statut de Mahdi apporta à Ibn Tūmart un fort soutien des tribus berbères, et il a pu ainsi déclarer une guerre sainte, un *jihād*, contre les Almoravides. Ibn Tūmart est mort en 524/1130, et c'est son proche disciple, 'Abd al-Mu'min (m. 558/1163), qui vainquit définitivement les Almoravides et consolida l'empire almohade. 'Abd al-Mu'min se proclama calife et commandant des croyants (*khalīfa* et *amīr al-mu'minīn*).

Le but d'Ibn Tūmart était de restaurer la *sharī'a* sur de nouvelles bases, en éradiquant le malékisme et en le remplaçant par un autre système juridique, inspiré par al-Ghazālī et probablement par l'école Zāhirī.

Les monnaies almohades portent sur une face l'inscription *Allahu rabbunā/ Muḥammad rasulunā/al-Mahdī imāmunā* ; et sur l'autre *al-Mahdī imāmu l-ummati l-Qā'im bi-amri llah*.

Une partie des écrits attribués à Ibn Tūmart a été publiée par Ignaz Goldziher en 1903 sous le titre *Le livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*. De nombreux chercheurs se sont demandés comment le mahdisme d'Ibn Tūmart s'articulait avec sa doctrine juridique qui semble dépourvue de dimension mystique. Pour Goldziher, le mahdisme d'Ibn Tūmart est le couronnement de son activité de *muḥtasib* ; le Mahdi est le *muḥtasib* ultime. Aussi, en se déclarant un Mahdi désigné par Dieu, Ibn Tūmart obtint un mandat divin pour sa guerre contre les Almoravides, parce que le *jihād* contre les infidèles et les apostats est l'une des fonctions essentielles du Mahdi eschatologique, qui vient pour rétablir la justice avec son épée.

La notion de connaissance, bien développée dans les écrits d'Ibn Tūmart, représente probablement un vestige de la mystique dans sa pensée. Selon lui, la connaissance (*'ilm*) est une créature de Dieu qui se montre dans le cœur des croyants comme la lumière d'une lampe. La mission d'Ibn Tūmart consistait exactement à dévoiler cette connaissance, qui aurait été progressivement obscurcie depuis la mort du Prophète. En parallèle avec cette image de lumière qui décrit sa mission, Ibn Tūmart utilise également le terme soufi *quṭb*, le pôle central qui maintient la tente et en même temps sert de lien entre la terre et le toit de la tente. Le lien entre lumière de la connaissance et la fonction de l'Imam devient encore plus visible chez le proche disciple et successeur d'Ibn Tūmart, 'Abd al-Mu'min, qui était appelé la « lampe des Almohades ».

Pour conclure cette série de conférences, j'ai souligné les deux points suivants. Premièrement, les mouvements mystico-messianiques ont non seulement joué un rôle important dans l'histoire intellectuelle de l'islam, mais ils ont été également un important facteur de son évolution socio-politique. Le rôle socio-politique des mouvements mystico-messianiques est lié à leur conception de l'autorité religieuse, fondée sur la possibilité de contact direct avec la source de la connaissance divine, une conception qui, selon le contexte historique, pouvait être complémentaire ou constituer une alternative à la conception dominante fondée sur l'idée de transmission textuelle. Deuxièmement, ce courant mystico-messianique fut présent

tout au long de l'histoire du monde musulman, et son action peut être observée pratiquement dans tous les changements importants qui ont affecté l'organisation socio- et géopolitique des différentes parties de ce monde, dans sa partie orientale et occidentale. Cela comprend la révolution abbaside qui a porté au pouvoir la dynastie califale la plus durable du monde musulman, les révolutions berbères des Fāṭimides, des Almoravides et des Almohades, qui ont façonné le Maghreb, ainsi que l'émergence et consolidation des grands empires de l'époque pré-moderne, à savoir les Ottomans, les Safavides, les Shaybanides et les Moghols.