

RAINER BRUNNER

Le charisme des songeurs

Ḥusayn al-Nūrī al-Ṭabrisī et la fonction des rêves
dans le shi‘isme duodécimain

LE CHARISME DES SONGEURS
Ḥusayn al-Nūrī al-Ṭabrisī et la fonction des rêves
dans le shī'isme duodécimain

Rainer BRUNNER*

Centre National de la Recherche Scientifique, Villejuif

Ich schaff' mir meine Träume nicht an
La Maréchale, dans *Le Chevalier à la Rose*
(Richard Strauss)

À partir de l'image que 'Abdallāh al-Māmaqānī dépeint de lui-même dans l'article autobiographique de son ouvrage majeur *Tanqīḥ al-maqāl*, il n'est pas difficile de se figurer la scène suivante : il passe une nouvelle journée à son bureau à Najaf le samedi 17 octobre 1896, étudiant sans cesse les traditions imamites et rassemblant des matériaux pour son vaste recueil de biographies des traditionnistes shī'ites. Peut-être sa femme a-t-elle une fois de plus posé de petits morceaux de pain sur ses livres pour qu'il n'oublie pas de manger. Toutefois, cette nuit il lui est réservé la compensation de toutes ses privations passées. Il nous informe en effet, qu'il vit en rêve un escalier en haut duquel l'Imam Ja'far al-Ṣadiq était assis. Sans lui demander la permission, il monta vers l'Imam, lui adressa la parole en langue turque – sa langue maternelle –, et lui demanda sa salive, car cela, comme il nous l'explique lui-même, lui permettra la rédaction d'un nouveau livre, chose qu'il avait remise depuis des années, faute de temps et en raison d'autres obligations. L'Imam, nullement surpris, répondit tout simplement « si tu le veux », et mit sa langue dans la bouche d'al-Māmaqānī, célébrant ainsi le rite magique ancien du *taḥnīk*¹. Le savant suçā avidement la salive de l'Imam, en s'assurant que celle-ci ne coulât pas directement dans son estomac mais se déversât harmonieusement dans son sang. Une fois nourri, il se réveilla et éprouva immédiatement l'effet positif de son expérience : tandis qu'il n'avait pu écrire jusque-là que deux pages par jour, il réussit maintenant à en rédiger huit chaque jour, voire dix au bout d'une semaine, et à terminer ainsi son ouvrage avec une rapidité extraordinaire².

* La recherche pour cet article fut effectuée en grande partie pendant un séjour à l'Institute for Advanced Studies à Princeton en 2004-2005. Je suis reconnaissant à l'Institute et plus particulièrement à Patricia Crone de m'y avoir invité et d'y avoir mis à ma disposition des conditions idéales pour la recherche. Mes remerciements s'adressent également à Daniela Scheuermann qui eut la patience de corriger mon français.

1. M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin dans shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris 2007 (1992¹), p. 192-195.

2. 'A. al-Māmaqānī, *Tanqīḥ al-maqāl fī aḥwāl al-rijāl*, t. 2, Najaf 1349/1930, p. 210; sur l'auteur (m. 1933), voir *The Encyclopaedia of Islam* (désormais *EP*), Leyde 1954-2004, t. VI, p. 312f.; Āghā

Pour nos esprits sceptiques, cette méthode d'accroissement de la productivité scientifique présente un air assez déconcertant. Du point de vue de l'histoire culturelle cependant, ce bref récit est particulièrement éclairant, allant bien au-delà d'une anecdote curieuse sur les préoccupations d'un savant ermite. Il va également au-delà de nombreux récits des miracles des Imams, si centraux dans la pensée shī'ite, qui nous informent sur leurs pouvoirs pratiquement illimités³. Ce récit nous révèle quelque chose sur l'image que les 'ulamā' shī'ites ont d'eux-mêmes, sur leur relation spirituelle avec les Imams et sur l'autorisation qu'ils en tirent pour produire leur œuvre et qu'ils exercent envers la communauté des croyants. De même, cette histoire nous informe sur la présence persistante et l'influence profonde des Imams, ainsi que sur la façon dont la mémoire culturelle se perpétue dans le shī'isme⁴. Al-Māmaqānī, qui mourut en 1933, n'est absolument pas un cas isolé dans une tradition obsolète.

La rencontre avec l'Imam eut lieu dans un rêve. Ce fait n'est pas forcément étonnant en soi, parce qu'il n'y a d'autre manière d'entrer en contact avec les défunts que les rêves ou les visions. Néanmoins, cela nous fournit une première impression de l'importance que ce moyen de communication a gardée en Islam. Et pas seulement en Islam: rappelons que le célèbre livre de Sigmund Freud sur l'interprétation des rêves est paru en 1900 et bouleversa véritablement la compréhension que peut avoir l'homme de son for intérieur⁵. Il est vrai que Freud se concentrait sur des aspects psychanalytiques et ne s'intéressait pas aux connotations religieuses – et encore moins théologiques – des rêves, alors que les liens entre la religion et le rêve sont aussi anciens que le phénomène religieux lui-même.

En effet, dans la vision du monde de l'antiquité, l'interprétation des rêves a été située avec justesse dans la zone grise entre la sphère des Dieux et celle des humains, les premiers ayant finalement pris le dessus. La raison principale en était d'arracher la connaissance du futur aux Dieux et d'échapper ainsi aux restrictions humaines. C'est pour cela que les Dieux ont codé les rêves afin que les hommes ne puissent avoir qu'une compréhension limitée des desseins divins⁶. Cependant la valeur des rêves allait bien au-delà d'une concurrence entre des dieux païens et l'humanité. Dans les grandes religions monothéistes aussi l'intelligence des visions nocturnes se révélait essentielle. Sans doute, le meilleur exemple en est la figure biblique de Joseph qui réussit à faire une carrière administrative impressionnante après avoir interprété les rêves du Pharaon.

L'histoire de Joseph, et le pouvoir de celui-ci d'interpréter les rêves, a été incorporée dans le Coran (12:43-49), mais elle n'est pas la seule source de l'oniromancie islamique. C'est le prophète Muḥammad lui-même qui a fourni – en prolongement conscient ou involontaire de la tradition talmudique – la justification la plus importante de la divination par les songes en déclarant que le rêve véridique est la quarante-

Bozorg al-Ṭehrānī, *Ṭabaqāt al-lām al-shī'a* I/1-4: *Nuqabā' al-bashar fī l-qarn ar-rābi' 'ashar*, Najaf 1954-1968, rééd. Mashhad 1984, p. 1196-1199 (désormais *ṬASh*).

3. Pour ce genre littéraire, voir J. Loebenstein, « Miracles in Shī' Thought. A case study of the Miracles Attributed to Imām Ja'far al-Ṣādiq », *Arabica* 50 (2003), p. 199-244.

4. Pour la mémoire culturelle shī'ite, voir R. Brunner, « The Role of Ḥadīth as Cultural Memory in Shī' Islam », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), p. 318-360.

5. W. Mertes, *Traum und Traumdeutung*, Munich 2000², p. 13-66; pour un survol du rôle des rêves dans l'histoire intellectuelle moderne voir P. A. Alt, *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*, Munich 2002.

6. C. Walde, *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, Düsseldorf, Zurich 2001, p. 13ff.

sixième part de la prophétie⁷. Comme nous allons le voir plus loin, d'autres auteurs et tendances étaient plus nuancés⁸, mais l'intention en demeurait la même : les songes peuvent en partie remplacer la prophétie, donnant la possibilité au rêveur de participer à l'inspiration divine et permettant du même coup à celle-ci de continuer d'atteindre le monde – à petite dose bien sûr – même après la disparition du « Sceau des Prophètes ». Muḥammad a également fait comprendre que, dans le rêve véridique, le diable n'aura pas la possibilité de tromper le croyant pour le détourner du droit chemin : « Celui qui me voit en songe me voit réellement ; le diable ne pourra jamais prendre mes traits », déclare-t-il dans un autre *ḥadīth* célèbre et fort répandu⁹.

L'aspiration à connaître la volonté de Dieu et ses implications dans le cours des événements futurs se trouve donc à l'origine de l'interprétation des rêves. Celle-ci est, pour ainsi dire, l'agrafe qui attache le présent à l'avenir, et c'est dans ce sens qu'Ibn Khaldūn définit la science de l'oniromancie comme faisant partie des sciences issues de la loi religieuse et comme étant éclairée par la lumière de la prophétie¹⁰. Le genre devint extrêmement populaire, ce qui est attesté par le grand nombre de manuels d'interprétation de rêves qui furent composés tout au long des périodes classique et médiévale de l'Islam¹¹. Plus particulièrement en soufisme et en philosophie, des théories élaborées sur les songes prospérèrent grandement¹². Un descendant relativement tardif de ce courant fut le célèbre esprit universel 'Abd al-Ghanī al-Nābulūsī (m. 1731), qui composa une encyclopédie entière du symbolisme des rêves appelée *Ta'īr al-anām fī ta'bīr al-manām*. Le livre contient plus de 1700 entrées par ordre alphabétique, y compris sur quelques héros de l'histoire ancienne de l'Islam et une

7. Muḥammad b. Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ. Ṭab'a jadīda kāmila fī mujallad wāḥid mashkūla wa-muraqqama al-kutub wa-l-abwāb wa-l-aḥādīth*, éd. Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Ḥasan Naṣṣār, Beyrouth 1425/2004., p. 1268 (no. 6983) ; cf. aussi Y. Friedmann, *Prophecy Continuous. Aspects of Aḥmadī Religious Thought and Its Medieval Background*, Berkeley 1989, p. 83-86 ; voir en général « Dreams and Sleep », dans McAuliffe, J. Dammen (éd.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (désormais *EQ*), Leyde 2001-2006, t. I, p. 546-53 ; « Dreams and Dream Interpretation », dans *Encyclopedia Iranica* (désormais *EIR*), Londres et al. 1982, t. VII, p. 549-51 ; « ru'yā », dans *The encyclopaedia of Islam* (désormais *EF*), Leyde 1954-2004, t. VIII, p. 645-49. Dans le Talmud de Babylone, il est mentionné que cinq choses sont un soixantième d'une autre chose, par exemple le sommeil est un soixantième de la mort (en Islam, on dira que le sommeil est le frère de la mort) et le rêve un soixantième de la prophétie. Le nombre soixante ne semble pas avoir une importance particulière et ne signifierait que « beaucoup » ; voir le Talmud de Babylone. *Berakhoth* VI, fol. 40a, trad. all. L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud. Neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt*, vol. I, Berlin 1930, p. 177, n. 117 pour le nombre 60 ; *Berakhoth* IX, fol. 57b, *ibid.*, p. 255 pour le rêve ; je suis reconnaissant à Meir Bar-Asher qui a attiré mon attention sur ces passages.

8. Cf. ci-dessous, n. 34.

9. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, p. 1271 (no. 6993ff.) ; pour d'autres références voir L. Kinberg, « Literal Dreams and Prophetic *Ḥadīths* in classical Islam – a comparison of two ways of legitimation », *Der Islam* 70 (1993), p. 285, n. 16.

10. Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *The Muqaddimah. An Introduction to History, translated from the Arabic by Franz Rosenthal*, New York 1958, t. III, p. 103, 110 ; cf. P. Lory, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris 2003, p. 68-77.

11. D. E. Reynolds, « Symbolic Narratives of Self: Dreams in Medieval Arabic Autobiographies », dans P. F. Kennedy (éd.), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, Wiesbaden 2005, p. 263f.

12. S. Sviri, « Dreaming Analyzed and Recorded. Dreams in the World of Medieval Islam », dans D. Shulman, G. G. Stroumsa (éd.), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York, Oxford 1999, p. 193-256.

description plus ou moins détaillée du sens de leur présence dans un rêve¹³. Comme les hommes des temps modernes ne rêvent plus par nécessité des chameaux et des grappes de raisin, des « commentateurs » contemporains qui ne suivent les traces d'al-Nābulusī qu'assez légèrement y intègrent aussi des stations d'autobus, des motos et des tunnels¹⁴. En ce qui concerne cet attrait perpétuel – sans parler des pages Web qui offrent d'abondants exemples types – on ne peut pas se défaire de l'impression que le désir de l'homme de trouver des informations sur son avenir en étudiant ce qui lui est arrivé au cours de la nuit passée résiste vivement au désenchantement généralisé du monde moderne.

Le regard vers l'avenir n'est cependant qu'un des aspects du rêve. Un autre – probablement encore plus important – est le retour au passé et sa mobilisation pour des raisons de justification. Ainsi, les rêves sont devenus aussi une agrafe très puissante pour attacher le passé au présent et vice versa. L'histoire safavide et pré-safavide en donne un bon nombre d'exemples : les historiens se servirent non seulement d'un rêve ou deux que le fondateur de l'ordre safavide, Shaykh Ṣafī al-Dīn, aurait eus, mais ils les réécritent à plusieurs reprises à la lumière des événements ultérieurs et pour les besoins de la cause historiographique¹⁵. De plus, le couvre-chef célèbre des Qızılbaş (un chapeau à douze bords symbolisant les Imams shī'ites) aurait été suggéré par 'Alī à Shaykh Ḥaydar dans un rêve également¹⁶. Enfin, Shāh Ṭahmāsp aurait annulé quelques impôts sur le commerce et l'industrie contraires à la loi islamique (*sharī'a*) après avoir reçu l'ordre approprié du Mahdī au cours d'un rêve¹⁷. Dans un esprit plus « extrémiste », Muḥammad Nūrbakhsh fonda lui aussi ses prétentions à être un descendant de Muḥammad et une incarnation du Mahdī sur une série de rêves¹⁸. L'histoire ottomane, quant à elle, est remplie de la même façon de récits de rêves dont l'objectif est de fournir un sens au cours de l'histoire et de projeter ce sens dans l'avenir¹⁹. Le premier empereur Moghol Bābur avait vu sa future conquête de Samarqand en rêve, et le lieu de pèlerinage Mazār-e Sharīf dans le nord de l'Afghanistan actuel doit son origine à une vision dans laquelle il a été identifié

13. al-Nābulusī, 'Abd al-Ghanī, *Ta'īr al-anām fī ta'bīr al-manām*, Beyrouth s.d., p. 17, 296-98, 387-90 : d'après lui, rêve de 'Alī signifie la victoire contre les ennemis, ou encore l'apparition de 'Umar promet la longévité ; sur al-Nābulusī voir E. Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus. 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī, 1641-1731*, Londres, New York 2005, p. 57-83.

14. A. Schimmel, *Die Träume des Kalifen. Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur*, Munich 1998, p. 90-93.

15. S. Quinn, *Historical Writing During the Reign of Shah 'Abbas. Ideology, Imitation and Legitimacy in Safavid Chronicles*, Salt Lake City 2000, p. 65-81 ; Id., « The Dreams of Shaykh Safi al-Din and Safavid Historical Writing », *Iranian Studies* 29 (1996), p. 127-147.

16. « Ṣafawids », *EP* VIII, p. 766.

17. B. Fragner, « Social and Internal Economic Affairs », dans Peter Jackson (éd.), *The Cambridge History of Iran*, t. VI : *The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge 1986, p. 541.

18. S. Bashir, « The Imam's Return. Messianic Leadership in Late Medieval Shi'ism », dans Linda Walbridge (éd.), *The Most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid* (sic!), Oxford 2001, p. 28.

19. G. Hagen, « Träume als Sinnstiftung – Überlegungen zu Traum und historischem Denken bei den Osmanen (zu Gotha, Ms. orient. T 17/1) », dans Hans Stein (éd.), *Wilhelm Pertsch. Orientalist und Bibliothekar. Zum 100. Geburtstag*, Gotha 1999, p. 109-30 ; H. Reindl-Kiel, « Fromme Helden, Wunder, Träume. Populäre Geschichtsauffassungen im Osmanischen Reich des 18. und frühen 19. Jahrhunderts », *Journal of Turkish Studies* 26/2 (2002), p. 175-81.

comme le vrai lieu d'enterrement de 'Alī b. Abī Ṭālib²⁰. Un cas ancien très célèbre à cet égard c'est l'affirmation d'Ibn al-Nadīm selon laquelle le soutien du calife abbasside al-Ma'mūn à la traduction en arabe d'ouvrages grecques de philosophie prenait source dans un rêve, dans lequel le calife avait rencontré Aristote en personne²¹. Peu importe si aucun de ces rêves n'est « vrai » au sens historique – très probablement nul songe ne l'est. Ce qui compte, c'est que la voie de la communication avec le passé soit un rêve – et ce bien qu'un personnage comme Aristote ait refusé qu'un songe même envoyé par Dieu puisse justifier quoique ce soit²².

Le domaine où convergent les deux aspects du rêve – à savoir la justification fondée sur le passé d'une part, l'avantage tiré pour l'avenir d'autre part – est la littérature du *ḥadīth*. Ce n'est donc guère par hasard que l'ancêtre semi-légendaire de l'interprétation musulmane des rêves, Ibn Sīrīn (m. 728), ait été en même temps un grand traditionniste. Apparemment, une connexion étroite existait dès le départ entre les *muḥaddithūn* et l'interprétation des rêves²³. Ainsi, des récits oniromantiques étaient utilisés de la même manière que des *ḥadīths* prophétiques afin de légitimer certains développements religieux. Les cas les plus frappants parmi ceux-ci ont été l'évolution des *madhāhib* ou encore la fixation des lectures standardisées du Coran. Il est donc justifié de conclure avec Leah Kinberg que « dreams function similarly to *ḥadīth* »²⁴. Cependant tout cela soulève le problème du rôle et de l'image des transmetteurs des traditions, c'est-à-dire les '*ulamā*', surtout lorsqu'il ne s'agit pas des rêves du Prophète ou, dans le cas du shī'isme, d'un Imam, mais quand c'est le '*ālim* lui-même qui est vu dans un rêve, soit dans les siens soit chez d'autres personnes.

L'Islam shī'ite présente un cas particulièrement significatif à cet égard. Tout comme dans l'Islam sunnite, la réflexion sur les rêves commença très tôt, fondée sur des *ḥadīths* des Imams, corpus différent bien sûr de celui des Sunnites²⁵. À part cela, la riche littérature prosopographique du shī'isme est d'une valeur inestimable pour notre propos, d'innombrables biographies de savants étant parsemées de récits détaillés de leurs rêves. Aussi dans leurs notices autobiographiques, beaucoup d'auteurs se montrent assez généreux quand il s'agit de communiquer au lecteur leurs visions nocturnes. Ainsi, 'Alī b. Muḥammad al-ʿĀmilī (m. 1691-1692) et Muḥammad Sulaymān al-Tunukābunī (m. 1884-1885), pour ne mentionner qu'eux deux, décrivent un bon nombre de situations où un rêve leur indiquait le chemin futur de leur vie

20. N. Green, « The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam », *Journal of the Royal Asiatic Society* 13/3 (2003), p. 303f., 308f.

21. D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbasid society (2nd - 4th/8th - 10th centuries)*, Londres 1998, p. 95-104.

22. N. Green, « The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam », p. 288.

23. J. C. Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, Albany 2002, p. 16; pour Ibn Sīrīn voir aussi *EF*³ III, p. 947f.

24. L. Kinberg, « Dreams as a Means to Evaluate Ḥadīth », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999), p. 79; cf. aussi du même auteur: « The Standardization of Qur'ān Readings: The Testimonial Value of Dreams », *The Arabist – Budapest Studies in Arabic* 3-4 (1991), p. 223-238; « Legitimization of the *madhāhib* Through Dreams », *Arabica* 32 (1985), p. 47-79; « Interaction between this World and the Afterworld in Early Islamic Tradition », *Oriens* 29-30 (1986), p. 285-308.

25. Āghā Bozorg al-Ṭehrānī, *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-shī'a* (désormais *DhTSh*), Beyrouth 1983, t. IV, p. 206-208, donne une liste de quatorze livres intitulés *Ta'bīr al-ru'yā* (la plupart d'entre eux semblent être perdus); quant aux œuvres du *ḥadīth*, il suffit de mentionner ici Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-anwār. al-Jāmi'a li-durar akhbār al-a'imma al-aṭḥār*, Beyrouth 1983, t. LXI, p. 151-244.

– et non seulement de leur propre vie. Al-Āmilī, par exemple, reçut en rêve de son arrière-grand-père, le Second Martyr, une mise au point importante concernant quelques autres savants²⁶. Al-Tunukābunī, quant à lui, mentionne avec fierté que son père avait rêvé entrer au paradis et boire une poignée d'eau d'une rivière. Un *mullā* lui expliqua que cette vision indiquait qu'il allait se marier et avoir un fils qui comptera parmi les '*ulamā*' les plus célèbres de son époque²⁷.

Le livre qui illustre le mieux l'importance des rêves en Islam shī'ite est sans doute le *Dār al-salām fī mā yata'allaq bi-l-ru'yā wa-l-manām*. Il a été composé par le savant iranien Ḥusayn Taqī al-Nūrī al-Ṭabrisī (m. 1902), qui ne semblait d'ailleurs pas du tout apprécier son collègue al-Tunukābunī qu'il appelait « un de ces gens affectés qui aimerait bien être compté comme auteur (*ba'd al-mutakallifīn al-ladhī aḥabba an yu'adda min al-mu'allifīn*) »²⁸. Terminé en 1875, le livre fut publié lithographiquement treize ans plus tard en deux gros volumes. Dans les années 1950, une édition en quatre volumes parut à Qom, réimprimée par la suite à Beyrouth et encore à Qom en 1983. Celle-ci semble être la seule édition disponible de l'œuvre, en dehors d'une traduction persane qui remonte aux années 1970²⁹. Le *Dār al-salām* n'est pas le seul ouvrage où al-Nūrī s'occupe des visions surnaturelles au sens large : deux autres de ses écrits sont consacrés aux rencontres avec le Mahdī, qui, bien entendu, ne se limitent pas à des rêves nocturnes, mais peuvent aussi se passer à tout moment sous forme d'expérience visionnaire à l'état de veille³⁰.

Le *Dār al-salām* est donc le livre des visions nocturnes, mais seulement les deux premiers volumes de l'édition imprimée sont consacrés aux récits de rêves au sens strict, alors que les volumes III et IV concernent les conduites à avoir pour devenir digne de recevoir des rêves véridiques. Cela revient plus ou moins à une liste de vertus, par exemple lorsque l'auteur énumère, sur plus de cent pages et par ordre alphabétique, les traits de caractère qui font un « bon » musulman, ou quand il donne des dizaines de conseils concernant l'hygiène personnelle. Il n'est pas toujours facile d'y discerner les actes pieux des pratiques magiques – les limites entre ces dernières et des superstitions n'étant pas non plus très claires –, en particulier quand l'auteur évoque des exercices préparatoires avant que le croyant n'aille se coucher, pratiques des-

26. 'Alī b. Muḥammad al-Āmilī, *ad-Durr al-manthūr min ma'thūr wa-ghair al-ma'thūr*, Qom 1978, t. II, p. 241 ; pour ce livre voir *DhTSh* VIII, p. 76f. ; cf. ci-dessous, n. 93.

27. Muḥammad b. Sulaymān al-Tunukābunī, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*, Beyrouth 1413/1992, p. 79 ; pour ce livre, voir *DhTSh* XVII, p. 107 ; pour les savants shī'ites et leurs autobiographies en général voir R. Brunner, « "Siehe, was mich an Unglück und Schrecken traf!" – Schiitische Autobiographien », dans Id. et al. (éd.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Wurtzbourg 2002, p. 59-68.

28. Ḥusayn Taqī al-Nūrī al-Ṭabrisī, *al-Fayḍ al-quḍṣī fī tarjamat al-'Allāma al-Majlisī*, éd. Ja'far al-Nabawī, Qom 1419/1998, p. 294.

29. *DhTSh* VIII, p. 20 ; sur l'auteur voir R. Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, Wurtzbourg 2001, p. 39-42, et les références qui y sont indiquées.

30. al-Nūrī al-Ṭabrisī, *Jannat al-ma'wā fī dhikr man fāza bi-liqā' al-ḥujja*, Beyrouth 1412/1992 (cf. *DhTSh* V, p. 159f. ; à l'origine, ce livre a été un supplément au *Kitāb al-ghayba* dans al-Majlisī, *Biḥār al-anwār*, t. LIII, p. 200-336) ; Id., *al-Najm al-thāqib fī ahwāl al-imām al-ghā'ib*, Téhéran 1347/1930 (une quasi paraphrase en persan du *Jannat al-ma'wā* ; voir *DhTSh* XXIV, p. 69) ; sur ce genre littéraire voir M. A. Amir-Moezzi, « Visions d'imams en mystique duodécimaine moderne et contemporaine » dans Id., *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shī'ite*, Paris 2006, p. 253-276 (d'abord dans E. Chaumont et al. (éd.), *Autour du regard. Mélanges islamologiques offerts à Daniel Gimaret*, Louvain, Paris 2003, p. 97-124), notamment p. 256-60 ; cf. aussi ci-dessous, n. 116.

tinées à empêcher les rêves d'être polluées par de mauvais esprits. D'autres sections ont pour sujet la durée convenable du sommeil, le sommeil des anges, des démons ou des animaux, les catégories et l'interprétation des rêves ou encore des considérations générales sur la vision du Prophète et des Imams. Dans le présent article, cependant, la discussion sera limitée à la première partie du livre qui contient les récits des rêves.

Dans son introduction relativement volumineuse³¹, al-Nūrī ancre solidement le phénomène onirique dans la sphère religieuse en le décrivant comme un message clair et incontestable de Dieu au rêveur croyant (et à lui seul exclusivement) et comme une occasion d'atteindre la connaissance – au moins partielle – des choses cachées. Dès le début, al-Nūrī met un net accent sur ce que l'on pourrait appeler une théologie des rêves : ceux-ci permettent de prendre connaissance d'une sorte de monde parallèle au nôtre (ce *'ālam al-mithāl* que Henry Corbin a traduit par « monde imaginaire », *mundus imaginialis*)³², et fournissent des preuves incontestables de l'existence de Dieu. De plus, comme les rêves véridiques sont un « chemin droit » (*ṣirāṭ mustaqīm*, une allusion à Q. 1:6)³³, ils n'ont pas besoin d'être confirmés ; au contraire, ils sont eux-mêmes confirmation de la prophétie, bien que notre auteur prenne soin de refuser l'opinion sunnite selon laquelle un rêve est la quarante-sixième part de la prophétie. Le shī'isme se montre plus prudent à cet égard, car al-Nūrī – qui se fonde dans son argumentation sur un grand nombre d'exégèses shī'ites classiques et post-classiques – souligne par le menu qu'il ne s'agit en fait que de la soixante-dixième part de la prophétie³⁴. En même temps, les rêves constituent un moyen important de communication et de réduction sérieuse de distance entre Dieu et les hommes. Le modèle en soi n'est pas nouveau, car Dieu est parfois entré en contact avec ses prophètes au moyen des rêves, et il est assez symptomatique que le début de la révélation coranique – selon la tradition musulmane – eut également lieu en songe³⁵. En ce qui concerne l'homme ordinaire, Dieu se sert de ce médium qu'est le rêve pour annoncer à celui-ci s'il est d'accord avec sa manière de vivre ou pas et qui peut donc, le cas échéant, lui recommander un changement comportemental pour une amélioration. Ce stimulant de la bonne conduite se déroule sur deux niveaux : d'abord de façon indirecte, le message est transmis lors d'une rencontre avec des personnes défuntes qui racontent leurs expériences *post mortem* au rêveur où les raisons de leur châtement ou de leur récompense sont indiquées³⁶. Ensuite, la manière directe pour connaître le destin des *aṣḥāb al-qubūr* (« les enterrés ») est quand le croyant rêve de sa propre destinée après la mort. Peu importe, selon al-Nūrī, si le serpent qui le tracasse ou l'enchantement qu'il savoure soient réels ou non ; ce qui compte, c'est que « le rêve est le frère de la mort »³⁷, analogie par laquelle la phase finale de la rétri-

31. al-Nūrī al-Ṭabrisī, *Dār al-salām fī mā yata'allaq bi-l-ru'yā wa-l-manām*, Beyrouth 1403/1983, t. I, p. 2-37 (désormais DS).

32. DS I, p. 11 ; cf. H. Corbin, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971, t. I, p. 120ff. et t. IV, p. 523f. (index s.v. *mundus imaginialis*).

33. DS I, p. 3.

34. DS I, p. 17-22.

35. DS I, p. 9f. ; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, p. 13f. (no. 3), 1268 (no. 6982) ; là, de nouveau, il y a des parallèles nombreux avec la tradition biblique, où Dieu entre en contact avec des prophètes grâce aux rêves.

36. DS I, p. 15 ; cf. J. I. Smith, « Concourse between the Living and the Dead in Islamic Eschatological Literature », *History of Religions* 19/3 (1980), p. 224-236 ; L. Kinberg, « Interaction between this World and the Afterworld », *passim*.

37. DS I, p. 25 ; cf. aussi Q. 6:60.

bution est anticipée et le *barzakh*, cet isthme énigmatique que l'on peut comprendre comme « la vie de la tombe », est symbolisé³⁸.

En dehors de telles idées purement religieuses, al-Nūrī cite également d'autres aspects qui, dans notre terminologie moderne, pourraient être appelés psychologiques, sans qu'il soit bien sûr toujours possible de séparer nettement les catégories. Ainsi, il parle des rêves comme une possibilité de mieux connaître son âme et ce qui se trouve au-delà de ce qui est perceptible par les sens. Cependant la conception de l'âme demeure toujours théologique, car c'est elle qu'il faut sauvegarder après la décomposition du corps³⁹. Cette connexion du religieux et du corporel vaut également pour les effets physiques du rêve : le sommeil et les songes calment l'esprit et permettent à l'âme de supporter plus facilement les chagrins et les afflictions. Ici encore, toute forme d'épreuve est d'ordre religieux. Il s'agit d'accepter le destin imposé par Dieu, d'éviter des péchés et finalement de sublimer, si cela s'avère nécessaire, le manque de relations sexuelles légitimes afin de ne pas être obligé d'avoir recours à des méthodes juridiquement illicites⁴⁰. Al-Nūrī finit cette partie de son ouvrage par une réfutation vigoureuse des livres onirocritiques sunnites, ce qui donne une première impression du caractère polémique que l'on retrouvera tout le long de l'œuvre⁴¹.

Après ces remarques préliminaires, al-Nūrī, avec une érudition impressionnante, rapporte 658 récits de rêves, auxquels s'ajoutent 25 de plus dans un court *mustadrak* à la fin du deuxième volume. Au début, l'ordre est approximativement chronologique, commençant par les rêves du Prophète, des Imams et d'éminents personnages pré-islamiques, mais plus loin les récits sont assemblés plus ou moins arbitrairement. Cette manie de la collection – qui rappelle immédiatement au lecteur la structure d'autres livres de l'auteur, par exemple son *Faṣl al-khiṭāb* fortement controversé⁴² – se fonde sur la méthode de la quasi-totalité de la littérature théologique shi'ite, surtout les recueils de *ḥadīth* et les commentaires coraniques. Apparemment, les récits les plus récents proviennent souvent de communications personnelles⁴³. Dans la plupart des cas, les récits sont des anecdotes avec peu ou pas de contenu symbolique. Les rares exemples symboliques sont très courts et stéréotypés, ne comprenant parfois que deux ou trois lignes, tel l'homme qui rêvait d'uriner dans sa propre main, ce qui est interprété par le quatrième Imam 'Alī b. al-Ḥusayn comme une indication de son mariage illicite⁴⁴. Un autre cas c'est celui d'un homme qui voyait dans un

38. DS I, p. 11-14; cf. P. Lory, *Le rêve et ses interprétations*, p. 172-74; A. Schimmel, *Die Träume des Kalifen*, p. 198-229; l'expression « Grabesleben » (« la vie de la tombe ») est empruntée à U. Rebstock, « Das "Grabesleben". Eine islamische Konstruktion zwischen Himmel und Hölle », dans R. Brunner et al. (éd.), *Islamstudien ohne Ende*, p. 372-382. Voir en général R. Eklund, *Life between Death and Resurrection according to Islam*, Uppsala 1941. Une brève histoire du genre littéraire des « livres de la mort » est fournie par T. Bauer, « Islamische Totenbücher. Entwicklung einer Textgattung im Schatten al-Gazālīs », dans S. Leder et al. (éd.), *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Halle 1998*, Louvain, Paris, Sterlin / VA 2002, p. 421-436.

39. DS I, p. 6-8.

40. DS I, p. 26ff.

41. DS I, p. 35-37.

42. Pour des détails au sujet de ce livre, voir R. Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, p. 42-65.

43. Dans très peu de cas, tous anciens sans exception, al-Nūrī cite aussi des sources sunnites : DS I, p. 16-19 (al-Bukhārī), p. 146 (al-Zamaksharī).

44. DS I, p. 146; cf. J. C. Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition*, p. 24, qui rapporte l'anecdote d'une source différente (Ibn Sa'd).

rêve que la vigne de son jardin produisait des pastèques; il est informé par l'Imam Muḥammad al-Bāqir que sa femme lui a été infidèle et était tombée enceinte d'un autre homme⁴⁵.

Mais ces exemples sont exceptionnels. Les récits ont habituellement un caractère purement édifiant et fournissent de temps en temps des aperçus sur l'histoire sociale de l'environnement où ils sont nés. Le lecteur apprend par exemple – même si c'est seulement entre les lignes, sans aucune information sur les tenants et les aboutissants des événements – les circonstances dures de la vie aux 'atabāt où les gens étaient souvent victimes de la peste⁴⁶ ou des tribus criminelles⁴⁷. Et si le danger ne venait pas de la nature ou du brigandage, il y avait le risque constant d'attaques des ennemis extérieurs ou des agitations internes: en 1802 les Wahhabites assiégèrent Karbalā' et Najaf⁴⁸, et en 1816 un conflit prolongé entre les bandes armées des Zuqurt et des Shmurt secoua la ville de Najaf⁴⁹.

La guérison de maux, parfois même des maladies fatales, effectuée par le Prophète ou un des Imams dans un rêve est un autre sujet classique. On peut en trouver un certain nombre dans la compilation d'al-Nūrī, bien qu'il ne semble pas que cette sorte de miracle y joue un rôle fondamental. De nouveau, la plupart de ces récits sont assez courts, ne dépassant parfois guère un paragraphe⁵⁰. L'exception à cette règle est l'histoire quelque peu ennuyeuse de Yaḥyā b. Muḥammad Ibrāhīm al-Abharī, un contemporain d'al-Nūrī, qui se rend de sa ville natale de Qazwīn à Karbalā' où il est guéri de ses tumeurs douloureuses après un rêve fait dans le lieu saint⁵¹. Cette exception confirme la règle générale selon laquelle une souffrance voulue par Dieu ne doit pas être évitée. Ceci se reflète par exemple dans quelques rêves des premiers Imams, particulièrement al-Ḥusayn. À plusieurs reprises celui-ci fut informé par le Prophète du destin tragique qui l'attendait à Karbalā'. Néanmoins – ou peut-être à cause de cette information – il refusa le conseil de son demi-frère Muḥammad b. al-Ḥanafīyya de s'enfuir au Yémen, ainsi que le soutien de quelques *jinn*s qui lui proposèrent de tuer ses ennemis⁵². Accepter ces offres généreuses aurait entraîné une infraction à la volonté de Dieu telle qu'elle fut expressément communiquée dans le rêve. Al-Nūrī signale même dans un épisode le refus catégorique d'une guérison: un aveugle se plaint à 'Alī et prie l'Imam de le guérir de sa cécité. 'Alī le met alors devant un choix dramatique: ou bien il récupère sa vue et sera ainsi obligé à répondre de ses péchés au Jugement Dernier comme tout le monde – ou bien il reste aveugle et ira directe-

45. DS I, p. 159.

46. DS II, p. 41, 79, 201-03. Au sujet des problèmes sanitaires aux 'atabāt au XIX^e siècle, voir A. Pistor-Hatam, « Pilger, Pest und Cholera. Die Wallfahrt zu den Heiligen Stätten im Irak als gesundheitspolitisches Problem im 19. Jahrhundert », *Die Welt des Islams* 31 (1991), p. 228-45.

47. DS II, p. 55f., 61.

48. DS II, p. 232. Dans la littérature secondaire, on trouve souvent la date erronée de 1801; voir J. Reissner, « Kerbela 1802, ein Werkstattbericht zum "Islamischen Fundamentalismus", als es ihn noch nicht gab », *Die Welt des Islams* 28 (1988), p. 431-444.

49. DS II, p. 101-06; cf. également M. Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq. The 'Ulama' of Najaf and Karbala'*, Cambridge 1998, p. 123-25 et P. Heine, « Zghurt and Shmurt. Aspects of the Traditional Shi'i Society », dans F. Abdul-Jabar (éd.), *Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movement in Iraq*, Londres 2002, p. 36-44.

50. DS II, p. 59, 77f.

51. DS II, p. 292-300.

52. DS I, p. 73f., 77.

ment au Paradis. Inutile de dire que le *shaykh* préféra la seconde option⁵³. Être sauvé de la souffrance est donc possible grâce à la clémence des Imams mais ne peut en aucun cas être objet de marchandage.

La dévotion shi'ite est tellement liée à la bienveillance continuelle des Imams, qu'il n'est nullement surprenant que la visite des tombes de ceux-ci dans les lieux saints tienne une place importante dans le livre d'al-Nūrī, étant donné que c'est là que les Imams peuvent le plus facilement entrer en contact avec les croyants grâce aux rêves de ces derniers. Chacun est ainsi fortement encouragé à effectuer la *ziyāra* ; les Imams paraissent en effet affligés dans les rêves d'un croyant qui a cessé de les visiter (quoique cela n'arrive que pour des raisons de vieillesse ou de manque d'argent)⁵⁴, et chacun est bienvenu à rendre visite aux Imams, même les personnes les moins présentables⁵⁵. Même un brigand peut y espérer être protégé contre la foule furieuse et être libéré de la prison par l'intervention nocturne d'un Imam⁵⁶. Si le rêve de guérison d'un croyant s'avère exact – il s'agit souvent de l'aveugle, du paralysé, du parent d'un enfant atterré mental, ou de quelqu'un atteint d'une maladie incurable par les médecins –, cela a très souvent lieu aux 'atabāt de l'Irak ou à Mashhad⁵⁷. Mais encore plus important que la guérison physique, c'est le salut spirituel qui peut émaner des tombes des Imams. La proximité de ceux-ci est la meilleure préparation pour la vie de l'au-delà, parce qu'ainsi c'est l'Imam en personne qui promet dans le rêve d'intercéder en faveur du croyant au Jugement Dernier. Comme le dit l'Imam al-Ḥusayn : « Celui qui me rend visite de son vivant, je lui rendrai visite après sa mort »⁵⁸. D'où aussi le désir de nombre de fidèles – des savants en premier lieu – d'être enterrés dans les lieux saints, ce qui a généré le véritable secteur commercial des caravanes de transport des morts (*naql al-janā'iz*)⁵⁹.

Karbalā', l'épicentre de la piété shi'ite, est sans aucun doute et depuis toujours la ville la plus importante des 'atabāt à côté de Najaf. En ce qui concerne notre sujet, c'est en rêve que Muḥammad et, un peu plus tard, 'Alī b. Abī Ṭālib voient la mort violente de Ḥusayn⁶⁰; Ibn 'Abbās et Umm Salama reçoivent une confirmation du drame dans des visions le jour même des événements bien avant que la nouvelle soit connue de tous⁶¹. Du côté des adversaires, ceux qui ont participé au massacre ont eux aussi des rêves dans lesquels ils se voient mutilés par Muḥammad et les Imams qui prennent ainsi une cruelle revanche⁶². Le danger d'être l'objet de cette revanche est omniprésent et peut s'étendre également aux ennemis postérieurs des shi'ites. Ainsi des prédicateurs khārijites ou des calomniateurs qui avaient inlassablement médité 'Alī et Fāṭima sont tués, pendant que leurs parents, leurs disciples ou bien leurs adversaires

53. DS II, p. 270; al-Nūrī y joint un deuxième récit d'une veine similaire.

54. DS II, p. 137f.

55. DS II, p. 62f., 80.

56. DS II, p. 80f.; cf. Y. Nakash, « The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in the Early Twentieth Century », *Studia Islamica* 81 (1995), p. 157.

57. DS II, p. 61, 63f., 67f., 77f.; mais aussi un lieu plus éloigné des régions proprement shi'ites comme le sanctuaire de Sayyida Nafīsa au Caire est mentionné à propos d'un rêve, DS I, p. 159; cf. « Nafīsa, al-Sayyida », *EP* VII, p. 879.

58. DS II, p. 138; cf. I, p. 150.

59. DS II, p. 252-54; cf. A. Pistor-Hatam, « Pilger, Pest und Cholera », p. 236-40, 243-45.

60. DS I, p. 49, 58.

61. DS I, p. 161f., 198-200.

62. DS I, p. 247-53.

en ont une vision dans un rêve. D'autres se voient eux-mêmes subir un châtement de la part des Imams dans un songe ou bien se trouvent mutilés à leur réveil – et se convertissent après cela au shīisme⁶³.

Les rêves en rapport avec le carnage de Karbalā' font également partie d'une autre préoccupation centrale du *Dār al-salām* : la polémique anti-sunnite. Bien que le nombre de rêves proprement polémiques soit relativement modeste, l'hostilité à l'égard des Sunnites est sans aucun doute un des leitmotivs de l'ouvrage en entier. De façon paradigmatique, l'inimitié inévitable entre les deux principales confessions musulmanes est exprimée dans un songe, dans lequel le croyant voit l'humanité divisée en deux groupes au jour du Jugement Dernier. Les uns ont le visage noir – un motif constant dans ce contexte – et sont obligés de boire de l'eau putride. Les autres ont le visage lumineux et boivent de l'eau douce. Être sauvé du premier groupe n'est réalisable que grâce à l'intercession de Muḥammad ou des Imams. Quand 'Alī voit que le rêveur appartient au groupe de ses fidèles, il lui lave le visage et lui étanche la soif avec de l'eau douce – ce qui fait que le croyant, après s'être réveillé, ne ressent plus le besoin de boire de l'eau durant quatre mois⁶⁴. De manière implicite, les piques contre les Sunnites sont presque omniprésentes dans le livre : tout en méditant la destruction du *ḥaram* de La Mecque en 1039h (1629-1630) par des inondations dévastatrices qui coûtèrent la vie à plus de 4000 personnes, Nūr ad-Dīn b. Murād b. 'Alī al-Murtaḍā al-Ḥusaynī al-Kāshī (qui est la source d'al-Nūrī dans ce récit) se sent soulagé de savoir que ce furent Abraham et par la suite Muḥammad et l'Imam Zayn al-'Abidīn qui construisirent les fondations de la *ka'ba* – et non pas les Sunnites (*al-mukhālifūn*, littéralement « les opposants »), car dans ce cas tout aurait été anéanti⁶⁵. Même le conflit susmentionné entre les Zuqurt et les Shumurt est transformé en une *fitna* entre les fidèles de l'étendard de Ḥusayn et les partisans de celui de Yazīd⁶⁶.

Quant aux rêves aux accents polémiques classiques, une vision de Muḥammad s'élève plus particulièrement au-dessus des autres. Le Prophète y voit des singes s'agiter autour de son *minbar*, ce qui est interprété par lui (et plus tard également par les Imams) comme un symbole des Umayyades qui allaient s'emparer du pouvoir après sa mort. Dans différentes versions et appuyée par des dizaines de références, cette histoire célèbre occupe plus de trois pages⁶⁷. D'autres rêves de ce genre ont pour sujet le châtement de Mu'āwiya et 'Amr b. al-'Āṣ en enfer⁶⁸, la trahison d'Abū Bakr et 'Umar à l'égard de Muḥammad qui avait explicitement désigné 'Alī comme son successeur⁶⁹, ou encore la cruauté d'al-Ḥajjāj b. Yūsuf dont le complot pour tuer

63. DS I, p. 223-28, 233-38, II, p. 67, 69-72, 74-76.

64. DS II, p. 82f.

65. DS II, p. 113 ; cf. aussi S. Faroqhi, *Herrscher über Mekka. Die Geschichte der Pilgerfahrt*, Munich, Zurich 1990, p. 151f. ; pour al-Kāshī et son livre *Mufarriḥat al-anām fī ta'sīs bayt Allāh al-ḥarām*, où al-Nūrī a pris cette anecdote, voir *DhTSh XXI*, p. 362f. (no 5464).

66. DS II, p. 103.

67. DS I, p. 45-48 ; l'identification des Umayyades à des singes (remontant probablement à un rapport transmis, entre autres, par al-Mas'ūdī sur le deuxième calife umayyade Yazīd, singulièrement détesté par les shī'ites), a continué jusqu'au xx^e siècle ; par exemple, 'Abd al-Ḥusayn Sharaf al-Dīn s'en sert dans un jeu de mots méchant contre Muḥammad Kurd 'Alī ; voir R. Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century. The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, Leyde 2004, p. 57.

68. DS I, p. 45, 61.

69. DS I, p. 138 (sous le titre « un rêve véritable d'Ibn Abī Quḥāfa », i.e. Abū Bakr).

le quatrième Imam 'Alī b. al-Ḥusayn est déjoué, et qui apparaît dans un rêve comme un cadavre puant⁷⁰.

La dissociation complète à l'égard du sunnisme porte naturellement aussi sur l'interprétation des rêves. Ibn Sīrīn et d'autres penseurs similaires sont totalement rejetés, par exemple parce qu'ils n'interprètent pas le songe d'une lumière comme un signe de la « vraie » religion (*dīn*) du rêveur, c'est-à-dire le shī'isme⁷¹. Dans une confrontation directe, l'attitude juste est la *taqiyya* : ainsi, l'Imam Ja'far se montre d'accord avec une interprétation de rêves faite par Abū Ḥanīfa, ce qui déconcerte considérablement un croyant shī'ite présent. Cependant, après le départ d'Abū Ḥanīfa, Ja'far dévoile l'explication véridique shī'ite du rêve à son coreligionnaire⁷².

Ce genre de récits contre les champions du sunnisme – souvent empruntées des sources anciennes (les deux derniers exemples sont rapportés d'*al-Kāfī*) – aussi bien que la centralité des événements de Karbalā' font partie de la perception traditionnelle de l'histoire dans le shī'isme. Il est donc tout à fait naturel de les trouver dans une telle compilation. En ce qui concerne l'image que le shī'isme a de soi-même, une autre catégorie de récits de rêves, occupant une grande partie du livre d'al-Nūrī, est encore plus révélatrice. Il s'agit de rêves dans lesquels des savants shī'ites, particulièrement des périodes plus récentes de l'histoire musulmane, jouent un rôle de premier ordre. Presque toutes ces histoires sont prises évidemment des sources tardives, beaucoup d'entre elles des dictionnaires biographiques tel que *Riyāḍ al-'ulamā'* de 'Abdallāh al-Iṣbahānī, d'autres sont tirées des livres sur le *ḥadīth*, comme *al-Durr al-manthūr* de 'Alī b. Muḥammad al-Āmilī (mentionné ci-dessus), ou des œuvres comme le livre de Shams al-Dīn Muḥammad al-Riḍawī au sujet des miracles de l'Imam 'Alī, *Ḥabl al-matīn fī mu'jizāt amīr al-mu'minīn*⁷³, pour ne mentionner que trois exemples d'époque Safavide tardive fréquemment cités.

Très souvent, les rêves tournant autour des savants ont pour sujet l'évolution théologique ou juridique du shī'isme. Parfois des savants de différentes époques discutent ensemble des questions doctrinales dans des rêves, par exemple lorsqu'al-'Allāma al-Ḥillī résout un problème après avoir consulté Sayyid al-Murtaḍā et Shaykh al-Ṭūsī⁷⁴, ou quand Muḥammad Bāqir al-Qazwīnī voit le visage illuminé de Muḥammad Bāqir Bihbihānī qui lui indique une référence dont al-Qazwīnī a besoin pour comprendre un passage difficile⁷⁵. Bihbihānī, quant à lui, voit dans un rêve Muḥammad b. 'Alī al-Āmilī, l'auteur des *Madārik al-aḥkām*, et lui présente ses excuses pour quelques commentaires peu respectueux qu'il avait réservés à ce livre. Al-Āmilī ne montre aucune amertume, ce qui signifie qu'il lui accorde son autorisation générale pour cor-

70. DS I, p. 80f., 147.

71. DS I, p. 144f. ; dans la tradition qui suit immédiatement celle-ci, il est souligné que celui qui voit Dieu dans un rêve n'a pas de *dīn* du tout, car Dieu ne peut pas être vu. Pour les problèmes liés au terme ambigu de *dīn* voir J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin, New York, 1991-1997, t. 4, p. 565-567.

72. DS I, p. 143.

73. Cf. ci-dessus, n. 26 ; pour 'Abdallāh b. Muḥammad Ṣāliḥ al-Iṣbahānī (m. 1707), voir sa notice autobiographique dans *Riyāḍ al-'ulamā' wa-ḥiyāḍ al-fuḍalā'*, Qom 1981, t. 3, p. 230-234. Pour *Ḥabl al-matīn* voir *DhTSh* VI, p. 239f. (no. 1326).

74. DS II, p. 121.

75. DS II, p. 196f. ; pour Bihbihānī (m. environ 1792) voir *ṬAsh* II.1 : *al-Kirām al-barara fī l-qarn al-thālith ba'd al-'ashara*, Najaf 1954, 1958, p. 171-74 (rééd. Mashhad 1984) ; *EIr* IV, p. 98f. et la note suivante.

riger les *'ulamā'* antérieurs et leurs livres⁷⁶. Même un livre aussi fondamental pour le shī'isme que le *Nahj al-balāgha* n'échappe pas à des rectifications : al-Nūrī déclare qu'il a obtenu lui-même un exemplaire de cet ouvrage contenant un long *ḥadīth* de Kumayl b. Ziyād qui ne se trouvait dans aucune autre édition. Ceci lui arriva après avoir rencontré dans un rêve le compilateur du livre, al-Sharīf al-Raḍī, qui lui avait promis de lui en faire parvenir la version originale (*nuskhat al-aṣl*)⁷⁷. Bon nombre de livres importants ont été composés à cause d'un rêve⁷⁸, ou bien confirmé et popularisé par un rêve⁷⁹. Beaucoup d'auteurs n'ont pu trouver des livres dont ils avaient grand besoin qu'à l'aide d'un Imam ou d'un collègue décédé rencontrés dans un rêve⁸⁰.

Parfois, un savant hésitant est invité par un Imam à écrire un certain livre, notamment après des moments de crise. Le thème est ancien : déjà Ibn Bābūya est dit avoir reçu l'injonction du Mahdī pour composer un livre sur la *ghayba*⁸¹. Plus tard, nous avons l'exemple de Muḥammad Taqī al-Majlisī dont la carrière d'écrivain théologien paraît s'être poursuivie dans une large mesure à l'instigation des Imams. Pas moins de quatre rêves (dans lesquels il a vu son maître Shaykh al-Bahā'ī, mais aussi l'Imam 'Alī b. al-Ḥusayn, Muḥammad, 'Alī et Fāṭima) et une crise sérieuse de santé (dont il sera d'ailleurs guéri grâce à un de ces rêves) furent nécessaires pour qu'il se décidât à écrire son commentaire célèbre au *Kitāb man lā yaḥḍuruḥu l-faqīh* d'Ibn Bābūya⁸². Des rêves peuvent être aussi d'une grande importance dans la transmission de la science ; c'est par exemple en rêve qu'est accordée par le Mahdī à Ishāq al-Astarābādī (l'informateur d'al-Majlisī) la permission (*ijāza*) de citer la prière *al-Ḥirz al-yamānī* attribuée à 'Alī⁸³, ainsi que l'*ijāza* de transmettre le recueil de prières *al-Ṣaḥīfa al-kāmila al-sajjādiyya* remontant au quatrième Imam 'Alī Zayn al-'Abidīn⁸⁴.

76. DS II, p. 40; cf. aussi R. Gleave, *Inevitable Doubt. Two Theories of Shī'ī Jurisprudence*, Leyde 2000, p. 74; pour al-'Āmilī (m. 1600), voir Muḥammad Bāqir al-Mūsawī al-Iṣfahānī al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa-l-sādāt*, Qom 1390/1970, t. 7, p. 45-56. Pour son livre voir *DhTSh* XX, p. 239. À part la correction des erreurs – qui s'applique parfois aux livres du rêveur lui-même (DS II, p. 291) – on trouve un autre thème courant à savoir la confirmation des traditions rapportées ; par exemple DS I, p. 150, II, p. 205f.

77. DS II, p. 25-35; pour le livre voir *EP* VII, p. 903f.; M. A. Amir-Moezzi, *Le guide divin*, p. 56-58 et H. J. Kornrumpf, « Untersuchungen zum Bild 'Alīs und des frühen Islams bei den Schiiten (nach dem *Nahj al-Balāgha* des Šarīf ar-Raḍī) », *Der Islam* 45 (1969), p. 1-63 et 261-298.

78. DS II, p. 35f. (par exemple *Maṭālib as-su'āl fī manāqib Āl ar-rasūl* par Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥa al-Ḥalabī); voir E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs and His Library*, Leyde 1992, p. 264.

79. DS II, p. 37f. (par exemple *Kaḥf al-maḥajja* par Ibn Ṭāwūs; voir E. Kohlberg, « 'Alī b. Mūsā ibn Ṭāwūs and his Polemic against Sunnism », dans B. Lewis, F. Niewöhner (éd.), *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992, p. 331-336, 341, 344, et Id., *A Medieval Muslim Scholar*, p. 41f.); DS II, p. 24f. (*al-Nihāya fī mujarrad al-fiqh wa-l-fatāwā* par al-Shaykh al-Ṭūsī; cf. *DhTSh* XXIV, p. 403-405).

80. DS II, p. 38f., 41.

81. DS II, p. 24.

82. DS II, p. 39f.; al-Ṭehrānī (*DhTSh* XVIII, p. 369f.) cite ce livre sous le titre d'*al-Lawāmi' al-qudsiyya*.

83. DS II, p. 12f.; cf. *DhTSh* VI, p. 394; sur la *ijāza* en général voir « Ejāza », *Elr* VIII, p. 273-75; S. Schmidtko, « Forms and Functions of "Licences to Transmit" (*ijāzas*) in 18th-Century-Iran: 'Abd Allāh al-Mūsawī al-Jazā'irī al-Tustarī's (1112-1173/1701-59) *Ijāza kabīra* », dans G. Krämer, S. Schmidtko (éd.), *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Leyde 2006, p. 95-127.

84. DS II, p. 41-43; le livre qui porte aussi le titre d'*al-Ṣaḥīfa al-sajjādiyya al-ūlā* est honoré par une série d'expressions telles que *Ukht al-qur'ān*, *Injīl ahl al-bayt* ou *Zabūr Āl Muḥammad* (voir *DhTSh* XV, p. 18f.); cf. aussi al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, t. CX, p. 43, 45, 60, 63, 79, et mon article « Majlesī, Mollā

Le résultat d'un tel contact avec des autorités spirituelles est presque toujours une augmentation extraordinaire de la productivité intellectuelle. Cela vaut pour al-Majlisī de la même façon que pour ses collègues. Dans un autre récit, Asadallāh al-Kāzīmāynī rend visite à 'Abdallāh Shubbar al-Kāzīmāynī; il est stupéfait du grand nombre de livres que celui-ci a réussi à écrire, surtout en comparaison avec le peu qu'il a pu composer lui-même – sentiment fort familier dans le monde académique. 'Abdallāh répond que c'est l'Imam Mūsā al-Kāzīm qui, une fois dans un rêve, lui avait donné une plume et lui avait ordonné d'écrire – ce qu'il avait fait immédiatement après s'être réveillé (la liste de ces œuvres est méticuleusement dressée par al-Nūrī, qui énumère jusqu'au nombre de lignes de chaque livre)⁸⁵.

Précision importante: l'érudition dans le contexte des rêves est toujours d'ordre strictement religieux, et c'est pourquoi par exemple la philosophie est fortement dévalorisée. Quand un 'ālim questionne en rêve le prophète Muḥammad sur Ibn Sīnā, il s'entend répondre que le philosophe est destiné à l'enfer parce qu'il avait cherché atteindre Dieu sans l'intermédiaire du Prophète⁸⁶. Plusieurs savants s'intéressant outre mesure aux écritures philosophiques voient 'Alī en rêve qui leur déclare qu'il se détournera d'eux s'ils n'abandonnaient pas leur prédilection douteuse au profit de l'étude du *ḥadīth*. Pour l'un d'entre eux, l'avertissement semble trop tardif: après douze années d'étude du *Kitāb al-ishārāt*, un savant est questionné par l'Imam en rêve comment pouvait-il espérer la bienveillance divine sept jours avant la mort? Inutile de dire que la réalité s'avérera cruelle⁸⁷.

L'affirmation de l'excellence de l'étude du *ḥadīth* est une constante chez al-Nūrī qui se montre ainsi modérément favorable aux *akhbārīs*. Pratiquement tous les rêves au sujet des sciences religieuses convergent vers les traditions des Imams, un bon nombre d'entre eux servant de confirmation d'un *ḥadīth* spécifique ou faisant l'éloge de ceux qui contribuent à la circulation des traditions. Dans un de ces rêves, al-Kulaynī en personne se plaint auprès de Muḥammad b. 'Alī al-'Uḏī, un disciple du Second Martyr Zayn al-Dīn al-'Āmilī, du fait que les gens ne prennent plus soin des livres. Comme il dit ne disposer lui-même que d'un seul volume de son propre ouvrage *al-Kāfī*, on peut facilement comprendre son inquiétude qui, au-delà de l'état des livres, concerne bien entendu leur contenu, c'est-à-dire des traditions menacées d'oubli. Quand le rêveur présente à al-Kulaynī les autres volumes du *Kāfī*, celui-ci est évidemment ému de constater que les traditions sont malgré tout sauvegardées⁸⁸.

Par endroits, le lecteur peut percevoir des controverses entre shī'ites. Ainsi, Muḥammad Amīn al-Astarābādī, l'auteur célèbre d'*al-Fawā'id al-madaniyya* qui marqua le début – ou plutôt la renaissance – de l'école *akhbārī*, aurait dit qu'al-

Moḥammad-Taqī b. Maqṣūd-'Alī Eṣfahānī » dans *EI*r (sous presse, disponible sur www.iranica.com). La renommée de visionnaire de ce dernier était si grande que même un observateur européen contemporain écrivait à son sujet que le savant shī'ite avait reçu l'ordre de célébrer la prière de vendredi à Iṣfahān lors d'une vision du Mahdī; voir R. Du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, Paris 1890, p. 58.

85. *DS* II, p. 250f.; pour 'Abdallāh al-Kāzīmī Shubbar (m. 1827) voir *TASh* II.2, p. 777-79; al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, t. IV, p. 261-263. Pour Asadallāh al-Kāzīmāynī (ou al-Kāzīmī; m. environ 1824-25), voir al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, t. I, p. 99-101.

86. *DS* II, p. 48f.

87. *DS* II, p. 83f.; al-Nūrī ne donne aucune précision sur ce livre étudié pendant douze ans (al-Ṭehrānī présente une liste de douze ouvrages portant ce titre; voir *DhTSh* II, p. 94-98); il est cependant presque sûr qu'il s'agit du *Kitāb al-ishārāt wa-l-tanbīhāt* d'Ibn Sīnā; pour celui-ci voir *DhTSh* II, p. 96f.

88. *DS* II, p. 22-24; cf. ci-dessous, n. 93 et 110.

‘Allāma al-Hillī apparut une fois en rêve à son fils et rejeta ses opinions et ses *fatwās* antérieures⁸⁹. Ailleurs, al-Astarābādī dit que la raison principale de la rédaction de ses *Fawā'id* se trouvait dans plusieurs rêves où il avait reçu l'ordre (dont d'autres gens en étaient par ailleurs informés dans leurs propres visions) de mettre par écrit les traditions du *Kāfī* d'al-Kulaynī. Enfin, pendant qu'il se trouvait à La Mecque et à Médine, il a eu une vision d'une roseraie du Paradis où une rose était plus grande que les autres. On lui dit alors qu'il est, lui, cette rose magnifique alors que les autres fleurs sont les autres savants illustres (*fuḍalā' mujtahidūn*)⁹⁰.

De tels exemples concernant la haute position des '*ulamā'*', bien au-dessus des croyants ordinaires, et leur relation avec le Prophète et les Imams grâce à leurs rêves sont nombreux : c'est de cette manière que Muḥammad Bāqir al-Dāmād apprend la forme correcte de la profession de foi du prophète Muḥammad⁹¹ ; Muḥsin al-A'rajī al-Kāzīmī, dont la demeure était misérable, reçoit de Dieu un édifice somptueux⁹² ; Zayn al-Dīn b. 'Alī b. Aḥmad al-Āmilī, le Second Martyr déjà mentionné, voit au paradis une longue rangée de sièges, dont chacun est occupé par un savant, sauf celui qui se trouve à côté du Premier Martyr, Muḥammad b. Makkī al-Āmilī, et qui lui est réservée, à lui⁹³ ; Zayn al-Dīn est apparemment attendu par ses collègues avec impatience. Comme dans son cas, le destin des grands savants semble tracé dès leur naissance : le jour de la naissance de Muḥammad Mahdī Baḥr al-'Ulūm, son père voit en rêve l'Imam 'Alī al-Riḍā allumant une grande lumière brillante au-dessus de sa maison⁹⁴.

Les récits ne présentent pas toujours un aspect solennel dépassant la vie quotidienne. De temps en temps les '*ulamā'*' se comportent d'une façon très humaine et entretiennent même parfois des rapports assez légers avec les Imams⁹⁵. Parfois, ils

89. *DS* II, p. 36f. ; pour al-Astarābādī (m. environ 1626), voir *EI* II, p. 845f, et la note suivante.

90. *DS* II, p. 49f. ; il y a un rêve où un illustre savant *akhbārī* s'en tire très mal : Muḥsin al-Kāshānī apparaît à un autre savant dans un état lamentable, lui avouant que ceci est dû aux doctrines perverses et aux opinions basses auxquelles il avait adhéré : *DS* II, p. 49. Pour l'*akhbārīyya* en général, voir E. Kohlberg, « Some Aspects of Akhbārī Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries », dans N. Levtzion, J. O. Voll (éd.), *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse 1987, p. 133-160 (réimprimé dans E. Kohlberg, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Aldershot 1991, chapitre XVII) ; D. J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy. Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City 1998, p. 175-208 ; et maintenant surtout R. Gleave, *Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Akhbārī Shī'i School*, Leyde 2007.

91. *DS* II, p. 52f ; sur al-Dāmād (dit Mīr Dāmād, m. 1631-32), voir al-Tunukābunī, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*, p. 356-58 ; ailleurs, al-Tunukābunī illustre par un autre exemple significatif – et assez humoristique – l'image négative de la philosophie : Mollā Ṣadrā (m. 1640) ; voir par exemple H. Corbin, *En Islam Iranien*, t. IV, p. 54-122) voit en rêve al-Dāmād après la mort de celui-ci et lui demande : « Pourquoi les gens jettent-ils l'anathème sur moi et pas sur toi, alors que ma pensée (*madhhabī*) n'est pas différente de la tienne ? » Al-Dāmād répond : « Parce que moi, j'ai écrit les chapitres de la sagesse (*maṭālib al-ḥikma*) d'une façon que ni les '*ulamā'*' ni personne d'autre, étranger à la philosophie, ne peuvent comprendre, tandis que toi, tu les as tellement explicités que même un instituteur d'école primaire pourrait les saisir ».

92. *DS* II, p. 213f. ; sur al-Kāzīmī (m. 1816), voir Muḥammad 'Alī Āzād Kashmīrī, *Nujūm al-samā' fī tarājīm al-'ulamā'*, Téhéran 1382sh/2003, p. 368f.

93. *DS* II, p. 41 ; Pour les deux martyrs, voir *EP* VII, p. 407 (I) et IX, p. 209f. (II) ; aussi S. H. Winter, « Shams al-Dīn Muḥammad ibn Makkī 'al-Shahīd al-Awwal' (d. 1384) and the Shī'ah of Syria », *Mamlūk Studies Review* 3 (1999), p. 149-182.

94. *DS* II, p. 206f. ; pour Baḥr al-'Ulūm (m. 1797) voir al-Tunukābunī, *Qiṣaṣ al-'ulamā'*, p. 184-90 ; *EI* III, p. 504.

95. *DS* II, p. 197f.

se montrent étonnamment sûrs d'eux-mêmes, comme c'est le cas de l'auteur célèbre du commentaire coranique *Majma' al-bayān*, Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan al-Ṭabrisī : il voit en rêve Moïse interroger Muḥammad sur l'identité « des savants » dans le fameux *ḥadīth* « les savants de ma communauté sont semblables aux prophètes des Fils d'Isrā'īl ». Le Prophète désigne alors du doigt al-Ṭabrisī et dit « il est l'un d'entre eux ». Alors Moïse se tourne vers le savant pour lui poser une question et se voit tancé par celui-ci. Al-Ṭabrisī reproche en effet à Moïse que dans sa réponse à la question de Dieu « Qu'est cela dans ta main droite, O Moïse ? », il s'était montré irrespectueusement bavard, débinant un tas de mots inutiles en disant « C'est mon bâton sur lequel je m'appuie et avec lequel j'abats du feuillage pour mes moutons ; il me sert encore à d'autres usages »⁹⁶. C'est sans doute à cause de ce traitement inqualifiable réservé au grand prophète biblique qu'al-Nūrī met en doute l'authenticité de ce récit tout en tâchant de résoudre le problème en déclarant que les '*ulamā*', exactement comme les prophètes israélites, suivirent tous l'exemple de leur prophète, c'est-à-dire respectivement Muḥammad et Moïse⁹⁷.

Aucun des savants mentionnés jusqu'ici ne peut cependant atteindre le rang dévolu à Muḥammad Bāqir al-Majlisī. Après la guérison de ses tumeurs, Yaḥyā b. Muḥammad al-Abharī, que nous avons déjà rencontré, voit ce dernier en rêve prêcher sur la chaire de la mosquée de Karbalā' en présence de 500 autres savants avant d'être invité à rejoindre Fāṭima et al-Ḥasan à l'intérieur du *ḥaram*⁹⁸. Un autre savant, Muḥammad Ḥasan al-Najafī, a la vision d'une congrégation de tous les '*ulamā*' de tous les temps où la place d'honneur est occupée par al-Majlisī appelé « la porte des Imams »⁹⁹. Enfin, un pauvre narrateur des récits de deuils shī'ites (un *rawḍe-khān* en persan) apprend, terrifié, en rêve qu'à cause de sa profession, faisant état des humiliations (*dhilla*, *tadhallul*) subies par al-Ḥusayn, il doit se soumettre à un interrogatoire minutieux au Jugement Dernier. Alors, il essaye de se justifier en affirmant qu'al-Majlisī a recommandé la pratique dans le volume X de ses *Bihār al-anwār*. Le narrateur se trouve ensuite devant une assemblée immense des '*ulamā*', où chacun d'entre eux a ses œuvres devant lui. La place d'honneur est ici encore occupée par al-Majlisī. 'Alī ordonne alors à l'accusé de lui montrer le passage en question, ce dont il est naturellement incapable. Finalement c'est Muḥammad en personne qui intervient et prie 'Alī d'être moins rigoureux, sinon personne ne connaîtra le salut. Au réveil, le pauvre bonhomme abandonne son métier¹⁰⁰. Afin d'illustrer son admiration pour al-Majlisī, al-Nūrī saisit l'occasion pour écrire un long passage sur la vie et l'œuvre de celui-ci, en y ajoutant une table des matières détaillée des *Bihār al-anwār*¹⁰¹. Ce résumé est probablement le « premier jet » de la biographie d'al-Majlisī qu'al-Nūrī écrira quelques années plus tard sous le titre *al-Fayḍ al-qudsī fī tarjamat al-Majlisī*, à l'occasion

96. Q. 20:17f. (trad. D. Masson) ; au sujet de Moïse et le Coran, voir l'article « Moïse » dans M. A. Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, p. 558-63. Pour Abū 'Alī al-Ṭabrisī (m. 1154), voir *EP* X, p. 40f.

97. *DS* II, p. 44-46.

98. *DS* II, p. 300-302 ; pour Muḥammad Bāqir al-Majlisī (m. 1699/1700), voir R. Brunner, « The role of *ḥadīth* as cultural memory », p. 323ff. ; au sujet de son œuvre majeure *Bihār al-anwār* voir *ibid.*, 336ff. et *Elr* IV, p. 90-93.

99. *DS* II, p. 244.

100. *DS* II, p. 234-36 ; cf. 'A. Qummī, *al-Fawā'id al-riḍawiyya fī aḥwāl 'ulamā' al-madhhab al-jā'fariyya*, s.d. 1327sh/1948, p. 416f.

101. *DS* II, p. 236-44.

de l'édition lithographiée des *Bihār*. Dans cette biographie, il inclut un chapitre sur des rêves que différentes personnes avaient eus d'al-Majlisī, chapitre reprenant en grande partie les passages correspondants du *Dār al-salām*¹⁰².

Ailleurs, l'importance des '*ulamā'* est soulignée de manière paradoxale par al-Nūrī. Ici, intervient souvent ce que je voudrais appeler « le motif de la pomme » : dans quelques rêves, il est rappelé aux savants – et donc aux lecteurs – que ce qui importe le plus ce sont la charité et l'humilité. Ainsi, selon Ni'mat Allāh al-Jazā'irī dont l'œuvre principale *al-Anwār al-nu'māniyya* sert de source ici à al-Nūrī, un savant demande en rêve à son collègue défunt 'Abdallāh al-Shūshtarī ce qui l'avait sauvé. Celui-ci répond que c'était une pomme qu'il avait offerte un jour à un petit orphelin à la sortie de la mosquée de vendredi d'Iṣfahān¹⁰³. Dans le cas d'un autre savant anonyme vu en rêve, c'est un petit chat menacé par le gel et la neige et sauvé par le manteau chaud du savant qui éveille la compassion de Dieu pour ce dernier¹⁰⁴. Une fois de plus, c'est Muḥammad Bāqir al-Majlisī qui sort du lot de manière singulière. Le grand savant avait conclu un accord avec son beau-frère et maître Muḥammad Ṣāliḥ al-Māzandarānī¹⁰⁵ selon lequel celui d'entre les deux qui mourra le premier viendra informer l'autre en rêve des événements *post-mortem*. Quand al-Majlisī se manifesta enfin à son beau-frère au bout d'un an, il était toujours secoué par l'interrogatoire – tout à fait comparable à celui du pitoyable *rawḍe-khān* – auquel il a été forcé à se soumettre. Ni ses nombreuses œuvres sur le *ḥadīth* ni ses services rendus à la religion n'avaient été acceptés, et on lui avait reproché de n'avoir agi que pour des motifs superficiels. Il s'avère finalement que la raison de son salut a été un coing qu'il avait offert un jour qu'il se promenait dans Iṣfahān à un petit enfant¹⁰⁶. Dans une autre version de ce récit rapportée par le contemporain d'al-Nūrī, 'Abd al-Karīm Jazzī (m. 1920-1921), il est question d'une pomme au lieu d'un coing et d'un enfant juif au lieu d'un petit enfant¹⁰⁷.

Évidemment, ces récits ne sont pas à prendre au pied de la lettre. Personne ne peut admettre que le destin d'un savant tel qu'al-Majlisī puisse littéralement dépendre d'un simple fruit. Le motif de la pomme semble plutôt devoir être déchiffré comme l'achèvement subtil de récits hagiographiques proprement dits. Il s'agirait de montrer qu'au-delà de leur science, al-Majlisī et ses collègues méritent la vénération également à cause de leur humanisme, ce qui ajoute à l'aura de sainteté dont ils sont enveloppés. À cet égard, la pomme, le chat et le coing représentent une idée plus simple du point de vue théologique, à savoir l'amour des Imams. Quelqu'un demande en rêve à al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī la raison de la hauteur de son rang dans l'au-delà. Il

102. al-Nūrī, *al-Fayḍ al-qudsī*, p. 275-95.

103. *DS II*, p. 47 ; pour al-Jazā'irī (m. 1701), voir son autobiographie dans Ni'mat Allāh al-Jazā'irī, *al-Anwār an-nu'māniyya fī ma'rifaṭ al-nash'a al-insāniyya*, éd. Muḥammad 'Alī Qāḍī Ṭabāṭabā'ī, Tabriz 1382/1962-1963, Beyrouth 1984⁴, t. IV, p. 302-26 (trad. D. J. Stewart, « The Humor of the Scholars: The Autobiography of Ni'mat Allāh al-Jazā'irī (d. 1112/1701) », *Iranian Studies* 22/4 (1989), p. 47-81) ; pour al-Shūshtarī (appelé aussi al-Tustarī ; m. 1612), le maître de Muḥammad Taqī al-Majlisī, voir al-Khwānsārī, *Rawḍāt al-jannāt*, t. IV, p. 234-43.

104. *DS II*, p. 50.

105. Pour lui (m. 1670 ou 1676) voir R. Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, p. 19 et les références indiquées.

106. *DS II*, p. 50f.

107. 'Abd al-Karīm Jazzī, *Rejāl-e Eṣfahān yā tadhkerat al-qobūr*, s.l. 1328sh/1949, p. 125 ; pour Jazzī voir *TASh I.3*, p. 1183f.

répond : « Toutes mes œuvres que tu connais n'ont trouvé finalement que peu de pre-neurs. Ce qui était avantageux pour moi, c'était mon amour de l'Imam 'Alī »¹⁰⁸. Cette dévotion inconditionnelle qui éclipse littéralement tout autre acte – il y a de courts récits selon lesquels même un boucher tel que Tamerlan est sauvé grâce à son amour des *ahl al-bayt*¹⁰⁹ – produit un mélange paradoxal d'humilité et de supériorité pour les savants et ouvre finalement la voie à leur apo-théose. Muḥammad b. 'Alī al-'Udī, le disciple susmentionné du Deuxième Martyr qui avait procuré les volumes man-quants du *Kāfī* à al-Kulaynī, se voit dans un rêve sur la voie de l'enfer. Portant deux feuilles sur lesquelles ses bonnes et mauvaises actions sont inscrites, il passe devant Muḥammad. Pendant que celui-ci le regarde avec insistance, la feuille des mauvaises actions se vide complètement, tandis que l'autre feuille sur laquelle seul est inscrit son amour à l'égard des *ahl al-bayt* se remplit miraculeusement. Muḥammad l'envoie au paradis où il rencontre ses collègues et les Imams qui le félicitent¹¹⁰.

Quelles conclusions peut-on tirer de tout cela ? Que les savants musulmans soient considérés comme les successeurs des prophètes en général et de Muḥammad en particulier est loin d'être une découverte : *Inna l-'ulamā' hum warathat al-anbiyā'*, dit un *ḥadīth* bien connu, répété tout au au long de l'histoire, jusqu'à l'historiographe égyptien tardif al-Jabartī (m. 1825-1826) et même au-delà¹¹¹. Al-Majlisī le rapporte aussi dans ses *Bihār al-anwār*¹¹² et y ajoute plusieurs autres dans le même esprit : comme les croyants, coupés des Imams, sont semblables aux orphelins, il revient aux '*ulamā'* d'en prendre soin. Ou encore un seul savant est un ennemi plus efficace pour Satan que mille croyants qui ne se soucient que d'eux-mêmes¹¹³. C'est pour cette raison qu'un seul savant dont la science profite à toute la communauté vaut mieux que 70 000 croyants, et qu'au Jugement Dernier, l'encre des savants vaudra plus que le sang des martyrs¹¹⁴. La tâche principale des '*ulamā'* est donc de conserver le savoir, de le rendre accessible au fidèle et de le transmettre aux générations postérieures. Ainsi, ils peuvent aussi atteindre un grand pouvoir, parce que de même que les rois dirigent les peuples, les '*ulamā'* dirigent les rois, comme l'aurait dit le sixième Imam Ja'far¹¹⁵.

Ces *ḥadīths* connus, stéréotypés et comportant des prétentions quelque peu ter-nes, ne deviennent remplis de vie que dans la compilation d'al-Nūrī, dans la mesure où ils rendent tangible ce qu'une relation intime avec les Imams signifie – et il s'agit souvent d'une relation réellement intime, comme cela est illustré de façon impres-sionnante par la rencontre d'al-Māmaqānī avec l'Imam Ja'far mentionnée au début

108. *DS* II, p. 46f. ; pour al-Ardabīlī (m. 1585) voir *EIr* II, p. 368-70.

109. *DS* II, p. 9.

110. *DS* II, p. 18-22 ; pour al-'Udī voir *DhTSh* III, p. 136f. Au sujet de sa biographie du Second Martyr *Bughyat al-murīd fī l-kashf 'an aḥwāl al-Shaykh Zayn al-Dīn al-Shahīd* (qui sert de source à al-Nūrī et dont n'ont subsisté que les passages transmis par al-'Āmilī dans *al-Durr al-manthūr*) voir ci-dessus, n. 88.

111. al-Bukhārī, *Ṣaḥīh*, p. 30 ; 'Abd al-Raḥmān al-Jabartī, *'Ajā'ib al-āthār fī l-tarājim wa-l-akhbār*, éd. Ḥasan Muḥammad Jawhar *et al.*, Le Caire 1958, t. I, p. 10-15 ; cf. *EF* II, p. 354-57.

112. al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, t. I, p. 164, 216 ; t. II, p. 92.

113. al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, t. II, p. 1ff. ; t. I, p. 177.

114. al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, t. II, p. 14, 18.

115. al-Majlisī, *Bihār al-anwār*, t. I, p. 183 ; cf. *DS* II, p. 187 : dans un rêve, Muḥammad loue le sultan de Khorāsān, Ismā'īl al-Sāmānī, pour le bon traitement qu'il avait réservé à un savant et lui garantit le pouvoir pendant sept générations.

de cet article. De plus, les rêves donnent accès à une dimension plutôt inconnue de la vie des savants, par-delà leur érudition et la rigueur de leurs traités théologiques, et les montrent sous un éclairage très humain, avec leurs angoisses, leurs désirs, leurs jalousies et leur humour. En matière d'humour, il convient de citer l'exemple du célèbre Muḥammad al-Ḥurr al-Āmilī lorsqu'il rencontre le Mahdī dans un rêve et lui présente une feuille de papier portant ses questions. Quand le Mahdī y note ses réponses, le savant pense en lui que l'écriture de son propre maître était de loin meilleure que celle de l'Imam. Celui-ci, bien sûr fort en télépathie, se tourne vers notre homme et déclare : « Avoir une belle écriture ne fait pas partie des conditions d'Imam (*laysa min sharṭ al-imām an yakūna jayyid al-khaṭṭ jiddan*) ! » Al-Āmilī ne peut qu'acquiescer¹¹⁶.

Nous trouvons tout le long du recueil d'al-Nūrī une illustration manifeste de la « routinisation du charisme » (*Veralltäglicung des Charisma*, selon la théorie de Max Weber)¹¹⁷. Il s'agit de l'idée selon laquelle le charisme est une qualité qui peut être transférée à d'autres ou même fabriqué entièrement comme « charisme de fonction » (le *Amtscharisma* dans la terminologie de Weber). Ce qui existe dans la culture occidentale de façon fort ritualisée – l'onction ou l'ordination des prêtres, le couronnement des rois – semble avoir un équivalent beaucoup plus informel dans le shī'isme sous forme de relation étroite et continue entre les Imams et les savants, ces derniers se substituant plus ou moins aux premiers. Le message pour les croyants est sans équivoque : pas de salut sans recours aux savants qui donnent accès aux Imams. C'est sans doute là une des raisons principales de la genèse de la puissante hiérocrairie des savants dans le shī'isme. Les récits de rêves comportent un message « subliminal » destiné aux fidèles et expliquent en même temps l'évolution juridique bien connue au sein du shī'isme qui fit des savants les successeurs des Imams¹¹⁸. De la même manière que les Imams sont des *muḥaddathūn*, c'est-à-dire les interlocuteurs des anges qui leur transmettent la connaissance par inspiration, les savants se présentent eux aussi en quelque sorte comme des *muḥaddathūn*, dans la mesure où ils sont les interlocuteurs des Imams qui leur transmettent ainsi leur charisme¹¹⁹.

116. DS II, p. 135f. ; l'ensemble de six récits de rêves qu'al-Nūrī rapporte de l'*Ithbāt al-hudāt* d'al-Ḥurr al-Āmilī (p. 134-137) montre que ce dernier était en contact permanent avec le Mahdī, même une fois guéri par lui. Pour al-Ḥurr al-Āmilī (m. 1693) voir *EF* III, p. 588f. et *Elr* XII, p. 478f. ; voir aussi M. A. Amir-Moezzi, « Contribution à la typologie des rencontres avec l'Imam caché », dans id., *La religion discrète*, p. 317-336 (d'abord dans *Journal Asiatique* 284 (1996), p. 109-35), p. 330f.

117. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Francfort-sur-le-Main 2005, p. 182ff. (trad. fr. : *Économie et société*, Paris 1971, p. 326ff.) ; cf. aussi R. Dericquebourg, « Max Weber et les charismes spécifiques », *Archives de sciences sociales des religions* 137 (2007), p. 21-41. ; L. N. Takim, dans *The Heirs of the Prophet. Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, Albany 2006, p. xuf., 78ff. et 135ff., en se fondant également sur la théorie de Weber, arrive à des conclusions similaires quant à la période primitive du shī'isme et la transition des Imams aux *rijāl* (les hommes saints dans sa terminologie). Malheureusement, c'est seulement après la rédaction de cet article que j'ai pris connaissance du livre de L. N. Takim. C'est pourquoi je suis contraint de me limiter à cette seule mention de cet ouvrage.

118. Cette évolution est largement développée dans M. A. Amir-Moezzi, C. Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme ?*, Paris 2004, p. 181-220.

119. Pour le terme *muḥaddath* et ses implications dans le shī'isme, voir E. Kohlberg, « The Term *muḥaddath* in Twelver Shī'ism », *Studia Orientalia memoriae D. H. Baneth dedicata*, Jérusalem 1979, p. 39-47 (réimprimé dans *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, chap. V) ; cf. aussi M. A. Amir-Moezzi, « Réflexions sur une évolution du shī'isme duodécimain : tradition et idéologisation », dans E. Patlagean,

L'importance des rêves reste pratiquement intacte jusqu'à nos jours. Ainsi, le théoricien de la pensée constitutionnaliste, Muḥammad Ḥusayn Nā'inī (m. 1936), aurait reçu l'ordre de soutenir le gouvernement constitutionnel directement du Mahdī dans un rêve¹²⁰. Le dictionnaire biographique, problématique mais fort utile, *Ganjīne-ye dāneshmandān* de Moḥammad Sharīf Rāzī (né en 1922) est, lui aussi, plein de miracles, de rencontres avec le Mahdī et de rêves¹²¹. Citons pour terminer l'exemple de Ḥosayn 'Alī Montazerī, qui fut, dans les années 1980, le successeur désigné de l'Āyatollāh Khomeynī en tant que « guide de la révolution » (*rahbar-e enqelāb*) avant qu'il ne devienne l'objet de disgrâce de ce dernier et placé en résidence surveillée quelques mois avant la mort de Khomeynī en 1989. Dans ses mémoires, parus en 2001, Montazerī mentionne trois occasions où il aurait rencontré l'Imam Khomeynī défunt en rêve¹²². Là, ils se mirent d'accord pour se réunir de nouveau afin de résoudre les divergences qui s'étaient manifestées entre eux. Cependant, contrairement à al-Māmaqānī qui sentit, immédiatement après le *taḥnīk*, les effets bénéfiques de son entrevue avec l'Imam Ja'far, – autant que je sache – Montazerī semble attendre toujours le rendez-vous promis avec Khomeynī. Manifestement le titre d'Imam n'est pas suffisant pour résoudre toutes sortes de problèmes.

A. de Boulluec (éd.), *Les retours aux écritures. Fundamentalismes présents et passés*, Louvain 1993, p. 63-81.

120. M. Ḥ. Nā'inī, *Tanbīh al-umma wa-tanzīh al-milla*, éd. Jawād Warī, Qom 1382sh/2003, p. 78f., 174f.; sur Nā'inī et la portée de son livre, voir R. Hajatpour, *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jh.*, Wiesbaden 2002, p. 93-137.

121. M. Glünz, « Das aussergewöhnliche als Bestandteil der Biographie: Anmerkungen zu Šarīf-e Rāzī's *Ganjīne-e dāneshmandān* », dans Gherardo Gnoli, Antonio Panaino (éd.), *Proceedings of the 1st European Conference of Iranian Studies [...]*, Rome 1990, p. 389-401.

122. H. 'A. Montazerī, *Matn-e kāmel-e khāṭerāt Āyatollāh Ḥoseyn'alī Montazerī*, Spanga (Suède), Vincennes, Essen 2001, p. 395f.; voir aussi *ibid.*, p. 97: il mentionne trois autres rêves où il aurait vu l'Āyatollāh Borūjerdī (m. 1961).